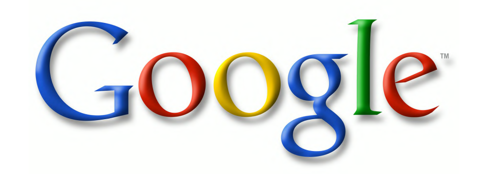


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

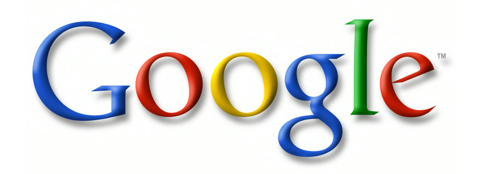
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

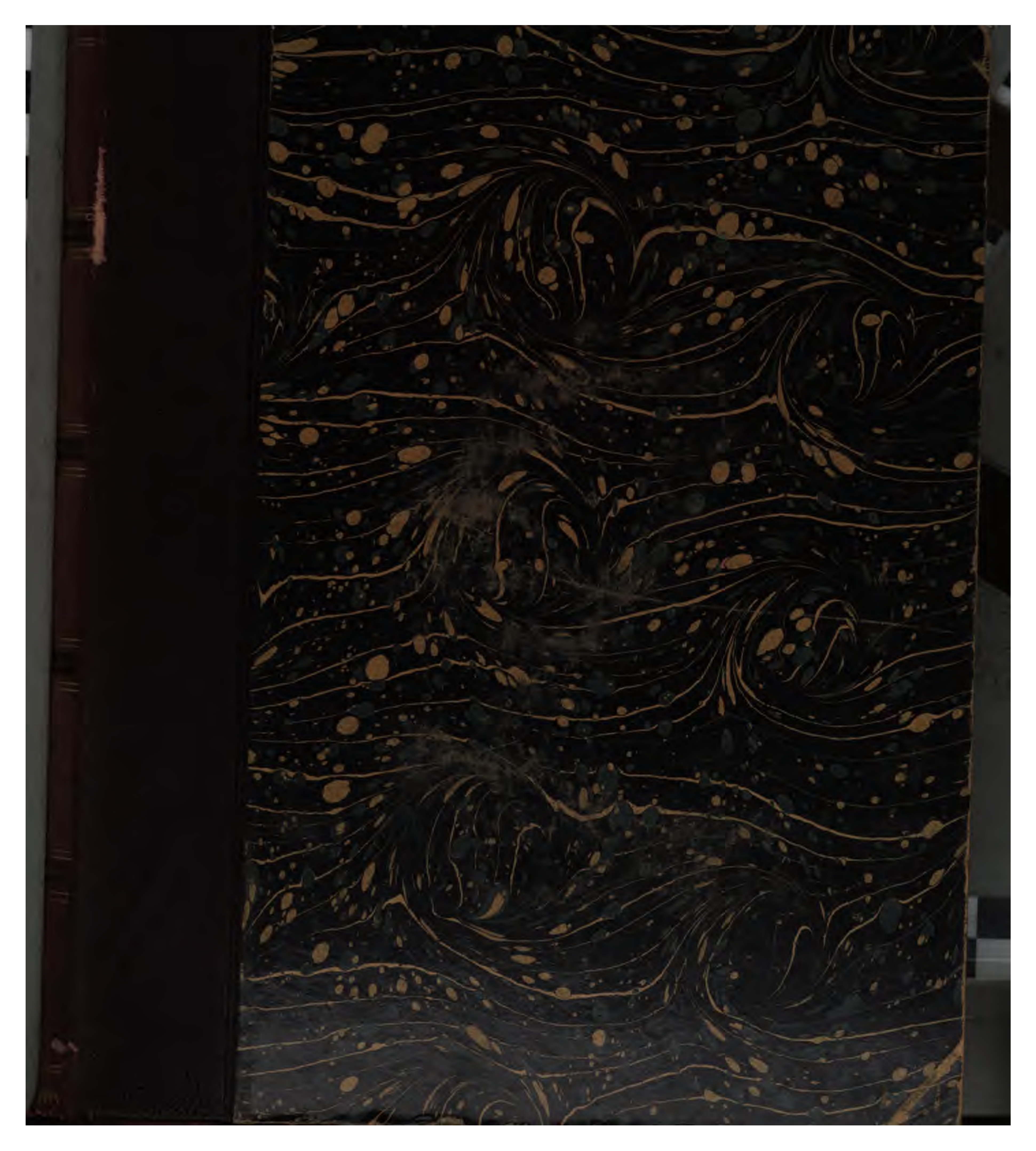
Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

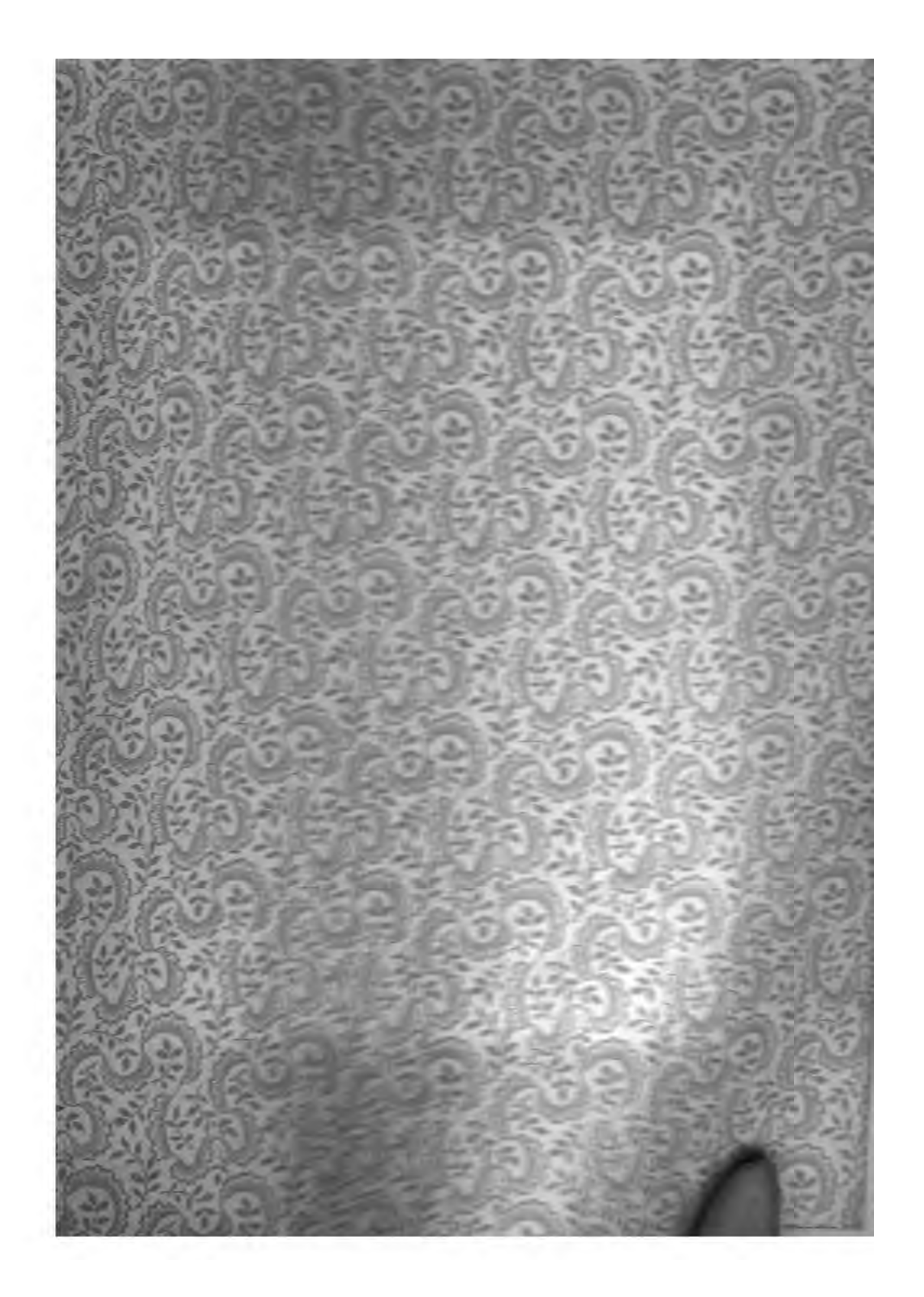
+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

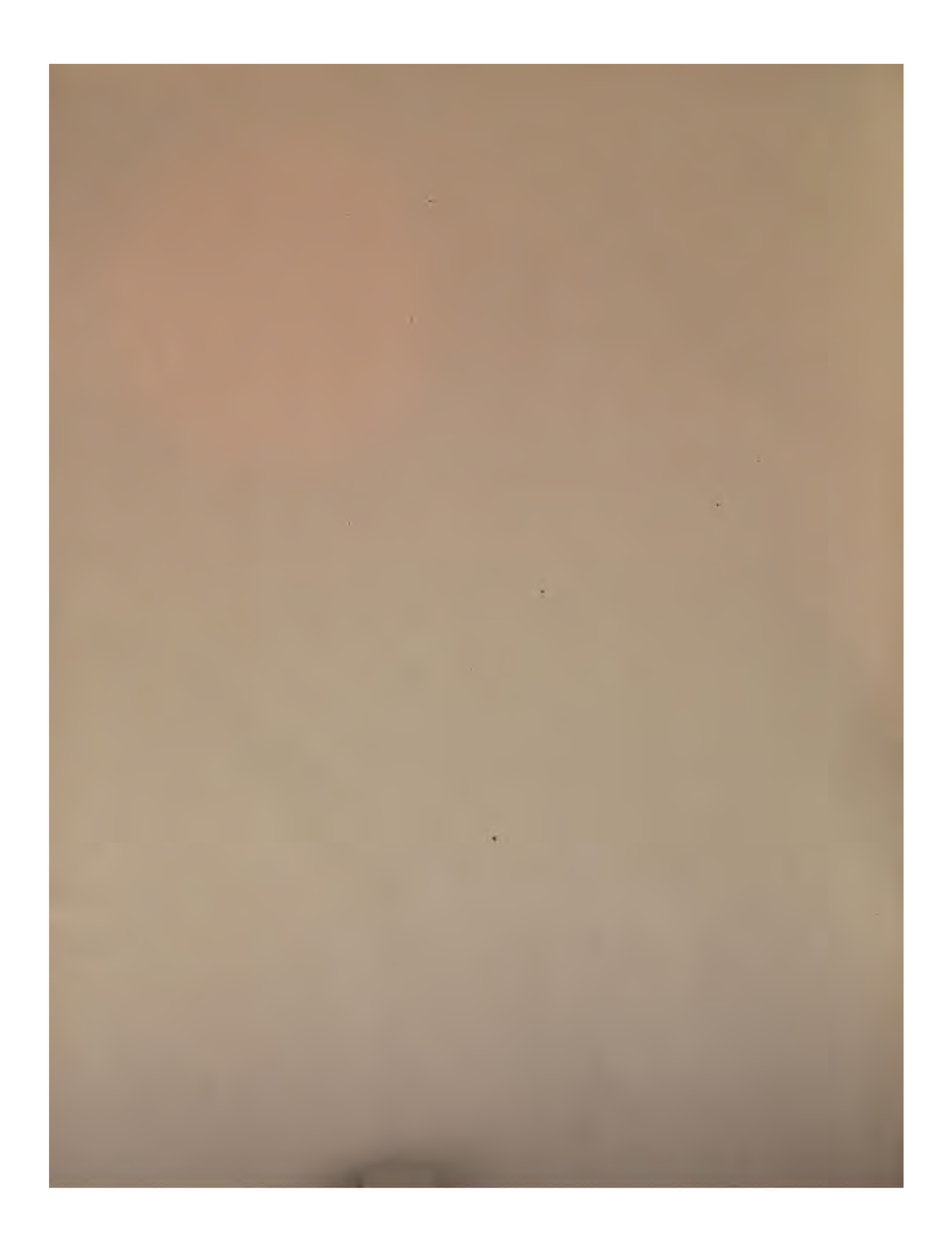
Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



LELAND·STANFORD JUNIOR·UNIVERSITY



063
M966pa



ABHANDLUNGEN

DER

PHILOSOPH.-PHILOLOGISCHEN CLASSE

DER KÖNIGLICH BAYERISCHEN

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

NEUNTEN BANDES

ERSTE ABTHEILUNG.

THIS ITEM HAS BEEN MICROFILMED BY
STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
REFORMATTING SECTION 1995. CONSULT
SUL CATALOG FOR LOCATION.

158383

ABHANDLUNGEN

DER

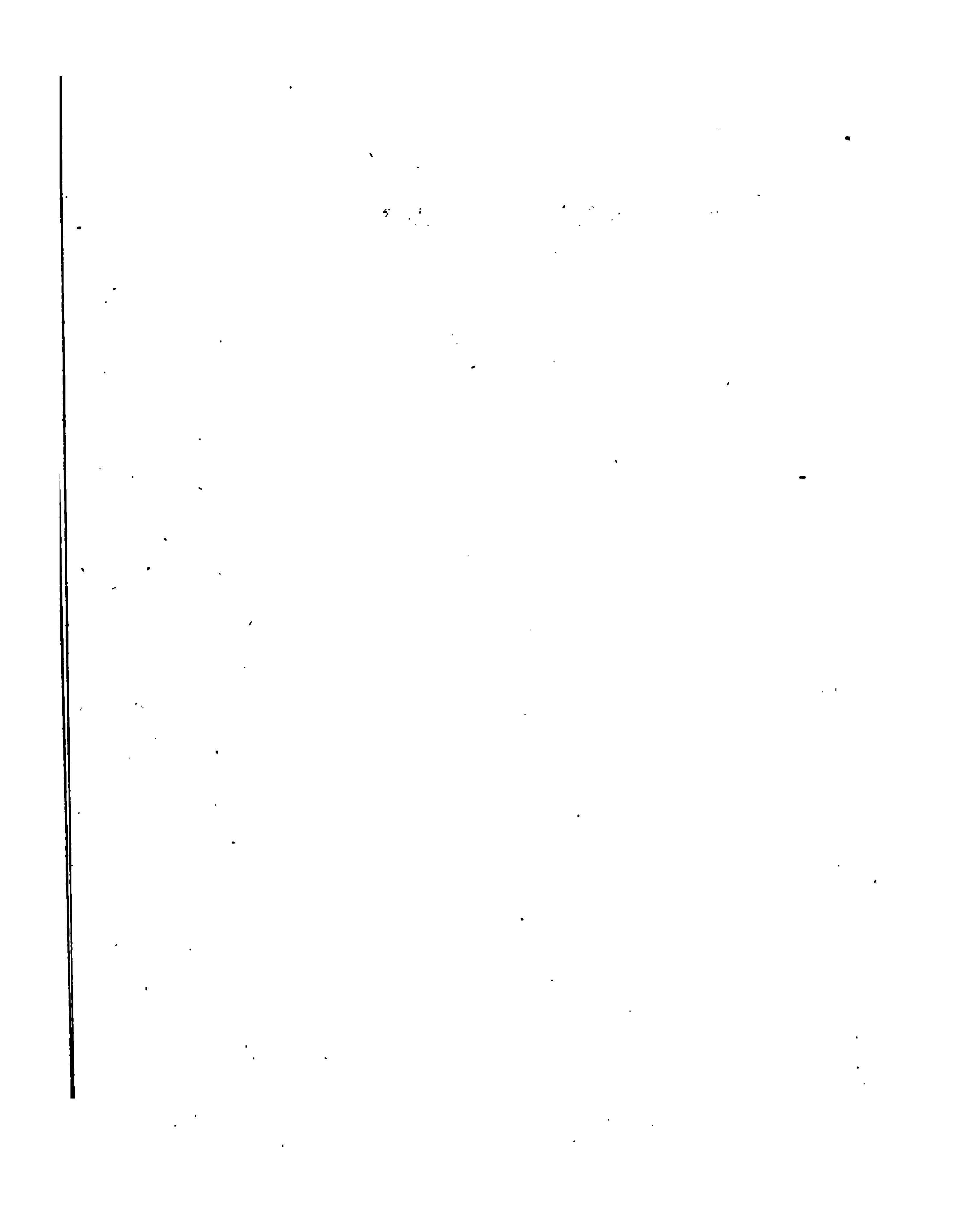
PHILOSOPH.-PHILOLOGISCHEN CLASSE

DER KÖNIGLICH BAYERISCHEN

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

NEUNTEN BANDES
ERSTE ABTHEILUNG.
IN DER REIHE DER DENKSCHRIFTEN DER XXXVI. BAND.

MÜNCHEN.
1860.
VERLAG DER K. AKADEMIE,
IN COMMISSION BEI G. FRANZ.



Inhalt.

Ueber die

ΚΑΘΑΡΣΙΣ ΤΩΝ ΠΑΘΗΜΑΤΩΝ,

ein Beitrag

zur

Poetik des Aristoteles

von

Leonhard Spengel.



Ueber die

ΚΑΘΑΡΣΙΣ ΤΩΝ ΠΑΘΗΜΑΤΩΝ,

ein Beitrag

zur

Poetik des Aristoteles

von

Leonhard Spengel.

Gelesen den 8. Mai 1858.

In einem Vortrage über die Poetik des Aristoteles im Jahre 1836 ist auf das mangelhafte und verworrene des überlieferten Textes hingewiesen*). Neues ist im Verlaufe dieser zwei und zwanzig Jahre nicht entdeckt worden, wenn man nicht das Blatt, welches Cramer in einer Pariser Handschrift fand und welches unverkennbare Beziehungen auf dieses Werk des Aristoteles enthält, hier erwähnen will**).

Die Bearbeitung der Poetik von Franz Ritter 1839 hat durch die paradoxe Vorstellung, dass ein grosser Theil des Buches einem Inter-

*) Abhandl. der I. Cl. der Akad. der Wissenschaften II. Th. I. Abth. VII, 210—52.

**) Anecdota graeca Parisiensia I, 403—6 1839. Münchner gel. Anzeigen 1840 nr. 133. Bernays rhein. Museum VIII, 561. Schrader de artis apud Arist. notione ac vi p. 85—6. Man hält den Inhalt nicht aus dem verloren gegangenen Buche über die Komödie genommen, sondern dem uns erhaltenen nachgebildet und fingirt.

polator nach Christi Geburt zufalle, wie zu erwarten war, Widersprüche genug hervorgerufen *); es war nicht schwer das unhaltbare dieser Annahme darzuthun, aber damit war nichts gewonnen, wir wurden nur wieder auf den alten Standpunkt zurückgewiesen. Das auffallende liegt in der ungleichen Vertheilung des Stoffes; manches fehlt ganz, anderes ist nur kurz angedeutet, wieder anderes, wie es scheinen möchte nicht hieher gehörige weit ausgeführt, daher man bald einen Entwurf, bald nach moderner Weise ein schlecht geschriebenes Collegienheft, bald aber nur Excerpte aus einem vollständigen Werke zu erkennen glaubte; am meisten hat sich die sehr wahrscheinliche Meinung Geltung verschafft, dass wir in unserem Buche den ersten Theil der von Diogenes im Cataloge angeführten *τέχνης ποιητικῆς α΄, β΄* besitzen; bei dieser Unsicherheit haben wir uns nur an das, was vorliegt und immerhin lehrreich genug ist, zu halten.

Am bekanntesten ist die Definition der Tragoedie, cap. 6. *ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας, μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ χωρὶς ἑκάστου τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρώντων καὶ οὐ δι᾽ ἀπαγγελίας, δι᾽ ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.* Alle Herausgeber und Erklärer der Poetik haben bei noch so grosser Abweichung von einander hierin eine Reinigung von Leidenschaften oder Affecten erkannt, und Lessing hat für diese Deutung all das Gewicht seines Wissens und Denkens ein-

*) Münchner gel. Anzeigen 1839 nr. 47—50. Zeitschrift für Alterthumswiss. 1841 nr. 149 seq. Bernhardy Jahrb. der wiss. Kritik 1839 p. 886—912. Düntzer Rettung der arist. Poetik. Lersch Sprachphilosophie II, 257—80. Knebel meletematum arist. specimen I. Walz Heidelb. Jahrb. 1840 nr. 52—3. Tycho Mommsen de Aristotelis poeticae capp. 1—9 contra Ritterum, Kiliae 1842. Eine Vertheidigung seiner Hypothese versuchte Ritter in Jahns Jahrb. Supplementb. VI, 21—34.

gelegt. Dass er in einer Zeit, wo das Studium des Aristoteles ganz verkommen war, den Geist dieses Büchleins zu beschwören suchte und wusste, dass er, einmal damit beschäftigt, den Weg nicht scheute von der Poetik zur Rhetorik, von dieser zur Ethik zu wandern und aus ihnen das zur Erläuterung der Dichtkunst geeignete zu sammeln, kann nicht hoch genug angeschlagen werden; er hat dadurch mehr als andere die Fehler der tragischen Dichter erkannt und die Deutschen von der damals herrschenden Gallomanie befreit.

Göthe ist zuerst (1826 in seiner „Nachlese zur Aristoteles Poetik" 46. Band p. 16—21) der gewöhnlichen Deutung von Reinigung der Leidenschaften, die durch die Tragoedie bewirkt werden soll, entgegengetreten. Der griechischen Sprache wenig mächtig und darum durch Worte und deren Bedeutung nicht im mindesten beengt, blos die Sache beachtend schien es ihm unbegreiflich, dass eine Definition der Tragoedie die Wirkung auf die Zuschauer hervorhebe, das wesentliche aber, was in jedem solchen dramatischen Kunstwerke sich vorfinden müsse, die Verwicklung und Entwicklung der Handlung, die Schürzung und Lösung des Knotens stillschweigend übergehe; auf die im Drama handelnden Personen, nicht auf das zuschauende Publicum seien daher Aristoteles Worte zu beziehen, und er findet jene Schürzung und Lösung des Knotens in folgender Uebersetzung:

> Die Tragoedie ist die Nachahmung einer bedeutenden und abgeschlossenen Handlung, die eine gewisse Ausdehnung hat und in anmuthiger Sprache vorgetragen wird, und zwar in abgesonderten Gestalten, deren jede ihre eigene Rolle spielt, und nicht erzählungsweise von einem Einzelnen; nach einem Verlauf aber von Mitleid und Furcht mit Ausgleichung solcher Leidenschaften ihr Geschäft abschliesst.

Unter Katharsis verstehe Aristoteles die aussöhnende Abrundung und er spreche von der Construction der Tragoedie insofern der Dichter etwas

würdig anziehendes, schau und hörbares abgeschlossen hervorzubringen denkt; wenn die Tragoedie durch einen Verlauf von Mitleid und Furcht erregenden Mitteln durchgegangen, so müsse sie mit Ausgleichung, mit Versöhnung solcher Leidenschaften zuletzt auf dem Theater ihre Arbeit abschliessen; an eine Besserung sei nicht zu denken, das vermöge nicht Musik, nicht Schauspiel, sondern nur Philosophie und Religion; habe der Dichter seine Pflicht erfüllt, einen Knoten bedeutend geknüpft, und würdig gelöst, so werde dasselbe in dem Geiste des Zuschauers vorgehen; die Verwicklung werde ihn verwirren, die Auflösung aufklären, er aber um nichts gebessert nach Hause gehen; er würde vielmehr, wenn er ascetisch aufmerksam genug wäre, sich über sich selbst verwundern, dass er eben so leichtsinnig als hartnäckig, eben so heftig als schwach, eben so liebevoll als liebelos sich wieder in seiner Wohnung finde, wie er hinausgegangen.

So erwünscht und befriedigend die Göthische Version ist, da sie der Definition ein allgemeines, allen Tragoedien zukommendes Merkmal aufdrückt, und wir mit einem male der undankbaren Mühe enthoben sind, in den tragischen Stücken der Alten die Reinigung von Leidenschaften zu suchen, so bedarf es doch für den Sprachkundigen keiner Bemerkung, dass die Worte des Aristoteles nur von dem Zuschauer, nicht von den in der Tragoedie handelnden Personen verstanden werden können, diese Erklärung also sprachlich unmöglich, und damit — so schien es wenigstens — auch der Gedanke entschieden zurückzuweisen sei.

Wenn daher auch der eine oder andere *) vorübergehend diese

*) Wie Adolph Stahr, der wiederholt diese einzige Erklärung Göthes, wodurch ein Fehler so alt als die Philologie gehoben wurde, pries, zuletzt allgem. Litteraturz. Ergänzungsbl. 1840 Aug. nr. 72 S. 574—6 und

Erklärung als ein Muster von Exegese gepriesen hat, so konnte man stillschweigend darüber weggehen, da es bekannt ist, dass allzu eifrigen Verehrern einer grossen Autorität das bischen grammatische Wissen und Gewissen dieser gegenüber sich wenig regt; und sollte es sich rühren, leicht beschwichtigt wird; hatten doch eigentliche Kenner der Sprache, es genüge Bernhardy *) zu nennen, sich vernehmbar genug darüber ausgesprochen. Nachdem aber der Verfasser von Scaligers Leben in einer ausführlichen Abhandlung**) zwar die Göthische Worterklärung als dem Genius der griechischen Sprache entgegen zurückweist, aber den Gedanken des Dichters sowohl aus Aristoteles als den wenigen sonst im Alterthume darauf bezüglichen Angaben als vollberechtigt anerkennt, und jede andere Erklärung als haltlos und dem Geiste des Philosophen zuwider laufend darstellt, lohnt es sich wohl der Mühe, selbst zu prüfen und den Gegenstand einer näheren Untersuchung zu unterwerfen. Bernays sucht auf streng hermeneutischem Wege sprachlich und sachlich den Gedanken des Aristoteles zu entwickeln und weiss dadurch die Zustimmung des Lesers gleichsam zu erzwingen; wer nicht selbst schon vorher darüber nachgedacht hat und ein klares Urtheil sich zu bilden suchte, wird schwerlich der Entwicklung seine Zustimmung versagen

deutsche Jahrbücher 1842 p. 324—7. Wen nicht schon das Wort κάθαρσις aufmerksam machte, den musste, wenn er nicht ganz befangen war, ein gesunder Blick in die Politik von der Unhaltbarkeit dieser vermeintlichen Entdeckung, mit welcher Göthe allein in ahnendem Geiste das richtige und wahre herausfühlte, vollständig überzeugen. Aristoteles kennt δέσις und λύσις recht wohl cap. 18; hätte er an diese gedacht, so wären sie auch in der Definition genannt.

*) Litteraturgesch. II, 687.

**) Grundzüge der verlornen Abhandlung des Aristoteles über die Wirkung der Tragoedie von Jacob Bernays. Aus den Abhandlungen der hist.-phil. Gesellschaft in Breslau I. Band S. 130—202.

können, da hier mit besonderer Gabe klarer und prägnanter Darstellung alles dazu gehörige so geordnet ist, dass diese neue Erklärung nicht etwa als eine mögliche oder wahrscheinliche, sondern als das nothwendige und darum auch nicht zu widerlegende Ergebniss auftritt. Ob es hiebei mehr darauf abgesehen war, dem Aristoteles aufzuhelfen oder Göthe, mag dahin gestellt bleiben; jedenfalls scheint es, dass der Verfasser ohne Göthes Vorgang nicht zu seiner Beweisführung gekommen wäre.

Der Verfasser bemerkt selbst S. 154: „Wer soviel Interesse für die Sache mitbringt, um ihrer Untersuchung zu folgen, hat meistens auch Interesse genug gehabt, um sich schon früher auf eigene Hand eine Ansicht zu bilden; für Fragen wie diese möchte es wenige Beurtheiler geben, die nicht zugleich Partei wären oder Partei genommen hätten; und Richter mit vorgefasster Meinung oder Neigung pflegen selten durch eine blos auf die längst bekannten Data auch noch so regelrecht gebaute Argumentation vorgestimmt zu werden." Es könnte demnach scheinen, dass weil man in einer bereits fertigen und vorgefassten Meinung befangen sei, man andere zu verstehen und zu würdigen nicht fähig sei. Aber jeder redliche Forscher wird gerne seine frühere Ansicht der besseren Belehrung aufopfern; denn der Satz des Philosophen, dass der Wahrheit jedes persönliche Interesse untergeordnet sein müsse*), muss überall als Princip der Forschung gelten; solche neue und unerwartete Belehrungen haben immer etwas reizendes; sie beweisen, dass jeder andere bisher nicht tief genug in den Sinn und Gedanken des Autors eingedrungen ist, und man muss sie entweder annehmen, oder widerlegen; weil man der Sache nicht fremd ist, geht man sicherer, erkennt die Schwierigkeiten, eigene wie anderer Fehler am besten, und kann damit das Verständniss selbst weiter befördern. Ob hiebei Lessing oder

*) Ethic. Nic. 1, 4, von Aristoteles selbst nemlich geht der Satz aus, amicus Plato, amicus Aristoteles, sed magis amica veritas.

Göthe richtiger gesehen und geurtheilt habe, wird um so gleichgültiger sein, als nicht einmal die Frage ist, ob Aristoteles selbst das wahre getroffen und erkannt habe; wir wollen nur wissen, was er gesagt und welche Vorstellung er von der Sache gehabt hat.

In der Definition der Tragoedie bieten, da die übrigen Ausdrücke theils schon aus dem vorhergehenden sicher gestellt sind, theils sofort erklärt werden, nur die Worte δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν Schwierigkeit. Aristoteles hatte auch von diesen die Erläuterung selbst gegeben, und gewiss hier, nicht an einem andern Orte *), aber sie fehlt in unserem Texte, wohl durch die Schuld eines Excerptors, der das ihm missliebige abzuschreiben nicht für gut fand; um so willkommener muss es uns sein, wenn wir jetzt die Grundzüge der verlorenen Abhandlung über die Wirkung der Tragoedie kennen lernen. Da Aristoteles am Schlusse der Politik in seiner Untersuchung über den Gebrauch der Musik von der Katharsis spricht, so haben alle aus dieser Stelle unsere Worte der Poetik zu erklären gesucht; aus ihr hatte auch ich mir längst ohne fremde Beihilfe Sinn und Bedeutung klar zu machen mich bestrebt, und keinen Grund gefunden, von der gangbaren Ansicht weit abzugehen, aus ihr weiss Bernays die Unrichtigkeit der bisherigen Erklärung darzuthun und einen neuen Gedanken aufzustellen.

Man habe vergessen, sagt der Verfasser, wie deutlich Aristoteles selbst Katharsis als einen erst von ihm geprägten aesthetischen Terminus hinstelle; abgesehen von der ganz allgemeinen Bedeutung „Reinigung" die eben wegen ihrer Allgemeinheit nichts aufkläre — diese Reinigung

*) Wie Hartung meint (Lehren der Alten p. 83) etwa früher. Vergl. unsere Abhandl. Denkschr. II p. 229, oder wie Robortelli und andere im zweiten Buche p. 45 ed. Bas.

der Leidenschaften sei nur ein jedem Gebildeten geläufiger und keinem Denkenden deutlicher Prachtausdruck, an dem Aristoteles ganz unschuldig sei — bedeute das Wort κάθαρσις nur zweierlei, entweder eine durch bestimmte priesterliche Ceremonien bewirkte Sühnung der Schuld, eine Lustration, oder eine durch ärztliche erleichternde Mittel bewirkte Hebung oder Linderung der Krankheit; erstere, die Lambinus angenommen habe, sei schon desswegen unpassend, weil priesterliche Sühnung immer eine Schuld voraussetze, und so bleibe nur die zweite medicinische. Die Stelle der Politik halte von der theatralischen Katharsis alles ferne, wodurch das etwa darin liegende moralische Element ein Uebergewicht über das hedonische gewinnen, sittliche Besserung als hauptsächlicher Zweck, Lust und Vergnügen nur als unentbehrliche Mittel erscheinen würde; nicht der moralische, so wenig wie der rein hedonische, sondern ein pathologischer Gesichtspunct sei dort hervorgehoben. Musik ist nach Aristoteles zu mehreren Zwecken anzuwenden, erstens als Theil des Jugendunterrichtes, zweitens als Katharsis, drittens zur Ergötzung, um sich zu erholen und abzuspannen. Leute, die sehr aufgeregter Natur sind und leicht in Verzückung gerathen, ἐνθουσιαστικοί, werden, wenn sie heilige Lieder, die das Gemüth berauschen, auf sich wirken lassen, beruhigt, gleichsam als hätten sie ärztliche Cur und Katharsis erfahren (ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως). Dasselbe muss nun folgerecht auch bei den Mitleidigen und Furchtsamen und überhaupt bei allen stattfinden, die zu einem bestimmten Affect disponirt sind; für alle muss es irgend eine Katharsis geben und sie unter Lustgefühl erleichtert werden können. Für diese sei also solche Musik im Theater anzuwenden, da aber das dortige Publikum zum Theil auch gemein und verschroben sei, so müsse man auch diesem, was ihm gefalle, πρὸς ἀνάπαυσιν, zum besten geben. Hier sei nun das thatsächliche Beispiel der Katharsis der ἐνθουσιαστικοί, aus welchem der Philosoph dann auch für alle übrigen Gemüthsbewegungen die Möglichkeit einer solchen kathartischen Behandlungsweise folge, pathologisch; nur auf eine

Besänftigung und angenehme Beruhigung ihres aufgeregten Zustandes, nicht auf moralische Besserung sei es abgesehen; auch die erklärenden Ausdrücke geben dafür Zeugniss, *ὥςπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως*, gleichsam, also nicht eigentlich, und bei *κάθαρσις* liege eben so eine Metapher zu Grunde, wie bei *ἰατρεία* (S. 139. 142—3. 170). Die fraglichen Worte des Aristoteles sagen also nichts anders aus, als: die Tragoedie bewirkt durch (Erregung von) Mitleid und Furcht die erleichternde Entladung solcher (mitleidigen und furchtsamen) Gemüthaffectionen; und die Forderung seiner Katharsis verlangt von der Tragoedie nichts weiter, als dass sie dem Zuschauer einen Stoff biete, an dem er die Doppelempfindung von Mitleid und Furcht auslassen könne (S. 172). Auch neu aufgefundene Belege aus späteren Autoren, dem Jamblichus de mysteriis I, 11 p. 39 und Proklus Commentare zur platonischen Republik p. 362, welche des Verfassers Belesenheit hervorgesucht hat*), weiss er zu Gunsten dieser seiner Sollicitationstheorie zu wenden, auf dass niemand mehr in Zukunft zweifeln möge, Aristoteles habe nur dieses und nichts anderes gewollt, am wenigsten aber an eine moralische Wirkung der Tragoedie auf den Zuschauer gedacht.

Damit sind wir endlich glücklich wieder, mit Vermeidung aller grammatischen Klippen, in den Göthischen Hafen eingelaufen; was dort objectiv von den handelnden Personen der Bühne ausgesagt ist, dass die Tragoedie nach einem Verlauf von Mitleid und Furcht mit Ausgleichung solcher Leidenschaften ihr Geschäft abschliesse, wird hier auf den Zuschauer übergetragen, — denn von diesem spricht Aristoteles — in dessen Innern Furcht und Mitleid rege gemacht, aber auch wieder auf angenehme Art gestillt wird, so dass er beruhigt und befriedigt nach Hause geht. Der Verfasser sagt selbst S. 173 „diese richtig verstandene Katharsis macht nicht blos zwischen den antiken Dichtern und dem Philosophen jede Conciliation unnöthig, auch zu den Grundanschau-

*) Beide Stellen hat Lobeck im Aglaoph. p. 688—9 angeführt.

ungen Göthes, die doch, wie sich ehrlicherweise nicht leugnen lässt, Gemüther und Köpfe aller echten Söhne unseres Jahrhunderts beherrschen, stellt sich ein erwünschtes Einvernehmen heraus." Dieses alles ist in der Schrift mit solcher exegetischer Strenge und Kenntniss der Sprache, mit einer klaren und lebendigen Anschauung der Verhältnisse so ausführlich, beredt und einnehmend dargestellt, dass einem fast unheimlich zu Muthe wird, wenn er sich der wie es scheint, nun für immer ausgewiesenen Reinigung der Leidenschaften erinnern, oder derselben gar das Wort reden wollte. Anderseits aber wird dem, welcher mit Aristoteles und dem Alterthume einigermassen vertraut ist, dieses Liebäugeln mit moderner Weisheit wenig gefallen, und die überraschende Entdeckung, dass *κάθαρσις* eine Abfindung und Entladung bedeuten solle, muss nothwendig zur Betrachtung der griechischen Quellen, denen dieser Fund entnommen ist, führen. Wir theilen daher die Hauptstelle aus dem Ende der Politik, da auch sonst noch manches andere über sie zu erinnern bleibt, in ihrer ursprünglichen Gestalt vollständig mit.

Ἐπεὶ δὲ τὴν διαίρεσιν ἀποδεχόμεθα τῶν μελῶν ὡς διαιροῦσί τινες τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ, τὰ μὲν ἠθικὰ τὰ δὲ πρακτικὰ τὰ δ' ἐνθουσιαστικὰ τιθέντες, καὶ τῶν ἁρμονιῶν τὴν φύσιν πρὸς ἕκαστα τούτων οἰκείαν ἄλλην πρὸς ἄλλο μέρος τιθέασι, φαμὲν δ' οὐ μιᾶς
5 *ἕνεκεν ὠφελείας τῇ μουσικῇ χρῆσθαι δεῖν, ἀλλὰ καὶ πλειόνων χάριν (καὶ γὰρ παιδείας ἕνεκεν καὶ καθάρσεως — τί δὲ λέγομεν τὴν κάθαρσιν, νῦν μὲν ἁπλῶς, πάλιν δ' ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς ἐροῦμεν σαφέστερον —, τρίτον δὲ πρὸς διαγωγήν, πρὸς ἄνεσίν τε καὶ πρὸς τὴν τῆς συντονίας ἀνάπαυσιν), φανερὸν ὅτι χρηστέον μὲν πάσαις*
10 *ταῖς ἁρμονίαις, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον πάσαις χρηστέον, ἀλλὰ πρὸς μὲν τὴν παιδείαν ταῖς ἠθικωτάταις, πρὸς δὲ ἀκρόασιν ἑτέρων*

---

4 *μέρος*] *μέλος* Tyrwhitt zu unserer Poetik p. 125. was bestechend ist; doch lässt sich *μέρος* halten, mit Beziehung auf die Dreitheilung, es ist *μέρος μελῶν*.

χειρουργούντων καὶ ταῖς πρακτικαῖς καὶ ταῖς ἐνθουσιαστικαῖς. ὃ γὰρ περὶ ἐνίας συμβαίνει πάθος ψυχὰς ἰσχυρῶς, τοῦτο ἐν πάσαις ὑπάρχει, τῷ δὲ ἧττον διαφέρει καὶ τῷ μᾶλλον, οἷον ἔλεος καὶ φόβος, ἔτι δ' ἐνθουσιασμός. καὶ γὰρ ὑπὸ ταύτης τῆς κινήσεως κατακώχιμοί τινές εἰσιν· ἐκ δὲ τῶν ἱερῶν μελῶν ὁρῶμεν τούτους, ὅταν χρήσωνται τοῖς ἐξοργιάζουσι τὴν ψυχὴν μέλεσι, καθισταμένους ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως. ταὐτὸ δὴ τοῦτο ἀναγκαῖον πάσχειν καὶ τοὺς ὅλως παθητικούς, τοὺς δ' ἄλλους καθ' ὅσον ἐπιβάλλει τῶν τοιούτων ἑκάστῳ, καὶ πᾶσι γίγνεσθαί τινα κάθαρσιν καὶ κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ μέλη τὰ καθαρτικὰ παρέχει χαρὰν ἀβλαβῆ τοῖς ἀνθρώποις. διὸ ταῖς μὲν τοιαύταις ἁρμονίαις καὶ τοῖς τοιούτοις μέλεσι θετέον τοὺς τὴν θεατρικὴν μου-

---

19 καὶ τοὺς ὅλως παθητικοὺς] offenbar verschrieben für das bei Aristoteles stets wiederkehrende καὶ ὅλως τοὺς παθητικούς. Die ἐλεήμονες und φοβητικοὶ sind ἰσχυρῶς ἐλεοῦντες, φοβούμενοι, also auch die παθητικοὶ gleichfalls ἰσχυρῶς πάσχοντες.

21 ὁμοίως δὲ καὶ . . . ἀνθρώποις] Die Bedeutung dieser Worte ist mir nicht recht einleuchtend; der Satz wäre ganz gegründet, wenn im vorausgehenden von ἁρμονίαι gesprochen wäre; denn beide ἁρμονίαι und μέλη werden hier immer neben einander gestellt; aber unmittelbar vorher ist von ἱερὰ μέλη, die καθαρτικὰ sind, die Rede. Bernays' Uebersetzung „in gleicher Weise nun wie andere Mittel der Katharsis bereiten auch die Kathartischen Lieder den Menschen eine unschädliche Freude", mischt fremdes ein und ist unrichtig. Vielleicht meint Aristoteles alle μέλη καθαρτικὰ überhaupt, nicht blos die genannten ἱερά, und legt den besondern Nachdruck auf die Worte χαρὰν ἀβλαβῆ.

23 μέλεσι] zu diesem Dativ scheint das geeignete Verbum χρῆσθαι zu fehlen, wie oben gesagt ist ὅτι χρηστέον μὲν πάσαις ταῖς ἁρμονίαις und gleich folgt τοιούτῳ [τινὶ] χρῆσθαι τῷ γένει τῆς μουσικῆς. Doch lässt sich auch ohne dieses noch zur Noth durchkommen; für solche Harmonien und Lieder muss man die Musiker im Theater anstellen, aber es ist nicht in der Sprachweise des Aristoteles. Mit der Variante θεατέον ist nichts anzufangen.

σικὴν μεταχειριζομένους ἀγωνιστάς. ἐπεὶ δ' ὁ θεατὴς διττός, ὁ μὲν
25 *ἐλεύθερος καὶ πεπαιδευμένος, ὁ δὲ φορτικὸς ἐκ βαναύσων καὶ θη-*
τῶν καὶ ἄλλων τοιούτων συγκείμενος, ἀποδοτέον ἀγῶνας καὶ θεω-
ρίας καὶ τοῖς τοιούτοις πρὸς ἀνάπαυσιν. εἰσὶ δ' ὥσπερ αὐτῶν αἱ
ψυχαὶ παρεστραμμέναι τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως, οὕτω καὶ τῶν ἁρμο-
νιῶν παρεκβάσεις εἰσὶ καὶ τῶν μελῶν τὰ σύντονα καὶ παρακεχρωσ-
30 *μένα. ποιεῖ δὲ τὴν ἡδονὴν ἑκάστοις τὸ κατὰ φύσιν οἰκεῖον. διόπερ*
ἀποδοτέον ἐξουσίαν τοῖς ἀγωνιζομένοις πρὸς τὸν θεατὴν τὸν τοιοῦ-
τον τοιούτῳ τινὶ χρῆσθαι τῷ γένει τῆς μουσικῆς.

Betrachtet man diese Stelle für sich, so sagt sie nichts anders, als was alle Interpreten bis jetzt angenommen haben: es gebe dreierlei Harmonien und Lieder, ethische, praktische und enthusiastische; die Musik verfolge mehrere Zwecke, nicht zugleich und auf einmal, sondern nach Umständen, sie sei erstens zur Bildung *παιδεία,* zweitens zur *κάθαρσις,* drittens zur Erheiterung, Ruhe und Erholung. Wenn nun im folgenden die Anwendung davon gegeben wird, so ist der Gegensatz höchst auffallend: für die *παιδεία* muss man die *ἠθικαὶ ἁρμονίαι,* für die *ἀκρόασις* die *πρακτικαὶ* und *ἐνθουσιαστικαὶ* anwenden. Allerdings ist mit dem Unterrichte die Erlernung und Selbstübung nothwendig verbunden, und dessen Gegensatz das Anhören und der Genuss der Musik ohne eigene Anstrengung; aber nach der Eintheilung erwartet man nothwendig: für die *παιδεία* muss man die *ἠθικώταται* anwenden, für die *κάθαρσις* aber die beiden andern, und zwar nicht durch eigene Ausübung der Musik, sondern durch Anhören von Musikstücken, weil diese Gattung von Harmonien und Lieder die Kraft hat, alle die, welche an verschiedenen Affecten, Suchten, *πάθη* — wie *ἔλεος, φόβος, ἐνθουσιασμός,* überhaupt allen *πάθη* — leiden, auf eine angenehme und unschädliche Weise in den gesunden richtigen Normalzustand zurückzuführen. Dieses geschieht durch das Theater; da aber das Publicum daselbst ein gemischtes ist, theils gebildet, theils roh und ungebildet, und

auch dieses seine ihm entsprechende Befriedigung sucht, so muss der Gesetzgeber die musikalischen Vorträge auch für solche *πρὸς ἀνάπαυσιν* einrichten; es sind dieses aber Abarten, *παρεκβάσεις*, die der niedern Stufe dieser Zuhörer entsprechen.

Damit haben wir die dreifache Anwendung der Musik vervollständigt, und man kann wie es scheint, der Aenderung von *ἀκρόασιν* in *κάθαρσιν* kaum entgehen; aber diese würde, so entsprechend sie auch sein mag, uns in einen weit grössern Widerstreit mit dem, was im vorausgehenden Abschnitte gesagt ist, bringen; und hier ist das fünfte Kapitel so belehrend und eingehend, dass es allein schon eine genügende Lösung der hier enthaltenen Aporien gewährt, ein Kapitel, das mir, und ich glaube jedem, der diese Untersuchung mit Aufmerksamkeit gelesen hat, hinreichenden Aufschluss über die Katharsis durch die Musik, und damit auch durch die Tragoedie gegeben hat.

Dort wird zuerst die Frage über die Anwendung der Musik aufgeworfen, wir finden aber eine andere Eintheilung, die mit der unsrigen nicht übereinstimmt; sie ist so wiederholt und bestimmt ausgeprägt, dass sie nicht den mindesten Zweifel lässt, und man sich wundern muss, dass niemand an dieser Abweichung des Aristoteles Anstoss genommen hat.

Gefragt wird, ob man die Musik *παιδιᾶς ἕνεκα καὶ ἀναπαύσεως* betreiben müsse, wie Trinken und Schlafen; oder ob sie eine höhere Bedeutung habe, auf Herz und Gemüth des Menschen wirke, zu seiner sittlichen Vollkommenheit beitrage, indem sie ihn gewöhnt, das sittlich Gute zu erkennen und daran seine Freude zu haben, für die Seele also was für den Körper die Gymnastik sei: *ἢ μᾶλλον οἰητέον πρός ἀρετήν τι τείνειν τὴν μουσικήν, ὡς δυναμένην καθάπερ ἡ γυμναστικὴ τὸ σῶμα ποιόν τι παρασκευάζειν, καὶ τὸ μουσικὴν τὸ ἦθος ποιόν τι*

ποιεῖν, ἐθίζουσαν δύνασθαι χαίρειν ὀρθῶς *) oder endlich, und dieses wäre als ein dritter Zweck zu betrachten, ob sie zur Erheiterung und feineren Lebensart etwas beitrage: *ἤ πρὸς διαγωγήν τι συμβάλλεται καὶ πρὸς φρόνησιν·* **) *καὶ γὰρ τοῦτο τρίτον θετέον τῶν εἰρημένων.*

Diese drei verschiedenen Zwecke, welche man bei der Musik verfolgen kann, werden im folgenden näher geprüft, und damit man ja nicht irre, wird wiederholt darauf aufmerksam gemacht und hingewiesen. Mit dieser gesicherten Eintheilung steht unsere Stelle im entschiedenen Widerspruche; statt der *παιδεία* (*ἀρετή, ἦθος*), *ἀνάπαυσις* (*παιδιά*) und *διαγωγή* (*εὐημερία, συνουσία, φρόνησις, εὐφροσύνη?*) finden wir *παιδεία, κάθαρσις,* und drittens *πρὸς διαγωγὴν πρὸς ἄνεσίν τε καὶ πρὸς τὴν τῆς συντονίας ἀνάπαυσιν* und der Widerspruch ist um so auffallender, als durch das *φαμὲν δ' οὐ μιᾶς ἕνεκεν ὠφελείας τῇ μουσικῇ*

---

*) *χαίρειν ὀρθῶς*] bald nachher 1339 b 1 *χαίρειν τε ὀρθῶς καὶ δύνασθαι κρίνειν, ὥςπερ οἱ Λάκωνες· ἐκεῖνοι γὰρ οὐ μανθάνοντες ὅμως δύνανται κρίνειν ὀρθῶς ὡς φασὶ τὰ χρηστὰ καὶ τὰ μὴ χρηστὰ τῶν μελῶν.* 6 p. 1340 b 36 *διὰ τοῦτο χρὴ νέους μὲν ὄντας χρῆσθαι τοῖς ἔργοις, πρεσβυτέρους δὲ γινομένους τῶν μὲν ἔργων ἀφεῖσθαι, δύνασθαι δὲ τὰ καλὰ κρίνειν καὶ χαίρειν ὀρθῶς διὰ τὴν μάθησιν τὴν γινομένην ἐν τῇ νεότητι.* Man erwartet auch an unserer Stelle den Begriff des *κρίνειν τὰ καλά.*

**) *φρόνησιν* ist schwerlich das richtige Wort; soll die Einsicht, das eben in vorausgehender Note bezeichnete *ὀρθῶς κρίνειν τὰ καλὰ* gemeint sein, was sie nach Aristoteles auch gewährt, so gehört dieses nicht in den dritten, sondern vorher in den zweiten Zweck, der moralischen und geistigen Bildung. Die ähnlichen Stellen beweisen, was Aristoteles wollte, indem er zu *διαγωγῇ* noch einen zweiten näher bezeichnenden Ausdruck fügt. 1339, b, 4 *ὁ δ' αὐτὸς λόγος κἂν εἰ πρὸς εὐημερίαν καὶ διαγωγὴν ἐλευθέριον χρηστέον αὐτῇ.* 22 *διὸ καὶ εἰς τὰς συνουσίας καὶ διαγωγὰς εὐλόγως παραλαμβάνουσιν αὐτὴν ὡς δυναμένην εὐφραίνειν.* Dieses letzte Wort erwartet man auch hier.

χρῆσθαι δεῖν deutlich auf die obige im fünften und sechsten Kapitel gegebene Auseinandersetzung hingewiesen wird. Der Versuch den Aristoteles mit sich selbst in Uebereinstimmung zu bringen, wird daher nicht getadelt werden, es geschieht aber, wenn wir den Satz τρίτον δὲ πρὸς διαγωγὴν hinter den folgenden nach ἀνάπαυσιν stellen, oder noch einfacher nur die Worte τρίτον δὲ vorstellen: καὶ γὰρ παιδείας ἕνεκεν καὶ καθάρσεως . . πρὸς διαγωγὴν, τρίτον δὲ πρὸς ἄνεσίν τε καὶ πρὸς τὴν τῆς συντονίας ἀνάπαυσιν. Jetzt haben wir die obige dreifache Eintheilung, und die κάθαρσις tritt nicht als ein neuer besonderer Zweck auf, sondern steht mit der παιδεία in Zusammenhang und wird aus ihr herausgenommen. Dass aber die κάθαρσις, die hier neu auftritt, sich an die παιδεία anschliesst, und ihre Wirkung eine geistige, moralische, nicht blos eine medicinische, pathologische ist, wird das folgende beweisen.

Es ist durch nichts bewiesen, dass κάθαρσις ein erst von Aristoteles gebildeter (ästhetischer) Kunstausdruck sei; die platonischen Stellen (bei Ast s. v.) geben genügenden Aufschluss. Als Reinigung in der allgemeinen Bedeutung bedeutet das Wort die Aussonderung alles unreinen und ungesunden Stoffes, wie die platonischen Definitionen sagen: κάθαρσις ἀπόκρισις χειρόνων ἀπὸ βελτιόνων, oder im Soph. 227 (149 Bekk) καὶ μὴν καθαρμὸς ἦν τὸ λιπεῖν μὲν θάτερον, ἐκβάλλειν δὲ ὅσον ἂν ᾖ πού τι φλαῦρον. von dem Menschen wird es, abgesehen von der eigentlichen Absonderung, welche die Natur von selbst bewirkt, und wovon Aristoteles oft genug spricht, in Beziehung auf den mehr oder minder krankhaften Zustand des Leibes oder der Seele, wo die Heilung nothwendig wird, gebraucht. Letzteres ist nach der Vorstellung auch des griechischen Volkes gewöhnlich die Folge einer auf sich geladenen Schuld, welche von dem Frevler gebüsst und gesühnt werden muss, wenn nicht alle Umgebung und die Gesammtheit des Volkes darunter leiden soll, wo dann das Orakel zur Auffindung des

Thäters leitet, wie in Oedipus Sage. Auch der Einweihung in die Mysterien liegt ein solcher Gedanke zu Grunde, dort heisst der erste von den fünf Graden *καθαρμὸς* oder *κάθαρσις*. Wie diese religiöse Reinigung den Priestern oder wer sonst dafür als geeignet gehalten wird, anheim fällt, so die körperliche als eine medicinische zunächst den Vertretern dieser Kunst. Beide Arten bezeichnet der platonische Kratylus 405 (48 Bkk.) deutlich als *ἡ κάθαρσις καὶ οἱ καθαρμοὶ καὶ κατὰ τὴν ἰατρικὴν καὶ κατὰ τὴν μαντικήν*, deren Zweck ist *καθαρὸν παρέχειν τὸν ἄνθρωπον καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχήν*, eben so Sophist. 227 (149). Was aber dem Volke die religiöse Katharsis ist, ist dem Philosophen die geistige; in ihrer Anwendung ganz verschieden, treten sie doch in der Idee zusammen, das geistige, das im Menschen lebt, über das sinnliche zu erheben und so der Gottheit näher zu treten; Phaedon 67 (22 Bkk.) *κάθαρσιν δὲ εἶναι ἆρα οὐ τοῦτο ξυμβαίνει τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσαι αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαί τε καὶ ἀθροίζεσθαι καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατὸν καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα μόνην καθ' αὑτὴν ἐκλυομένην ὥσπερ δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος;* daher dort 69 (97) die Kardinaltugenden *σωφροσύνη, δικαιοσύνη, ἀνδρία* und *φρόνησις* als *κάθαρσις* und *καθαρμὸς* bezeichnet werden. Darum ist die höhere Bildung des Geistes, welche das falsche, eingewurzelte Vorurtheile, wegräumt, und zur Einsicht und Erkenntniss des Wahren führt, auch die beste Reinigung, und wenn schon der Eleatische Fremdling im Sophisten 230 (155—6 B.) von seiner Dialektik behauptet, der *ἔλεγχος* sei die *μεγίστη καὶ κυριωτάτη τῶν καθάρσεων*, so gilt bekanntlich dasselbe in noch höherem Grade von der sokratischen inductiven Lehre. Das Wort *κάθαρσις* war also nicht blos auf dem religiösen und medicinischen Gebiete, sondern auch in der Philosophie, wonach es ein besser Werden des Menschen, ein Fortschreiten zur Tugend im antiken Sinne des Wortes *ἀρετή* bedeutet, folglich im moralischen und scientifischen Sinne bereits vor Aristoteles wohl bekannt. Bei den spätern

Platonikern lesen wir von dieser κάθαρσις τῆς ψυχῆς durch Philosophie und Dialektik aus diesen und ähnlichen Stellen Platons oft genug *). Dieses ist zu beachten, weil es zeigt, wie diese κάθαρσις mit der παιδεία zusammenhängt, um Aristoteles Meinung richtig aufzufassen; es ist der Ableitung, wie dem Gebrauche des Wortes entgegen, was Bernays S. 144 als Ergebniss seiner Untersuchung feststellt: „Katharsis sei eine von Körperlichem auf Gemüthliches übertragene Bezeichnung für solche Behandlung eines Beklommenen, welche das ihn beklemmende Element nicht zu verwandlen oder zurückzudrängen sucht, sondern es aufregen, hervortreiben und dadurch Erleichterung des Beklommenen bewirken will."

Aristoteles spricht von der Wirkung der Musik auf den Menschen. Aus Philodemus, der wie zu erwarten ist, von unserm Philosophen nichts weiss, sehen wir, dass die Epikureer diesen Einfluss wie neuere geläugnet haben, während die Stoiker auch hier der peripatetischen Lehre anhängen. Sextus Empiricus πρὸς μουσικοὺς gibt §. 7—18 p. 749 Bkk. ein halb dutzend Gründe der Vertheidiger an, denen im folgenden die Einreden anderer entgegengesetzt werden.

Wenn Aristoteles gewissen Harmonien und Liedern die Kraft beilegt, auf Menschen, die manchen heftigen Affecten, πάθη — in deren richtigen Anwendung ja auch die Tugend besteht — mehr als recht ist, unterworfen sind, wie eine Kur zu wirken, und sie auf den natürlichen gesunden Normalzustand zu bringen, so kann dieses, wenn man denn durchaus medicinische Ausdrücke herüberziehen will, weit mehr dem Gebiete der Therapie als der Pathologie zugetheilt werden. Als besonders werden einige Affecte hervorgehoben, οἷον ἔλεος καὶ φόβος, ἔτι δ' ἐνθουσιασμός, aber andere sind nicht ausgeschlossen, wie

*) Creuzer zu Plotinus de pulcrit. CVII seqq. 276 seq.

wir gleich nachher lesen, *καὶ ὅλως τοὺς παθητικούς*. Solche von *ἐνθουσιασμὸς* leicht hingerissene und erregbare Gemüther werden, sagt Aristoteles, durch heilige Lieder auf das richtige Maas geführt und erlangen dadurch ihre Heilung und Reinigung, *ὅταν χρήσωνται τοῖς ἐξοργιάζουσι**) *τὴν ψυχὴν μέλεσι, καθισταμένους ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως.* wie denn allen Zuhörern dadurch verhältnissmässig immerhin einige Reinigung, *κάθαρσίς τις* zu Theil werde und sie sich angenehm erleichtert fühlen. Weil hier *ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως* verbunden ist, findet Bernays, dass die Katharsis im medicinischen, resp. pathologischen Sinne aufgefasst sei. Aber nachdem oben im Eingange bemerkt ist, auch zur Katharsis müsse die Musik verwendet werden, kann in der Nachweisung und Ausführung nicht gesagt werden, solche Verzückte erlangen durch Musik gleichsam ihre Heilung und Katharsis; es muss heissen: sie erlangen ihre Katharsis, wie eine Heilung, sonst wäre Katharsis das verglichene und zugleich das, womit es verglichen wird, Aristoteles musste ohne Partikel *ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καθάρσεως* schreiben. Göthe erzählt, dass Werthers Leiden in seinem eigenen Innern lange getobt, ihn vielfach bewegt und geängstigt haben, erst als er mit der Darstellung ganz zu Ende war, sei es wie eine Purganz von ihm gegangen, er wieder frei und seiner mächtig geworden — was dessen kräftige Natur ertrug, konnten bekanntlich viele seiner Leser nicht aushalten — Das wäre nun in aristotelischer Sprache *ὥσπερ ἰατρείας τυχὼν (καὶ) καθάρσεως*. Das Gleichniss ist medicinisch, nicht aber der Act, der in ein anderes Gebiet fällt. Eine ähnliche psychische Heilung findet Aristoteles in der richtigen Anwendung der Musik, nur muss man nicht glauben, seine

*) d. h. *ἐνθουσιαστικὴν ποιοῦσι*, wie B. S. 189 richtig nachgewiesen hat; gemeint sind nemlich Olympos Lieder; dieses ist zu bemerken, weil andere, wie Orelli und Schelling, die entgegengesetzte Bedeutung in dem Verbum gefunden haben, „welche die Seele aus der Begeisterung ziehen."

Ansicht sei, einmal diese zu hören genüge, und die momentan errungene Stimmung wirke anhaltend; es ist seine allgemeine Lehre, dass nicht auf einmal, sondern nur allmählig durch Angewöhnung das schädliche entfernt, der richtige geistig gesunde Zustand (in medio virtus) errungen, und dadurch auch zur bleibenden ἕξις werde. Wenn es daher heisst, solche καθαρτικὰ μέλη müsse man im Theater anwenden, aber weil daselbst nicht blos das gebildete, sondern auch das gemeine Publicum zuhört, Handwerker, Lohnarbeiter u. s. w., deren Seelen dem naturgemässen Zustande gewaltsam abgewandt sind, dürfe man auch die diesen gefällige Musik πρὸς ἀνάπαυσιν nicht entziehen, so ist selbstverständlich Aristoteles Meinung nicht, dass man den Gelüsten dieses Pöbels fröhnen und durch stete Wiederholung seinen Zustand noch stärken solle, sondern dass man, da er nicht auf einmal mit Gewalt und wider Willen zu dem zu zwingen ist, wofür er noch keinen Geschmack hat, sich ihm anschmiege, allmählig von dem unlauteren ihn entferne und nach und nach für das bessere zu gewinnen suche. Aristoteles ist mit Plato in der Sache in keinem Widerspruche; nur in der Anwendung der Mittel geht er weit von ihm ab; während der eine gerade aus stürmt und jede Abweichung von der Einfachheit unerbittlich verpönt, will der andere, wohl wissend wie wenig dieser Weg zum Ziele führe, den Menschen nach und nach mit seinem eigenen Willen zu dem führen, was ihm frommt und durch diese allmählige Angewöhnung eine gleich sichere Festigkeit für die Zukunft erwerben. Aus dieser Concession — denn nur als eine solche ist es zu betrachten — wird etwas voreilig geschlossen S. 141, dass „in dieser Ansicht über die Bestimmung des Theaters die gebieterische Aufforderung gegeben sei, nun auch von der theatralischen Katharsis alles fern zu halten, wodurch das etwa darin liegende moralische Element ein Uebergewicht über das hedonische gewinnen, sittliche Besserung als hauptsächlicher Zweck, Lust und Vergnügen nur als unentbehrliche Mittel erscheinen, ihnen nur die Bedeutung zugestanden würde, als Honig um den Rand

des Bechers diejenigen anzulocken, welche den heilsamen Trank in seinem unversüssten Zustande verschmäht hätten."

Könnte aber auch diese Stelle wirklich zu der Ansicht verleiten, Aristoteles habe nur eine angenehme momentane Sollicitation gewollt — und sie ist es, welche den Verfasser zu dieser Ueberzeugung geführt hat — so lehrt das vorausgehende fünfte Kapitel hinreichend, dass dieses nicht die Meinung des Philosophen sei, dass er mehr und höheres wolle. Was dort gegeben ist, steht mit unserem Texte in so enger Verbindung, dass aus ihm allein das volle Verständniss dessen, was Aristoteles beabsichtigte, hervorgeht, p. 1339, b 42: *οὐ μὴν ἀλλὰ ζητητέον μή ποτε τοῦτο μὲν συμβέβηκε, τιμιωτέρα δ' αὐτῆς ἡ φύσις ἐστὶν ἢ κατὰ τὴν εἰρημένην χρείαν, καὶ δεῖ μὴ μόνον τῆς κοινῆς ἡδονῆς μετέχειν ἀπ' αὐτῆς, ἧς ἔχουσι πάντες αἴσθησιν (ἔχει γὰρ ἡ μουσικὴ τὴν ἡδονὴν φυσικήν, διὸ πάσαις ἡλικίαις καὶ πᾶσιν ἤθεσιν ἡ χρῆσις αὐτῆς ἐστι προσφιλής), ἀλλ' ὁρᾶν εἴ πῃ καὶ πρὸς τὸ ἦθος συντείνει καὶ πρὸς τὴν ψυχήν. τοῦτο δ' ἂν εἴη δῆλον, εἰ ποιοί τινες τὰ ἤθη γιγνόμεθα δι' αὐτῆς. ἀλλὰ μὴν ὅτι γιγνόμεθα ποιοί τινες, φανερὸν διὰ πολλῶν μὲν καὶ ἑτέρων, οὐχ ἥκιστα δὲ καὶ διὰ τῶν Ὀλύμπου μελῶν· ταῦτα γὰρ ὁμολογουμένως ποιεῖ τὰς ψυχὰς ἐνθουσιαστικάς, ὁ δ' ἐνθουσιασμὸς τοῦ περὶ τὴν ψυχὴν ἤθους πάθος ἐστίν. ἔτι δὲ ἀκροώμενοι τῶν μιμήσεων γίγνονται πάντες συμπαθεῖς, καὶ χωρὶς τῶν ῥυθμῶν καὶ τῶν μελῶν αὐτῶν. ἐπεὶ δὲ συμβέβηκεν εἶναι τὴν μουσικὴν τῶν ἡδέων, τὴν δ' ἀρετὴν περὶ τὸ χαίρειν ὀρθῶς καὶ φιλεῖν καὶ μισεῖν, δεῖ δῆλον ὅτι μανθάνειν καὶ συνεθίζεσθαι μηδὲν οὕτως ὡς τὸ κρίνειν ὀρθῶς καὶ τὸ χαίρειν τοῖς ἐπιεικέσιν ἤθεσι καὶ ταῖς καλαῖς πράξεσιν· ἔστι δ' ὁμοιώματα μάλιστα παρὰ τὰς ἀληθινὰς φύσεις ἐν τοῖς ῥυθμοῖς καὶ τοῖς μέλεσιν ὀργῆς καὶ πραότητος, ἔτι δ' ἀνδρίας καὶ σωφροσύνης καὶ πάντων τῶν ἐναντίων τούτοις καὶ τῶν ἄλλων ἠθικῶν. δῆλον δὲ ἐκ τῶν ἔργων· μεταβάλλομεν γὰρ τὴν ψυχὴν ἀκροώμενοι τοιούτων. ὁ δ' ἐν τοῖς ὁμοίοις ἐθισμὸς τοῦ λυπεῖσθαι καὶ χαί-*

ρειν ἐγγύς ἐστι τῷ πρὸς τὴν ἀλήθειαν τὸν αὐτὸν ἔχειν τρόπον· οἷον εἴ τις χαίρει τὴν εἰκόνα τινὸς θεώμενος μὴ δι' ἄλλην αἰτίαν ἀλλὰ διὰ τὴν μορφὴν αὐτήν, ἀναγκαῖον τούτῳ καὶ αὐτὴν ἐκείνην τὴν θεωρίαν, οὗ τὴν εἰκόνα θεωρεῖ, ἡδεῖαν εἶναι. In diesen Worten ist deutlich ausgesprochen, nicht nur was die Musik, wenn sie richtig angewendet wird, leisten kann, sondern auch was sie leisten soll; sie kann und soll auf Herz und Gemüth wirken und den Menschen bessern. Die Tugenden sind zwar keine πάθη, aber zur Tugend gehört das ὀρθῶς χαίρειν, φιλεῖν, μισεῖν, kurz die richtige Handhabung aller πάθη, die μετριοπάθεια. Darum ist das erste an sittlich guten Gesinnungen und Handlungen seine Freude zu haben, um da die Tugend nicht im Wissen, sondern im Handeln besteht, diese auch thatsächlich im Leben auszuüben δῆλον ὅτι δεῖ μανθάνειν καὶ συνεθίζεσθαι μηδὲν οὕτως ὡς τὸ κρίνειν καλῶς καὶ τὸ χαίρειν τοῖς ἐπιεικέσιν ἤθεσι καὶ ταῖς καλαῖς πράξεσιν. Die Musik vermag ergreifender und lebendiger als die bildende Kunst naturähnliche Darstellungen der πάθη und ἀρεταὶ zu geben, damit den Menschen in seinem innersten zu wecken und zur Wirklichkeit zu führen; es bedarf nur der Angewöhnung, ὁ δ' ἐν τοῖς ὁμοίοις ἐθισμὸς τοῦ λυπεῖσθαι καὶ χαίρειν ἐγγύς ἐστι τῷ πρὸς τὴν ἀλήθειαν τὸν αὐτὸν ἔχειν τρόπον. Darum ist die Musik richtig angewendet ein so wichtiges Bildungsmittel für die Jugend. Aristoteles konnte mit demselben Rechte sagen, die Musik sei für die Jugend καθάρσεως ἕνεκα, wie er sagt, παιδείας ἕνεκα, aber weil das jugendliche Gemüth noch nicht so sehr von Leidenschaften jeder Art bewegt und erregt ist, wie das der Erwachsenen, so unterscheidet er, verbindet beides und sagt καὶ γὰρ παιδείας ἕνεκεν καὶ καθάρσεως, nicht um mit letzterem etwas ganz anderes anzudeuten, etwa wie διαγωγή und ἀνάπαυσις auseinandergehen, sondern um die Bedeutung des ersteren mehr hervorzuheben und klarer zu bezeichnen. Wenn den Liedern des Olympos hier eine ethische Bedeutung zugeschrieben wird, und sie damit wie es scheint auch als zur παιδεία geeignet bezeichnet werden, unten

aber dieselben als *ἱερὰ μέλη* genannt sind, welche im Menschen eine *κάθαρσις* hervorrufen, so können *παιδεία* und *κάθαρσις* nicht weit auseinander liegende Begriffe sein, sondern müssen nahe treten und einander erläutern und ergänzen.

Es kann als unbezweifelt angenommen werden, dass Aristoteles in der Politik unter Katharsis nicht die Sollicitation und Entladung, sondern etwas mehr versteht, die Herstellung aus einem krankhaften und getrübten Zustande, die geistige Beruhigung, die zur Ausübung der Werke der Tugend dem Menschen unumgänglich erforderlich ist. Wenn Bernays S. 147 sagt, allen Erklärungen, die mit seinem aus der Politik terminologisch gewonnenen Ergebniss sich nicht reimen lassen, müsse der Anspruch auch nur auf Gehör aberkannt werden, so ist dieses eine Verwechslung dessen, was Aristoteles sagt, mit dem, was sein Interpret ihn sagen lässt; gewiss alles was nicht dem, was in der Politik steht, entspricht, sei es noch so grammatisch oder dem Zeitgeiste entsprechend, ist ohne weiteres zurückzuweisen, aber was Bernays gibt, ist nicht Aristoteles Gedanke, sondern nur seine eigene individuelle Ansicht, die dem Zusammenhange des Autors nicht entspricht und auch durch die Sprache nicht begünstigt wird.

Dass *κάθαρσις* in diesem Sinne von der Musik gebraucht, von Aristoteles ausgeht, und nicht ein herkömmlicher von frühern Schulen längst überlieferter technischer Ausdruck ist, lehrt die Darstellung unsers Philosophen. Nach Jamblichus nemlich vit. pyth. §. 110 geht diese Bezeichnung von Pythagoras aus: *ὑπελάμβανε δὲ καὶ τὴν μουσικὴν μεγάλα συμβάλλεσθαι πρὸς ὑγείαν, ἄν τις αὐτῇ χρῆται κατὰ τοὺς προσήκοντας τρόπους· εἰώθει γὰρ οὐ παρέργως τῇ τοιαύτῃ χρῆσθαι καθάρσει· τοῦτο γὰρ δὴ καὶ προσηγόρευε τὴν διὰ τῆς μουσικῆς ἰατρείαν.* und nun folgt die Beschreibung der täglichen Anwendung der Musik in der pythagorischen Schule (vergl. Porphyrius vit. Pyth.

§. 33). Es bedarf für den, der mit diesen Studien vertraut ist, kaum der Bemerkung, dass die neu pythagorische Schule, um ihre Lehre wieder zu beleben, dieses wie so vieles andere aus Aristoteles geholt und auf dessen Kosten ihrem Stifter zugeeignet habe. §. 111 lehrt wenigstens, wie die späteren über diesen Gegenstand urtheilten: *καὶ εἶναί τινα μέλη πρὸς τὰ τῆς ψυχῆς πεποιημένα πάθη, πρός τε ἀθυμίας καὶ δηγμοὺς ἃ δὴ βοηθητικώτατα ἐπενενόητο· καὶ πάλιν αὖ ἕτερα πρός τε τὰς ὀργὰς καὶ πρὸς τοὺς θυμοὺς καὶ πᾶσαν παραλλαγὴν τῆς ψυχῆς. εἶναι δὲ καὶ πρὸς τὰς ἐπιθυμίας ἄλλο γένος μελοποιίας ἐξευρημένον.* vergl. 224.

Dass aber im Alterthum diese aristotelische Lehre der Musik nicht anders verstanden worden, beweist Plutarch sept. sap. conv. c. 13 p. 29 Hutt. *ἔτι δὲ μᾶλλον ἀρχιτέκτων μέμψαιτ' ἂν ἡμᾶς, ἔργον αὐτοῦ μὴ ναῦν μηδ' οἰκίαν ἀποφαίνοντας, ἀλλὰ τρυπῆσαι ξύλα καὶ φυρᾶσαι πηλόν· αἱ δὲ Μοῦσαι καὶ παντάπασιν, εἰ νομίζομεν αὐτῶν ἔργον εἶναι κιθάραν καὶ αὐλούς, ἀλλὰ μὴ τὸ παιδεύειν τὰ ἤθη καὶ παρηγορεῖν τὰ πάθη τῶν χρωμένων μέλεσι καὶ ἁρμονίαις,* wo die Hinweisung auf Aristoteles *παιδεία καὶ κάθαρσις* niemand verkennen wird; und eben so deutlich de musica c. 42 p. 247 *τῷ γὰρ ὄντι τὸ πρῶτον αὐτῆς (τῆς μουσικῆς) καὶ κάλλιστον ἔργον ἡ εἰς τοὺς θεοὺς εὐχάριστός ἐστιν ἀμοιβή· ἑπόμενον δὲ τούτῳ καὶ δεύτερον τὸ τῆς ψυχῆς καθάρσιον καὶ ἐμμελὲς καὶ ἐναρμόνιον σύστημα.* Hier ist von keiner Sollicitation die Rede, sondern die wirklich harmonische, gleichmässige Stimmung der Seele, wie sie unser Philosoph als Grundlage aller Moralität fordert, deutlich genug ausgesprochen. Den Grundgedanken spricht noch Proclus zu Alcib. I, 197 Cr. gelegentlich aus, wo angegeben ist, dass Plato — wie Aristoteles, denn beide Philosophen stimmen hierein vollkommen überein — den Gebrauch der Flöte für die Jugend verwirft: *δεῖ δὲ οὐ πᾶσαν παραδέχεσθαι τὴν μουσικὴν εἰς τὴν παιδείαν, ἀλλ' ὅσον ἐστὶν αὐτῆς ἁπλοῦν, ἔτι τοίνυν τῶν*

μουσικῶν τούτων ὀργάνων τὰ μέν ἐστι καταστατικά, τὰ δὲ κινητικά, τὰ δὲ στάσει προσήκοντα, τὰ δὲ κινήσει. τὰ μὲν οὖν καταστατικὰ πρὸς παιδείαν ἐστὶν ἀνυσιμώτατα, τὸ ἦθος ἡμῶν εἰς τάξιν ἄγοντα καὶ τὸ θορυβῶδες καταστέλλοντα τῆς νεότητος, καὶ τὸ κεκινημένον εἰς ἡσυχότητα καὶ σωφροσύνην περιάγοντα, τὰ δὲ κινητικὰ πρὸς ἐνθουσίας οἰκειότητα. διὰ δὲ καὶ ἐν τοῖς μυστηρίοις καὶ ἐν ταῖς τελεταῖς χρήσιμος ὁ αὐλός· χρῶνται γὰρ αὐτοῦ τῷ κινητικῷ πρὸς τὴν τῆς διανοίας ἔγερσιν ἐπὶ τὸ θεῖον· δεῖ γὰρ τὸ μὲν ἄλογον κοιμίζειν, τὸν δὲ λόγον ἀνακινεῖν. διὸ παιδεύοντες μὲν τοῖς καταστηματικοῖς χρῶνται, τελοῦντες δὲ τοῖς κινητικοῖς· τὸ μὲν γὰρ παιδευόμενον ἄλογόν ἐστι, τὸ δὲ τελούμενον καὶ ἐνθουσιάζον ὁ λόγος, eine Stelle, die auch für das Verständniss der *ἱερὰ μέλη* bei Aristoteles nicht ohne Bedeutung ist.

Was in der Politik von der Musik gesagt ist — *κάθαρσις τῶν παθημάτων* — wird in der Poetik auf die tragische Poesie übergetragen, und gilt von dieser in höherer Potenz, da das lebendige Wort in Darstellung von *ἐλεεινὰ* und *φοβερὰ* nicht blos wie der Ton zum Herzen und Gemüth, sondern auch zum Verstande spricht; darum hat wohl Aristoteles die Ausführung seiner Poetik aufgespart, aber oben schon mit den Worten *ἔτι δὲ ἀκροώμενοι τῶν μιμήσεων γίνονται πάντες συμπαθεῖς καὶ χωρὶς τῶν ῥυθμῶν καὶ τῶν μελῶν αὐτῶν* unverkennbar auf das Theater hingewiesen.

Bernays erwartet von neuen die Acten vermehrenden Beweisurkunden noch mehr, als von der streng hermeneutischen Methode, die er befolgte; er hat in Jamblichus Schrift über die Mysterien eine Stelle beachtet *), welche entschieden aristotelisches Gepräge trägt und in

*) Jamblichus Worte hat schon Bennius (zuerst wie es scheint) 1624 lateinisch in seinem weitläufigen Commentare p. 168 hervorgehoben: das griechische Original wurde erst 1678 gedruckt.

dieses Bereich einschlägt, 1, 11 pag. 39 Parth. Ἔχει δ' ἔτι ταῦτα καὶ ἄλλον λόγον τοιοῦτον. αἱ δυνάμεις τῶν ἀνθρωπίνων παθημάτων τῶν ἐν ἡμῖν πάντῃ μὲν εἰργόμεναι καθίστανται σφοδρότεραι· εἰς ἐνέργειαν δὲ βραχεῖς καὶ ἄχρι τοῦ συμμέτρου προαγόμεναι χαίρουσι μετρίως καὶ ἀποπληροῦνται, καὶ ἐντεῦθεν ἀποκαθαιρόμεναι πειθοῖ καὶ οὐ πρὸς βίαν ἀποπαύονται. διὰ δὴ τοῦτο ἔν τε κωμῳδίᾳ καὶ τραγῳδίᾳ ἀλλότρια πάθη θεωροῦντες ἵσταμεν τὰ οἰκεῖα πάθη καὶ μετριώτερα ἀπεργαζόμεθα καὶ ἀποκαθαίρομεν· ἔν τε τοῖς ἱεροῖς θεάμασί τισι καὶ ἀκούσμασι τῶν αἰσχρῶν ἀπολυόμεθα τῆς ἐπὶ τῶν ἔργων ἀπ' αὐτῶν συμπιπτούσης βλάβης. Die Frage, ob Jamblichus dieses unmittelbar aus der vollständigen Poetik des Aristoteles geschöpft hat, welche die Abhandlung über die κάθαρσις noch in sich schloss, wie Bernays glaubt, oder nur im allgemeinen die über diesen Punct bekannte Lehre des Philosophen erwähnt*), mag als untergeordnet, da sie sich mit Sicherheit nicht entscheiden lässt, dahingestellt bleiben; wichtiger ist der Inhalt selbst, ob nur eine momentane Entladung — wie auch hier ἀποκαθαίρομεν erklärt wird — und eine Sollicitationstheorie gemeint sei. Der Gedanke ist kein anderer, als dass menschliche leidenschaftliche Triebe — es ist von πάθη überhaupt gesprochen — nicht ausgerottet werden können, indem sie bei diesem Bestreben dann nur um so ärger und verderblicher ausbrechen, dass man ihnen aber eben so wenig freien Lauf lassen dürfe, sie vielmehr eingeschränkt, und auf das richtige Maas, die richtige Mitte gebracht werden müssen, wodurch

*) Mit Ausnahme des in den letzten Worten ἔν τε τοῖς ἱεροῖς θεάμασι erwähnten Satzes, an welchem ihm allerdings zu meist gelegen ist; denn das hat Aristoteles wohl nicht gesprochen, und scheint Jamblichus an die Stelle der κάθαρσις durch die ἱερὰ μέλη gesetzt zu haben. Ist dem so, so erkennt man auch hieraus, dass er nicht die aristotelische Abhandlung selbst vor Augen hatte, und nur im allgemeinen den Gedanken daraus anführte.

auch sie als ein λόγου πῃ μετέχον dem λόγον ἔχον unterwürfig werden. Dieses ist aber jedenfalls ein Verbessern eigener Mängel und Schwächen, also ein moralischer, ethischer Process, der dauernd, nicht vorübergehend währen soll, und in der gehörigen Ausübung der ἀρετή, der Folgsamkeit der πάθη unter dem λόγον ἔχον, seinen vollen Abschluss erlangt. Dazu nun wirke auch Tragödie und Komödie, indem wir an fremden Fehlern die eigenen zu meiden uns gewöhnen. Es wäre thöricht von Jamblichus, wenn er hier das verstände, was Bernays will, davon auch nur Erwähnung zu machen, aber es hat Sinn die aristotelische μετριοπάθεια anzuführen, wenn er auch als Neuplatoniker nach dem Vorgange seines Philosophen immer lieber die gänzliche geistige Reinigung von allem sinnlichen, was der Seele durch den Körper anhängt, die ἀπάθεια will. Gebraucht er doch gleich nachher 1, 12 p. 41 die ganze Phrase unverkennbar: εἰ δὴ κάθαρσιν παθῶν καὶ ἀπαλλαγὴν γενέσεως ἕνωσίν τε πρὸς τὴν θείαν ἀρχὴν ἡ διὰ τῶν κλήσεων ἄνοδος παρέχει τοῖς ἱερεῦσι, τί δήποτε πάθη τις αὐτῇ προσάπτει; οὐ γὰρ τοὺς ἀπαθεῖς καὶ καθαροὺς εἰς τὸ παθητὸν καὶ ἀκάθαρτον ἡ τοιαύτη [κλῆσις] κατασπᾷ, τοὐναντίον δὲ τοὺς ἐμπαθεῖς γενομένους ἡμᾶς διὰ τὴν γένεσιν καθαροὺς καὶ ἀτρέπτους ἀπεργάζεται. Gebete und Opfer sagt er p. 37 haben manigfache Bedeutung, ausser an dem was erwähnt ist, auch folgendes, ἔνια δὲ τὸ ἡμῖν χρήσιμον παρασκευάζει ἢ καθαίρει πως καὶ ἀπολύει τὰ ἡμέτερα τῶν ἀνθρώπων πάθη, ἢ ἄλλο τι τῶν συμβαινόντων ἡμῖν δεινῶν ἀποτρέπεται. und bei Stobaeus ecl. phys. 1, 52, 59 p. 1056 H. Πλωτῖνος δὲ καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν Πλατωνικῶν ἀπόθεσιν τῶν παθῶν . . . κάθαρσιν ὑπολαμβάνουσιν.

Also auch nach Jamblichus Meinung ist die κάθαρσις eine wirkliche Reinigung, und wenn er sagt, im Anblicke fremder Leiden und Leidenschaften stillen wir die eigenen, mässigen und reinigen sie, so ist damit nichts anderes ausgesprochen, als was Timokles, wenn auch

mit komischer Laune, doch nicht ohne Ernst und ganz im Geiste und der Anschauung der antiken Welt von der Tragoedie aussagt, Athenaeus VI, 2 p. 223 (tom. III, 502 Mein.). *Τιμοκλῆς δ' ὁ κωμῳδοποιὸς κατὰ πολλὰ χρησίμην εἶναι λέγων τῷ βίῳ τὴν τραγῳδίαν φησὶν ἐν Διονυσιαζούσαις*

Ὦ τᾶν, ἄκουσον ἤν τί σοι μέλλω λέγειν.
ἄνθρωπός ἐστι ζῷον ἐπίπονον φύσει,
καὶ πολλὰ λυπήρ' ὁ βίος ἐν ἑαυτῷ φέρει.
παραψυχὰς οὖν φροντίδων ἀνεύρατο
5 *ταύτας· ὁ γὰρ νοῦς τῶν ἰδίων λήθην λαβὼν*
πρὸς ἀλλοτρίῳ τε ψυχαγωγηθεὶς πάθει,
μεθ' ἡδονῆς ἀπῆλθε παιδευθεὶς ἅμα.
τοὺς γὰρ τραγῳδοὺς πρῶτον, εἰ βούλει, σκόπει,
ὡς ὠφελοῦσι πάντας. ὁ μὲν ὢν γὰρ πένης
10 *πτωχότερον αὑτοῦ καταμαθὼν τὸν Τήλεφον*
γενόμενον ἤδη τὴν πενίαν ῥᾷον φέρει.
ὁ νοσῶν τι μανικὸν Ἀλκμέων' ἐσκέψατο.
ὀφθαλμιᾷ τις, εἰσὶ Φινεῖδαι τυφλοί.
τέθνηκέ τῳ παῖς, ἡ Νιόβη κεκούφικεν.
15 *χωλός τίς ἐστι, τὸν Φιλοκτήτην ὁρᾷ.*
γέρων τις ἀτυχεῖ, κατέμαθεν τὸν Οἰνέα.
ἅπαντα γὰρ τὰ μείζον' ἢ πέπονθέ τις
ἀτυχήματ' ἄλλοις γεγονότ' ἐννοούμενος
τὰς αὐτὸς αὑτοῦ συμφορὰς ἧττον στένει.

Eine zweite Urkunde für unsere Stelle der Poetik hat Bernays aus Proklos Commentare zur platonischen Politik in dessen Abhandlung über die Poesie p. 360—7 entdeckt *), dessen Quelle bis auf Aristoteles

*) Es ist gewiss ein Beweis der umfassenden Belesenheit und Kenntniss des ersten Commentators der Poetik, Robortelli, dass er nicht blos die Verse

hinaufgeht; dort aber ist in der ersten Erwähnung p. 260 nichts anderes ausgesagt, als dass Tragoedie und Komödie die *πάθη* — es ist auch hier nur allgemein gesprochen, und sind nicht einzelne besonders hervorgehoben — zu läutern und auf den Standpunkt zu bringen vermöge, wo von ihnen in Zukunft nichts nachtheiliges zu befürchten sei. Die zweite von den zehn Aporien, die im Sinne der Gegner aufgeworfen und später von Proklos beantwortet werden, hat folgende Form: *δεύτερον, τί δήποτε μάλιστα τὴν τραγῳδίαν καὶ τὴν κωμικὴν οὐ παραδέχεται, καὶ ταῦτα συντελούσας πρὸς ἀφοσίωσιν τῶν παθῶν, ἃ μήτε παντάπασιν ἀποκλίνειν δυνατὸν μήτε ἐμπιμπλάναι πάλιν ἀσφαλές, δεόμενα δέ τινος ἐν καιρῷ κινήσεως, ἣν ἐν ταῖς τούτων ἀκροάσεσιν ἐκπληρουμένην ἀνενοχλήτους ἡμᾶς ἀπ' αὐτῶν ἐν τῷ λοιπῷ χρόνῳ ποιεῖν.* d. h. mit der eigentlichen Bezeichnung *πρὸς κάθαρσιν τῶν παθημάτων*; denn dass *ἀφοσίωσις* ein aristotelisches Kunstwort in dieser Sache sei, wird Herrn Bernays niemand glauben. Aufgenommen wird, nachdem die erste Aporie ihren Abschluss erlangt hat, diese zweite mit Wiederholung des gesagten und namentlicher Verweisung auf Aristoteles, wobei die Zugabe nicht unwichtig ist, dass diese *πάθη*, die dem Menschen sonst schaden, richtig behandelt selbst ein thätiges Werkzeug für seine sittliche Bildung, *παιδεία*, das heisst *ἀρετή*, werden können, dadurch nemlich dass sie dem *λόγον ἔχον* unterworfen sind und folgen. *τὸ δὲ δεύτερον (τοῦτο δ' ἦν, τὸ τὴν τραγῳδίαν ἐκβάλλεσθαι καὶ κωμῳδίαν ἀτόπως, εἴπερ διὰ τούτων δυνατὸν ἐμμέτρως ἀποπιμπλάναι τὰ πάθη καὶ ἀποπλήσαντας ἐνεργὰ πρὸς τὴν παιδείαν ἔχειν, τὸ πεπονηκὸς αὐτῶν θεραπεύσαντας) τοῦτο δ' οὖν πολλὴν καὶ τῷ Ἀρι-*

des Timokles hervorgehoben, sondern auch aus Proklos unerquicklichem Wuste über die Poesie die hierher gehörigen Stellen bereits wörtlich angeführt hat; keiner seiner Nachfolger hat davon Gebrauch gemacht oder auch nur darauf hingewiesen; Bernays (Lobeck?) gebührt das Verdienst zuerst sie wieder aufgefunden zu haben.

στοτέλει παρασχὼν αἰτιάσεως ἀφορμὴν καὶ τοῖς ὑπὲρ τῶν ποιήσεων τούτων ἀγωνισταῖς τῶν πρὸς Πλάτωνα λόγων οὑτωσί πως ἡμεῖς ἑπόμενοι τοῖς ἔμπροσθεν διαλύσομεν. Diese Erwähnung setzt eine weitere Darstellung der Lehre durch Aristoteles voraus, auch wenn Proklos sie nicht vor Augen hatte, und nur im allgemeinen kannte; da ja auch andere wie er selbst sagt, gegen Platon aufgetreten sind, aber es ist nicht wahrscheinlich, was Bernays bemerkt S. 165, dass Aristoteles gewiss in nicht minder derb zustossender Weise den Kampf geführt habe, als z. B. in dem zweiten Buche der Politik gegen die platonische Staatsverfassung. Dort werden die Ansichten der verschiedenen Staatslehrer, welche die Menschheit mit ihrer *ἀρίστη πολιτεία* beglücken wollten, der Reihe nach durchgenommen, unter welchen durch die Eigenthümlichkeit der Vorschläge wie durch die Bedeutung des Namens Platon oben an stand und schon darum ausführliche Berücksichtigung forderte. Aristoteles konnte nach seiner Weise selbst ohne Platon zu nennen, die Lehre der *κάθαρσις τῶν παθημάτων* geben. An Bedeutung stand zu jener Zeit die Rhetorik nicht unter der Poesie, Platon hatte den ganzen Gorgias gegen diese gerichtet; dennoch widerlegt ihn Aristoteles am Eingange der Rhetorik, ohne den Namen zu erwähnen, kurz und bündig. Nicht viel anders mochte er es mit der Poesie machen, jedenfalls ist das Beispiel der Politik unglücklich gewählt. Hat er die Sache von seinem Standpunkte aus in ihrer Bedeutung erfasst und dem Leser überzeugend dargestellt, so kümmert ihn das persönliche, wo es nicht besonders notwendig wird, wenig, es genügen einige Seitenblicke (und an diesen lässt er es allerdings besonders Platon gegenüber oft nicht fehlen), weil die Zeitgenossen in die Fragen eingeweiht waren und wohl wussten, wem damit geantwortet war.

Die Widerlegung des Proklus geht von dem Princip aus, dass die *ἀρετὴ* in dem *ἁπλοῦν*, nicht in der *ποικιλία* liege, und darum die dramatische Poesie, die nur durch diese letztere gedeihe, zu verwerfen sei:

δῆλον οὖν ὅτι καὶ τὴν τραγῳδίαν καὶ τὴν κωμῳδίαν παντοίων οὔσας μιμητικὰς ἠθῶν καὶ μεθ' ἡδονῶν προσπιπτούσας τοῖς ἀκούουσιν διευλαβησόμεθα, μὴ τὸ ἐπαγωγὸν αὐτῶν, εἰς συμπάθειαν τὸ ἀγώγιμον ἑλκύσαν, τὴν τῶν παίδων ζωὴν ἀναπλήσῃ τῶν ἐκ τῆς
5 μιμήσεως κακῶν, καὶ ἀντὶ τῆς πρὸς τὰ πάθη μετρίας ἀφοσιώσεως ἕξιν πονηρὰν ἐντήκωσι ταῖς ψυχαῖς καὶ δυσέκνιπτον, τὸ ἓν καὶ τὸ ἁπλοῦν ἀφανίσασαν, τὰ δ' ἐναντία τούτων ἐκμαξαμένην ἀπὸ τῆς πρὸς τὰ παντοῖα μιμήματα φιλίας· ἐπεὶ καὶ διαφερόντως αἱ ποιήσεις αὗται πρὸς ἐκεῖνο τῆς ψυχῆς ἀποτείνονται τὸ μάλιστα τοῖς
10 πάθεσιν ἐκκείμενον, ἡ μὲν τὸ φιλήδονον ἐρεθίζουσα καὶ εἰς γέλωτας ἀτόπους ἐξάγουσα, ἡ δὲ τὸ φιλόλυπον παιδοτριβοῦσα καὶ εἰς θρήνους ἀγεννεῖς καθέλκουσα, ἑκατέρα δὲ τρέφουσα τὸ παθητικὸν ἡμῶν, καὶ ὅσῳ ἂν μᾶλλον τὸ ἑαυτῆς ἔργον ἀπεργάζηται, τοσούτῳ μᾶλλον. δεῖν μὲν οὖν τὸν πολιτικὸν διαμηχανᾶσθαί τινας τῶν πα-
15 θῶν τούτων ἀπεράσεις καὶ ἡμεῖς φήσομεν, ἀλλ' οὐχ ὥστε τὰς περὶ αὐτὰ προσπαθείας συντείνειν, τοὐναντίον μὲν οὖν ὥστε χαλινοῦν καὶ τὰς κινήσεις αὐτῶν ἐμμελῶς ἀναστέλλειν, ἐκείνας δὲ ἄρα τὰς ποιήσεις πρὸς τῇ ποικιλίᾳ καὶ τὸ ἄμετρον ἐχούσας ἐν ταῖς τῶν παθῶν τούτων προκλήσεσι πολλοῦ δεῖν εἰς ἀφοσίωσιν εἶναι χρησί-
20 μους· αἱ γὰρ ἀφοσιώσεις οὐκ ἐν ὑπερβολαῖς εἰσιν, ἀλλ' ἐν συνεσταλμέναις ἐνεργείαις, σμικρὰν ὁμοιότητα πρὸς ἐκεῖνα ἐχούσαις ὧν εἰσιν ἀφοσιώσεις.

Man darf von einem Neuplatoniker nicht erwarten, dass er, was ein Aristoteles lehrt, würdigt oder vielleicht auch nur vollständig anführt; denn das *αὐτὸς ἔφα*, das jurare in verba magistri ist gerade den philosophischen Sekten charakteristisch und damit ein tieferes Eingehen in die Ansichten einer andern Schule von vorne herein ausgeschlossen.

---

6 Die Verbesserungen des Textes sind von Bernays; die Vulgata giebt 6 δυσέκνιπτον, 10 εἰς γελοίας ἀτόπους. 14 δεῖ. 18 τῆς ποικιλίας.

Aber man sollte doch denken, er würde, wenn er Aristoteles Abhandlung wirklich vor Augen gehabt hätte, mehreres und besseres daraus vorgebracht haben; er weiss von diesem keine erklärende Angabe und wie dieser seine Behauptung motivirte, anzuführen; wir lesen nichts, als dass die πάθη durch das Theater nicht, wie Aristoteles behauptet, eingeschränkt, sondern wie Platon angibt, maaslos gesteigert werden und dadurch demoralisirend auf den Charakter des Menschen wirken.

Aristotelisches wird man also in der ganzen Darstellung ausser dem Satze ἐνεργὰ πρὸς τὴν παιδείαν ἔχειν nicht finden; die Worte ἀπέρασις und ἀφοσίωσις dafür zu halten, ist durch nichts bezeugt; es sind Ausdrücke, die spätern philosophischen Secten geläufig sind, auch helfen und belehren sie uns nicht, da wir den ächten Ausdruck κάθαρσις aus Aristoteles selbst kennen, dieser aber nicht zu wechseln pflegt, wenn er einmal das geeignete Wort gefunden hat. Aber auch aus dieser gehaltlosen Erklärung des Proklos sieht man, dass es nicht auf eine blosse Abfindung der Affecte abgesehen war, sondern es galt diese ἐνεργὰ πρὸς παιδείαν ἔχειν, dem λόγον ἔχον zu gehorsamen, damit sie nicht den Menschen überwältigen und ihn auf vernunftwidrige Abwege führen, was sich freilich für jeden, der die peripatetische Lehre kennt, von selbst versteht.

So oft auch κάθαρσις von den spätern gebraucht wird, nirgends ist eine Spur von der Bedeutung nachzuweisen, die Bernays in derselben findet; immer bezeichnet sie bei den Philosophen jene Läuterung und Reinigung, welche das geistige von dem sinnlichen in grösserm oder geringerm Grade, was natürlich vielfach geschehen kann, absondert und frei macht, dieses jenem unterwirft. Hierokles beginnt mit ihr seinen Commentar zu den goldenen Sprüchen und spricht am Ende weitläufig darüber p. 163—80 Gaisf., wo es an ähnlichen Ausdrücken nicht fehlt, z. B. τῇ ἐπιθυμητικῇ προσπαθείας κάθαρσιν εἰσηγούμενος p. 173. καθα-

ρεῦσαι δεῖ καὶ τοῦτο καὶ τῆς πρὸς αὐτὸ συμπαθείας ἀπαλλαγῆναι.
Beachtenswerth ist von diesen spätern nur Olympiodorus zum Alcib.,
aus dem wir lernen, dass über aristotelische κάθαρσις bei den spätern
eine besondere Ansicht (aber nicht im Sinne von Bernays) im Umlauf
gewesen und von den Stoikern angenommen worden, die nicht zu
unserer nähern Kenntniss gekommen ist. p. 6 Cr. heisst es, die platonische Philosophie habe das richtige Verfahren, indem sie die Begriffe
dem Menschen klar entwickle und dadurch ihn zum Bewusstsein führe,
dass er das wahre von dem falschen und eitlen unterscheide und sich
von letztem lossage; nicht so Hippokrates, Aristoteles, die Pythagoreer,

> τοιαύτη γὰρ ἡ Πλάτωνος φιλοσοφία πολλὴν ὑπερβολὴν ἔχουσα πρὸς τὰς ἄλλας· ἐοίκασι γὰρ οἱ Σωκρατικοὶ νουθετήσεις καθαρσίοις ἀλύποις καὶ φαρμάκοις μέλιτι δεδευμένοις· οὐ γὰρ διὰ τῶν ἐναντίων ἐπανορθοῦται τὰς ψυχάς, ὥςπερ Ἱπποκράτης κελεύει τὰ σώματα λέγων τὰ ἐναντία τῶν ἐναντίων ἰάματα, οὐδ' ὥσπερ Ἀριστοτέλης παρακελεύεται τὸν θυμὸν τῇ ἐπιθυμίᾳ παύειν, τὴν δὲ ἐπιθυμίαν τῷ θυμῷ, τουτέστι τοῖς ἐναντίοις, οὐδ' ὡς οἱ Πυθαγόρειοι διὰ τῆς ἀπογεύσεως τῶν παθῶν καὶ τὸ λεγόμενον ἄκρῳ δακτύλῳ· τὸν γὰρ τοῖς πάθεσι φλεγμαίνοντα οὐκ ἄν τις ἰάσαιτο φασὶ μὴ σμικρὸν αὐτοῖς ἐνδούς . . . ὁ οὖν Σωκράτης οὐχ οὕτως ἐπανορθοῦται τὰς ψυχάς, ὥσπερ οἱ προειρημένοι, ἀλλὰ διὰ τῶν ὁμοίων μᾶλλον, εἰ μὲν τίς ἐστιν ἐρωτικὸς λέγων, μάθε τίς ὁ τῶν καλῶν ἔρως. εἰ δέ τις φιλοχρήματος, φησί, μάθε τί τὸ αὔταρκες. εἰ δὲ φιλήδονος, τίς ἡ ἀληθῶς ῥᾳστώνη, ἣν καὶ θεοῖς ὁ ποιητὴς ἀνατίθησι λέγων θεοὶ ῥεῖα ζώοντες.

in den erhaltenen Schriften des Aristoteles erinnere ich mich diese Lehre
oder Anwendung nicht gelesen zu haben, und doch sollte man in der
Ethik — den drei Ethikern — darüber zunächst Aufschluss erwarten.
Dass aber dieses eine κάθαρσις war und wahrscheinlich auch von

Aristoteles selbst so genannt wurde, geht aus einer Wiederholung dieses Gedankens bei Olympiodorus p. 54 hervor, die auch zugleich noch anderes angibt, was die erste Stelle nicht hat: *Δεύτερον ἀποροῦμεν, διὰ τί τοιαύταις ἐλπίσιν ὑποτύφεσθαι ποιεῖ τὸν νέον ὁ Σωκράτης, δύναμιν ἀπαγγελλόμενος αὐτῷ περιποιῆσαι. λέγομεν, ὅτι καθάπερ οἱ ἰατροὶ οὐκ ἐπιτίθενται τοῖς νοσοποιοῖς αἰτίοις, πρὶν αὐτὰ πιθασσεύσωσιν. διὸ καλῶς εἴρηται τῷ Ἱπποκράτει πέπονα φαρμακεύειν καὶ κινεῖν, μὴ ὠμά, μηδὲ ἐν ἀρχῇσιν. Οὕτω καὶ ὁ Σωκράτης πρότερον πιθασσεύει τὰ πάθη, εἶθ' οὕτως ἐκκόπτει αὐτὰ πυρὶ καὶ σιδήρῳ, τὸ δὴ λεγόμενον. Ἰστέον γάρ, ὅτι, καθάπερ καὶ ἐν ἀρχῇ εἴρηται, τρεῖς εἰσι τρόποι καθάρσεως, Πυθαγορικός, Σωκρατικός, Περιπατητικός, ἤτοι Στωϊκός· καὶ ὁ μὲν Στωϊκὸς διὰ τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία ἰᾶται, τῷ μὲν θυμῷ τὴν ἐπιθυμίαν* (scrib. *τὸν μὲν θυμὸν τῇ ἐπιθυμίᾳ*) *ἐπάγων, καὶ οὕτω μαλάσσων αὐτήν, τὴν δὲ ἐπιθυμίαν τῷ θυμῷ, καὶ οὕτω ῥωννύων αὐτήν* (scrib. *αὐτὸν*) *καὶ ἀνάγων πρὸς τὸ ἀνδρικώτερον, δίκην τῶν κεκαμμένων ῥάβδων, ἃς οἱ θέλοντες εὐθῦναι πρὸς τὸ ἐναντίον περιλυγίζουσιν, ἵνα ἐκ τῆς εἰς τὸ ἐναντίον περιφορᾶς τὸ σύμμετρον ἀναφανῇ· οὕτω καὶ ἐπὶ ψυχῆς ἐκ τοῦ τοιούτου τρόπου ἁρμονίαν ἐμποιεῖν ἐπετήδευον. Ὁ δὲ Πυθαγορικός ἐστιν ὁ μικρὸν κελεύων ἐνδιδόναι τοῖς πάθεσι, καὶ ὥσπερ ἄκρῳ δακτύλῳ αὐτῶν ἀπογεύεσθαι, ὅ φασιν οἱ ἰατροί, σμικρῷ ἔλαττον. ἔλεγον γάρ, ὅτι οἱ φλεγμαίνοντες πάθει τινί, εἰ μὴ κατ' αὐτὸ ἐνεργήσωσιν, οὐ πρότερον αὐτοῦ ἀφίστασθαι· οὕτω γὰρ ἐπὶ τοῦ Πανδάρου πεποίηκεν ἡ Ἀθηνᾶ, θέλοντος ἐπιορκῆσαι, ἐνδέδωκεν αὐτῷ. διὸ καὶ τελευταῖον τῇ γλώσσῃ πεποίηται κολαζόμενος, εἰς τὴν γενομένην ὄργανον αὐτῷ τῆς ἐπιορκίας. ὁ δὲ Σωκρατικὸς τρόπος τῆς καθάρσεως ἀπὸ τῶν ὁμοίων ἐπὶ τὰ ὅμοια μετάγει· εἰ μέν τίς ἐστι φιλοχρήματος λέγων, μάθε, τίς ἡ ὄντως αὐτάρκεια. εἰ δὲ φιλήδονος, τίς ἡ θεία ῥαστώνη, καὶ ἁπλῶς ὅσα προείρηται. κρείττων δὲ ὁ τοιοῦτος τρόπος τῶν ἄλλων. ὁ μὲν γὰρ κακῷ τὸ κακὸν ἰᾶται, εἴγε πάθος πάθει· ὁ δὲ οὐκ ἐᾷ τὴν*

ψυχὴν ἀκηλίδωτον διὰ τῆς ἐπαφῆς τῶν παθῶν. werden hier drei Arten von κάθαρσις genannt, in welchen jeder den ethischen, aber nicht den pathologischen Standpunkt erkennen muss, so werden an einer dritten Stelle p. 145 diese mit zwei neuen vermehrt und demnach fünf aufgezählt: Πέντε δὲ ὄντων τρόπων καθάρσεως οἱ πέντε παραδέδονται ἐν τῷ παρόντι διαλόγῳ ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος. Ἔστι γὰρ καθαρθῆναι καὶ διὰ τοῦ ἀποφυγεῖν εἰς τεμένη, ἢ εἰς διδασκάλους, ἢ διὰ τοῦ αὐχμ- λεῖσθαι ἐντυγχάνοντα βιβλίοις· τοῦτον δὲ τὸν τρόπον παραδέδωκεν, ἡνίκα ἔλεγεν: ἀλλ', ὦ μακάριε, πειθόμενος ἐμοί γε καὶ τῷ ἐν Δελφοῖς γράμματι, γνῶθι σαυτόν. Δεύτερος δὲ ἐπιπλήξεως, ὃν παραδέδωκεν, ἡνίκα καταδρομῇ ἐχρῆτο, ἐλέγχων αὐτοῦ καὶ τὸ γνωστικὸν διὰ τῆς διπλῆς ἀμαθίας, καὶ τὸ ζωτικὸν ἐκτραγῳδῶν καὶ τὰ ἑπόμενα τῇ διπλῇ ἀμαθίᾳ ἐστίν. Τρίτος ὁ πυθαγόριος, ὃς καὶ σφαλερὸς, ἄκρῳ δακτύλῳ ποιῶν ἀπογεύεσθαι τῶν παθῶν, ᾧ καὶ οἱ ἰατροὶ χρῶνται, τὸ σμικρῷ χεῖρον παραλαμβάνοντες· καὶ τοῦτο δὲ παραδέδωκεν ἐνταῦθα λέγων ὅτι ἔχεις τι ἐπιτήδειον πρὸς τὸ ἄρχειν τῆς πόλεως, τὸ φύσει ἡγεμονι- κὸν, εἰ βουληθείης τοῦτο διὰ παιδίας ἐπικοσμῆσαι· διὰ τούτων γὰρ ὕψωσε τὸ φιλότιμον αὐτοῦ. Τέταρτος ὁ Ἀριστοτελικὸς ὁ κακῷ τὸ κακὸν ἰώμενος καὶ τῇ διαμάχῃ τῶν ἐναντίων εἰς συμμε- τρίαν ἄγων. καὶ τοῦτον δὲ ἐνταῦθα παραδέδωκε, ποτὲ μὲν διὰ τοῦ ἐγκλιτικοῦ καταβάλλων αὐτὸν, καὶ οὕτως αὐτὸν ἀπογεννῆσαι ποιῶν τὸν ὁρισμὸν τῆς πολιτικῆς ἐπιστήμης. Πέμπτος, ὁ καὶ ἀνυσιμώτατος, ὁ Σωκρατικὸς, ὅτι τοῦ ὁμοίου μεταβάσει χρώμενος· καὶ τούτῳ δὲ χρῆται ἐνταῦθα, λέγων δυνάμεως ἐρᾷς; μάθε, τίς ἡ ὄντως δύναμις, ἥτις ἀναφαίρετός ἐστιν ὑπὸ τυράννου· ἡδονῆς ἐρᾷς; μάθε, τίς ἡ ὄν- τως ῥᾳστώνη, ἥτις καὶ παρὰ θεοῖς θεωρεῖται. Das κακὸν κακῷ; πάθος πάθει ἰᾶσθαι kann allerdings auf die κάθαρσις τῶν παθημά- των durch die Tragoedie führen, und wäre blos diese dritte Stelle des Olympiodorus erhalten, so würde ich kein Bedenken tragen, die voll- ständige Poetik als die Quelle dieser Ueberlieferung anzusehen; das ist nicht minder ein homoeopathisches Verfahren, als es hier der sokrati-

schen Methode zugeschrieben wird; aber das übrige, die Verbindung von θυμός und ἐπιθυμία, die Erwähnung der Stoiker scheint nicht auf die Abhandlung in der Poetik, sondern auf andere uns nicht erhaltene Untersuchungen hinzuweisen; immerhin aber belehren auch diese Stellen, dass es keinem der Alten je eingefallen ist, dem Worte κάθαρσις eine Bedeutung zu geben, die ihm in der neuesten Zeit aufgedrungen wird.

Wer sich mit griechischer Philosophie etwas eindringend beschäftigt hat, weiss, dass eine besondere Schwierigkeit des Verständnisses dadurch entsteht, dass die Begriffe, die vielen Wörtern untergelegt werden, nicht strenge und fest fixirt sind; oft ist dasselbe Wort bei dem einen Philosophen in einer ganz andern Bedeutung genommen, als es ein anderer auffasst, oft wechselt diese auch bei demselben. Niemand hat von den Alten mehr darauf geachtet als Aristoteles; mit diesen πολλαχῶς λεγόμενα weiss er oft sophistisch genug seinen Gegner in die Enge zu treiben, sich aber überall einen gesicherten Ausweg zu bahnen. Eine andere Schwierigkeit liegt darin, dass viele philosophische Ausdrücke der Alten besonders abstracten Inhaltes schwer zu deuten sind; haben ja schon die Römer in ihren Uebersetzungen darüber Klage geführt, und doch waren sie den Griechen so nahe gestellt, verwandt, theilweise mit ihnen selbst verschmolzen. Aber die Vorstellungen und Anschauungen unserer Zeit entsprechen denen der antiken Welt wenig, sie haben sich im Laufe der vielen Jahrhunderte so vielfach geändert, dass sich mit ähnlichen oder denselben Wörtern andere Begriffe verbinden; ἀρετή, σωφροσύνη, ψυχή, λόγος, ἀριθμός u. v. a. entsprechen nicht dem, was die deutschen Wörter, die man an deren Stelle setzt, aussagen; man muss addiren und subtrahiren, bis man die rechte Begrenzung des Inhaltes gefunden hat, und läuft daher nicht selten Gefahr, den Gedanken der Griechen schief und damit oft gar nicht zu verstehen. Wollte man es versuchen, neue passendere Wörter zu schmieden, etwa Heilsinnigkeit für σωφροσύνη, Gefüge für ἀριθμός, so

wird es nur selten gelingen, und werden diese sich schwerlich einer allgemeinen Anerkennung erfreuen. Anders ist es, wenn unsere reiche alte Sprache zu Hilfe kommt. *Istigkeit* hat Tauler schwerlich erfunden, und wenn auch, es bezeichnet die *οὐσία* viel treffender als *Wesenheit*.

Zu diesen Wörtern nun, die einer falschen oder schiefen Deutung unterliegen, gehört jedenfalls das griechische *κάθαρσις* nicht; dieses ist ein Wort, das durch den Inhalt dessen, was das deutsche *Reinigung* aussagt, um einen geometrischen Ausdruck auf die Sprache anzuwenden, vollkommen gedeckt wird, und wir wären glücklich, wenn wir überall so sicher wie hier führen. Nicht so ist es mit *πάθος* und *πάθημα*, decken sich auch die Verbalbegriffe *παθεῖν* und *leiden*, so gehen die Substantiva schon bedeutend auseinander. Der Grieche bezeichnet alles dem Leid oder Freud folgt, mit *πάθος*, bei uns wird niemand *πραότης, φιλία, αἰσχύνη, χάρις, ἔλεος, φόβος, νέμεσις* u. a. *Leidenschaften* nennen; das deutsche Wort hat eine viel engere Bedeutung; man muss ihm also gegen den Sprachgebrauch einen weitern Umfang geben. Will man das nicht, weil Missverständnisse nahe liegen, so hat man ein neues Wort zu suchen, oder sich mit dem lateinischen Ausdrucke *Affect* zu begnügen. Ob *πάθος* und *πάθημα* von Aristoteles selbst wieder wenigstens mit einer fühlbaren Verschiedenheit gebraucht sind, ist sehr die Frage. Den Beweiss, dass *πάθος* nur den unerwartet ausbrechenden und vorübergehenden *Zustand*, den Affect eines *πάσχων*, *πάθημα* aber den inhaerirenden anhaltenden Zustand eines *παθητικός*, die Affection, bezeichne und an unserer Stelle, wo Definition eine genaue Begrenzung erwarten lasse (S. 149: 194—6), nur letzteres zulässig sei, finde ich nicht begründet. Hätten wir ein Lexicon Aristotelicum, das den gesammten Sprachgebrauch des Philosophen übersichtlich darbietet, ein Mangel, der sich überall fühlbar macht, so würde man bald sehen, dass *πάθημα* ein von ihm selten, gewöhnlich in der Genetivform der Mehrheit, meist wohl ohne allen Unterschied von *πάθος* gebrauchtes

Wort sei. Wie oft erscheint πάθος in der Rhetorik, während nur ein einziges mal 2, 22 (1396, b 33) περὶ τῶν ἠθῶν καὶ παθημάτων καὶ ἕξεων vorkommt? und doch ist ihm ἤθη καὶ πάθη oder (2, 12) κατὰ τὰ πάθη καὶ τὰς ἕξεις ein geläufiger Ausdruck. Nicht viel anders als in der Rhetorik, zeigt sich das Verhältniss auch in den übrigen Schriften. Man vergleiche ausser den Stellen bei Bernays S. 194—6 Poet. c. 24. Metaph. 4, 14. ἀρετὴ καὶ κακία τῶν παθημάτων μέρος τι, während gerade πάθη vorausgeht. περὶ ζῴων γενέσεως V, 1 περὶ δὲ παθημάτων . . λέγω δὲ τὰ τοιαῦτα παθήματα. 5, 3 (782, 19) erscheint unsere Formel der Poetik τῶν τοιούτων παθημάτων. de coelo 4, 3 (310, 20) τῶν συμβαινόντων περὶ αὐτὰ παθημάτων. περὶ αἰσθ. 6 (445, b 4) τὰ παθήματα τὰ αἰσθητά. Pol. 1, 5 (1254 b 24) παθήμασι ὑπηρετεῖ. Häufiger erscheint das Wort in den nicht aristotelischen Schriften, der Physiognomik (viermal in den ersten zwei Kapiteln), den Eudemien 2, 2.*) 3 (1221 b, 10) αὐτῶν δὲ τῶν παθημάτων. 2, 4

---

*) Diese Stelle p. 1220 b, 5 die auch Bernays anführt, beweist so gut wie alle andern, dass zwischen πάθη und παθήματα nicht der mindeste Unterschied ist, aber sie ist, wie die ganze eudemische Ethik sehr verschrieben und nicht so leicht aus sich zu bessern. διὸ ἔστω ἦθος τοῦτο τῆς ψυχῆς κατὰ ἐπιτακτικὸν λόγον, δυναμένη δ' ἀκολουθεῖν τῷ λόγῳ ποιότης. λεκτέον δὴ κατὰ τί τῆς ψυχῆς ποῖ' ἄττα ἤθη. ἔσται δὲ κατά τε τὰς δυνάμεις τῶν παθημάτων, καθ' ἃς ὡς παθητικοὶ λέγονται, καὶ κατὰ τὰς ἕξεις, καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ταῦτα λέγονται τῷ πάσχειν πως ἢ ἀπαθεῖς εἶναι. μετὰ ταῦτα ἡ διαίρεσις ἐν τοῖς ἀπηλλαγμένοις τῶν παθημάτων καὶ τῶν δυνάμεων καὶ τῶν ἕξεων λέγω δὲ πάθη μὲν κτλ. Die hier gegebene Definition von ἦθος steht bei Stobaeus ecl. eth. p. 34 seq. und wird dort sonderbarerweise den Platonikern zugeschrieben ψυχῆς τοῦ ἀλόγου μέρους ποιότης κατ' ἐπιτακτικὸν λόγον δυναμένη τῷ λογικῷ ἐπακολουθεῖν, woraus man an unserer Stelle wenigstens δὲ streichen kann. Im folgenden erwartet man ποῖα τὰ ἤθη, denn der Artikel kann nicht fehlen, aber die Frage ist: worin aber sind die ἤθη eine ποιότης ψυχῆς? und die Antwort muss sein, in den πάθη,

(1221, b, 36) *δῆλον δὲ τοῦτο ἐκ τῶν διαιρέσεων τῶν περὶ τὰ πάθη καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τὰς ἕξεις· αἱ μὲν γὰρ δυνάμεις καὶ αἱ ἕξεις τῶν παθημάτων, τὰ δὲ πάθη λύπῃ καὶ ἡδονῇ διώρισται.* 2, 10 (1226, b. 37) *τῶν παθημάτων.* 3, 1 (1228 b 36) *ὑπὸ τῶν κοινῶν παθημάτων.* 3, 7 (1234, 26) *ἐν ταῖς τῶν παθημάτων διαιρέσεσιν· ἕκαστον γὰρ αὐτῶν πάθος τί ἐστιν. περὶ ζῴων κινήσεως* 8 (702, 2) *τοῦτο δὲ δῆλον ἐκ τῶν παθημάτων.* 11 (703 b, 19) *τὰ ποιητικὰ τῶν παθημάτων.* So viel, um nebenbei einzusehen, dass es nicht Zufall

---

δυνάμεις und *ἕξεις*. also wird die Aenderung *κατὰ τί τῆς ψυχῆς ποιότης τὰ ἤθη* unerlässlich, und die Angabe von dem ersten, den *πάθη*, ist offenbar ausgefallen. Dieses ist aus den Nikomachien und Magn. Mor. deutlich. Betrachtet man die Stelle für sich, so möchte die Ergänzung nicht für unwahrscheinlich gelten *ἔστι δὲ κατά τε [τὰ πάθη, καθ' ἃ παθητικοὶ λεγόμεθα, καὶ κατὰ] τὰς δυνάμεις τῶν παθημάτων, καθ' ἃς ὡς παθητικοὶ λεγόμεθα, καὶ κατὰ τὰς ἕξεις, καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ταῦτα λεγόμεθα τῷ πάσχειν [ἔχειν] πως ἢ ἀπαθεῖς εἶναι.* Es würde das Verhältniss von *πάθη* und *δυνάμεις τῶν παθημάτων* nicht schlecht durch *παθητικοὶ* und *ὡς παθητικοὶ* ausgedrückt werden, aber die Nikomachien 2, 4 und Magn. Mor. 1, 7 (*δυνάμεις δὲ καθ' ἃς παθητικοὶ τούτων λεγόμεθα*) sind dagegen, und so wird wohl nichts dort gestanden haben als *τὰ πάθη, οἷς ἕπεται ἡδονὴ ἢ λύπη*, was unten wiederkehrt. Bald nachher deutet *πως* klar auf den Ausfall des Verbum *ἔχειν* nach *πάσχειν*, es ist nemlich *εὖ* oder *κακῶς*. Die grösste Schwierigkeit aber liegt in *ἀπηλλαγμέναις*, wofür Bernays *ἐν τοῖς ἐπηλλαγμένοις τῶν παθηματικῶν δυνάμεων* schreibt und die wechselnden Nuancen der affectionalen Eigenschaften (?) versteht. Aber diese Aenderung geht jedenfalls weit von Aristoteles Gedanken ab, welchem die Verschiedenheit der *παθητικαὶ δυνάμεις* (und *ἕξεις*) unter sich unmöglich ein Grund zu einer neuen *διαίρεσις* sein kann; auch wird dadurch die Dreitheilung, die nothwendig ist, aufgehoben. In diesem verdorbenen Worte liegt etwas ganz anders verborgen; die Handschriften haben *ἀπηλλαγμένοις*; Bekker hat das seinige aus P *ἀπηλλαγμένοις* in den Text gesetzt.

sei, wenn gerade der Genetiv-Plural παθημάτων vorherrschend im Gebrauche ist. Aerzte sollte man denken, hätten zumeist eine Nuance der Bedeutung hervorgehoben, aber Galenus bemerkt ausdrücklich, πάθος und πάθημα sei so wenig verschieden, wie νόσος und νόσημα, ἀρρωστία und ἀρρώστημα. meth. med. 2 p. 32 (X, 91 Kühn) διοίσει δὲ οὐδὲν ἢ νόσον ἢ νόσημα λέγειν, ὥσπερ οὐδὲ πάθος καὶ πάθημα . . ὡς οὐδὲν διαφέρει λέγειν ἀρρωστίαν ἢ ἀρρώστημα. Sprachlich unterscheiden sich solche abgeleitete Wörter von der einfachen Grundform bekanntlich dadurch, dass diese das allgemeine und abstracte, jene aber das besondere und concrete hervorheben, ein Unterschied der — freilich dem was Bernays sagt, fast entgegengesetzt — auch an unserer Stelle genügt.

Da die dargebotene neue Lösung der κάθαρσις τῶν παθημάτων aller angestrengten Versuche ungeachtet sprachlich und sachlich nicht zu halten ist, und ihr bei Mit- und Nachwelt kein günstigeres Prognostikon gestellt werden kann als der Göthischen, die zu heben sie selbst berufen ist, so sind wir wieder auf die längst angenommene*), bei uns

*) Es sei hier die Erklärung des ersten Interpreten der Poetik, Robortellis, mitgetheilt: Quod si quis roget, qualis sit Aristotelis sententia de tragoedia, respondeo, existimare illum, ejus recitatione, et inspectione purgari perturbationes has duas, commiserationem et metum. Dum enim homines intersunt recitationibus, audiuntque et cernunt personas loquentes et agentes ea, quae multum accedunt ad veritatem ipsam: assuescunt dolere, timere, commiserari: quo fit, ut cum aliquid ipsis humanitus acciderit, minus doleant et timeant: necesse est enim prorsus, ut qui nunquam indoluerit ob aliquam calamitatem vehementius postea doleat, si quid adversi praeter spem acciderit. Adde quod saepe homines perperam dolent ac timent: dum autem poetae in recitationibus suarum tragoediarum offerunt personas, ac res dignissimas commiseratione, quasque jure unusquisque, vel sapiens, extimescat: discunt homines qualia sint ea, quae

besonders durch Lessing verbreitete Erläuterung der Worte hingewiesen, und wir werden uns um so mehr damit begnügen müssen, als sich auch mit aller Wahrscheinlichkeit der Grund angeben lässt, wie Aristoteles dazu gekommen ist, gerade diese Behauptung aufzustellen.

Platon verbannt die dramatische Poesie aus seinem Staate; was zu schmerzhaften Klagen hinziehe und nie sich daran sättige, sei unvernünftig, mache träge und feige; diese Poesie aber sei im Stande, auch die Wohlgesinnten, nur ganz wenige ausgenommen, zu verderben, sie stelle den Helden in trauriger Bewegung dar, halte lange Klagereden, so dass wir uns ganz hingeben und mitempfindend folgen: *οἱ γάρ που βέλτιστοι ἡμῶν ἀκροώμενοι Ὁμήρου ἢ καὶ ἄλλου τινος τῶν τραγῳδοποιῶν μιμουμένου τινὰ τῶν ἡρώων ἐν πένθει ὄντα καὶ μακρὰν ῥῆσιν ἀποτείναντα ἐν τοῖς ὀδυρμοῖς ἢ καὶ ᾄδοντάς τε καὶ κοπτομένους, οἶσθ' ὅτι χαίρομέν τε καὶ ἐνδόντες ἡμᾶς αὐτοὺς ἑπόμεθα, συμπάσχοντές τε καὶ σπουδάζοντες ἐπαινοῦμεν ὡς ἀγαθὸν ποιητὴν ὃς ἂν ἡμᾶς ὅτι μάλιστα οὕτω διαθῇ;* Und doch, trifft uns eigenes Leid, so wollen wir standhaft und ruhig sein und ausharren; das ist des Mannes Pflicht, zu klagen aber ist weibisch; der tragische Dichter also mache, weil er das Klägliche seinen Zuschauern einimpfe, und sie bei eigenen Unfällen dieses nicht im Zaum halten können, diese weibisch; *θρέψαντα γὰρ ἐν ἐκείνοις ἰσχυρὸν τὸ ἐλεεινὸν οὐ ῥᾴδιον ἐν τοῖς αὑτοῦ πάθεσι κατέχειν.* Wie der Tragiker zum Nachtheil des sittlichen im Menschen *ἔλεος* erregt und fördert, so der Komiker *τὸ γελοῖον — ταὐτὸν ποιεῖν*

---

jure commiserationem cieant, et luctum, quaeque metum incutiant. Postremo auditores et spectatores tragoediarum hanc capiunt utilitatem, quae prorsus maxima est; cum enim communis sit omnium mortalium fortuna, nullusque sit, qui calamitatibus non sit subjectus, facilius ferunt homines, si quid adversi acciderit, eoque se solatio plane firmissimo sustentant, quod aliis etiam idem accidisse meminerint. De hac re Timocles etc.

ὥπερ ἐν τοῖς ἐλέοις — aber nicht blos diese beiden πάθη sind es allein, auch noch andere werden durch diese Poesie genährt und herrschen in uns, da sie doch beherrscht werden sollen: καὶ περὶ ἀφροδισίων δὴ καὶ θυμοῦ καὶ περὶ πάντων τῶν ἐπιθυμητικῶν τε καὶ λυπηρῶν καὶ ἡδέων ἐν τῇ ψυχῇ, ἃ δή φαμεν πάσῃ πράξει ἡμῖν ἕπεσθαι, ὅτι τοιαῦτα ἡμᾶς ἡ ποιητικὴ μίμησις ἐργάζεται· τρέφει γὰρ ταῦτα ἄρδουσα δέον αὐχμεῖν, καὶ ἄρχοντα ἡμῶν καθίστησι δέον ἄρχεσθαι αὐτὰ, ἵνα βελτίους τε καὶ εὐδαιμονέστεροι ἀντὶ χειρόνων καὶ ἀθλιωτέρων γιγνώμεθα. Noch lebt diese Ansicht über das Theater, (das älteste Zeugniss aus dem Alterthume wie es scheint) in einem grossen Theile der Menschheit, das Christenthum in seiner Strenge und Reinheit aufgefasst steht auf Platons Seite; diesem selbst ist bei seiner Rigorosität nicht wohl zu Muthe und in offenen Kampf zwischen seiner innern Ueberzeugung und der durch seine Religion überlieferten und geheiligten Sitte, ruft er Freund und Feind auf, der Poesie zu Hilfe zu eilen und ihn zu widerlegen; gerne wolle er eines bessern belehrt, sein verdammendes Urtheil über diese hochgerühmte Poesie widerrufen.

Für Aristoteles war diese Aufforderung nicht vergebens; er konnte sich nicht enthalten, auch in die Definition der Tragoedie die Widerlegung einfliesen zu lassen; denn die Beziehung seiner wenigen Worte auf Platons Anklage wird jedem unverkennbar sein, der die gesammte Anschuldigung X, 604—7 (684—90 Bkk.) wie solche uns vorliegt, vor Augen stellt. Sagt nun Platon, die Tragoedie demoralisire durch Erregung von Mitleid, ἔλεος, und Aristoteles führt die Widerlegung, so muss er das entgegengesetzte behaupten — oder seine Vertheidigung ist nichts — nemlich sie wirke moralisch auf den Menschen. Kann er das, was jener als Grund des Verderbnisses betrachtete, den ἔλεος, zugleich als Beweis der sittlichen Wirkung bezeugen, so wird die Widerlegung um so mehr gelingen, und der Irrthum des Gegners um so deutlicher hervortreten; dieser hat dann, muss jeder denken, den Gegen-

stand nur oberflächlich betrachtet, und ist in den Geist und die Geheimnisse dieser Poesie nicht tief genug eingedrungen. Aristoteles gibt zu, dass die Tragoedie den ἔλεος hervorhebe, er setzt noch φόβος hinzu, weil der Zuschauer nicht blos für seinen Helden im Verlauf der Handlung, sondern bei dem Mitgefühle für das Unglück eines andern für sich selbst zu fürchten beginnt, es möchte ihm ähnliches begegnen; aber er läugnet, dass dieser ἔλεος und φόβος nachtheilig, wie behauptet worden, auf den Zuschauer wirke, die Tragoedie reinige vielmehr davon, also stärke und kräftige. Wie nun Aristoteles diese Behauptung durchgeführt habe, ist nicht bekannt; Bernays hat, weit entfernt uns die Grundzüge seiner verlornen Abhandlung über die Wirkung der Tragoedie zu liefern, meiner Ueberzeugung nach dieselben wesentlich verwischt. Nehmen wir die Andeutungen in der Politik und sonst zu Hilfe, so mag das folgende wenigstens annähernd sein und nicht gar zu weit von seinen Ansichten abgehen.

Die Tragoedie gibt ein lebendiges Abbild der Menschheit in ihrer edleren Gestaltung; dadurch werden wir von dem, was auf der Bühne vorgeht, ergriffen, wir fühlen und leiden mit (*ἀκροώμενοι τῶν μιμήσεων γίγνονται πάντες συμπαθεῖς*), es wird ἔλεος und φόβος in uns rege, weil wir in dem Geschicke des Helden uns selbst erkennen und finden; auch uns kann solches begegnen. Darum spielt auch bei dem Verhängnisse das rein menschliche darin eine so grosse Rolle. Unmenschliche Handlungen aus freiem Willen erzeugt, erregen weil sie ganz entwürdigend sind nicht Mitleiden noch Furcht; denn wir fühlen uns besser und darüber weit erhaben; ganz unschuldige unverdient leiden zu lassen ist *μιαρόν*; Engel und Teufel sind nicht für die Bühne geschaffen; es muss also eine *ἁμαρτία τις*, welche die handelnde Person an uns knüpft und dadurch unser ἔλεος und φόβος rege hält, mit die Ursache der Verwicklung sein; so folgen wir in unsern Innern mit ganzer Hingebung dem, was auf der Bühne vorgeht. Nun setzt aber

Aristoteles um gut zu werden, besonders wirksam den ἐθισμός Pol. VII, 13. 15, allmählig sich das gute zu gewöhnen; zuerst ἔθεσιν, dann λόγῳ, ist sein Grundsatz der Erziehung VIII, 3. Die Tragoedie aber bildet durch das Schauen des sittlich guten ein Angewöhnen, so dass wir in der Wirklichkeit uns danach richten, so handeln wie wir uns hier zu schauen gewöhnt haben (ὁ δ' ἐν τοῖς ὁμοίοις ἐθισμὸς τοῦ λυπεῖσθαι καὶ χαίρειν ἐγγύς ἐστι τῷ πρὸς τὴν ἀλήθειαν τὸν αὐτὸν ἔχειν τρόπον), sie lehrt uns das ὀρθῶς χαίρειν καὶ λυπεῖσθαι, damit die richtige Handhabung der πάθη, und der ἀρετή wozu diese gehören. So kann die Tragoedie, wenn sittlich gute Charaktere dargestellt werden, ethisch auf den Zuschauer wirken, nachtheilig aber wenn schlechte; dieses ist jedoch nicht Fehler der Poesie, sondern des Poeten. Der Tadel Platons ist ungegründet; sind denn die Klagen des Helden so unmännlich und bilden diese das ganze Wesen der Tragoedie, dass er von dieser sonst nichts, gar nichts zu melden weiss? Gewiss nicht, und man wird hierin den Grundfehler Platons erkennen müssen. Der Held klagt, aber nur menschlich, nicht im Uebermass. Die Tragoedie selbst sagt (Cicer. tusc. 2, 21, 50)

> Conqueri fortunam adversam, non lamentari decet,
> id viri est officium; fletus muliebri ingenio additu'st.

um nicht zu klagen, müsste er mehr als ein Mensch sein, und er ist für sich, und weiss von seinen Zuschauern nichts; aber er erträgt seine Leiden und geht aus diesen verherrlicht hervor oder in diesen ruhmvoll unter. Die Tragoedie wirkt durch Erregung von ἔλεος nicht demoralisirend auf den Menschen, es ist in ihrem Helden noch etwas höheres, was Platon nicht beachtet, und dieses höhere, das aus jenem sich auch dem Zuschauer mittheilt, ihn lehrt und zum Bewusstsein führt, reinigt ihn von dem, was Platon so sehr fürchtet, dem ἔλεος und manchen anderen noch, dass er keine Gefahr leidet, sondern unbeschadet und gestärkt davon zieht. Dieses ist die κάθαρσις τῶν παθημάτων.

Was! ruft man, bessern soll die Tragoedie? welche Rohheit wird dem Aristoteles, dem speculativsten Philosophen, zugemuthet, wenn man ihn von einer Wirkung reden lässt, die dem innersten Begriffe des Kunstwerkes seitab liegt! Keine Kunst, sagt Göthe, vermag auf Moralität zu wirken, und immer ist es falsch, wenn man solche Leistungen von ihr verlangt; Philosophie und Religion vermögen dieses allein. Die Vollendung eines Kunstwerkes in sich selbst ist die einzige unerlässliche Forderung. So Göthe, und seine Verehrer werden nicht müde, diesen Grundsatz in allen möglichen Variationen zu erläutern, dass wer anders urtheile, den heiligen Tempel der der idealen Schönheit und ihrer sinnlichen Darstellung geweihten tragischen Kunst in ein Zucht- und Correctionshaus verwandle, und nichts thue als dass er das verschollene Princip der Moralität an ein Kunstwerk anlege, dessen Wesen und Werth nach seinem moralischen belehrenden und bessernden Effect bestimme, wo wir dann ganz folgerecht, wie weiland die aesthetischen Schweitzerperüquen der aesopischen Fabel den Preis vor aller Poesie anzuerkennen haben würden; wie denn auch Bernays in ähnlichem Sinne sagt S. 140, dem Aristoteles habe der Gedanke des vorigen Jahrhunderts, das Theater zu einem Filial- und Rivalinstitut der Kirche, zu einer sittlichen Besserungs-Anstalt zu machen, durchaus ferne gelegen. Ich weiss wohl, dass wir über die triviale Forderung an einen sittlichen Gehalt der tragischen Poesie weit hinaus sind, aber ich sehe nicht, dass schon das Alterthum diesen Höhepunkt der Einsicht, dessen wir uns rühmen, errungen und das überwunden habe, was uns nicht die geringste Sorge mehr macht. Zwar Platon, der als Grundbedingung von der Poesie fordert X, 607 (490) *ὡς οὐ μόνον ἡδεῖα ἀλλὰ καὶ ὠφελίμη πρὸς τὰς πολιτείας καὶ τὸν βίον τὸν ἀνθρώπινόν ἐστι*: kann hier wenig in Rechnung kommen, er ist strenger Moralist und ein Feind der tragischen Poesie. Aber wie Sophokles darüber dachte und urtheilte, zeigt sein Ausspruch (Arist. Poet. 25) *αὐτὸς μὲν οἵους δεῖ ποιεῖν, Εὐριπίδην δὲ οἷοι εἰσί*, nur zu deutlich; und wer war wohl weiter davon entfernt, das Theater

zu einem Filialinstitut der Kirche zu machen, als Aristophanes? was aber lässt er den Aeschylus und Euripides sagen? es ist das erste und höchste Gesetz! ran. 1019

Αἰσχύλος.

ἀπόκριναί μοι, τίνος οὕνεκα χρὴ θαυμάζειν ἄνδρα ποιητήν;

Εὐριπίδης.

δεξιότητος καὶ νουθεσίας, ὅτι βελτίους τε ποιοῦμεν
τοὺς ἀνθρώπους ἐν ταῖς πόλεσιν.

Αἰσχύλος.

τοῦτ' οὖν εἰ μὴ πεποίηκας,
ἀλλ' ἐκ χρηστῶν καὶ γενναίων μοχθηροτάτους ἀπέδειξας,
τί παθεῖν φήσεις ἄξιος εἶναι;

Διόνυσος.

τεθνάναι· μὴ τοῦτον ἐρώτα.

man merke, Euripides selbst spricht diese Lehre aus; so allgemein muss der Gedanke verbreitet gewesen sein, dass kein Dichter daran zu zweifeln wagte, auch wenn seine Praxis dieser Theorie Hohn sprach. Und etwa ein oder zwei Menschenalter später urtheilt ein zweiter Komiker, Timokles, wie wir oben gesehen haben, von der Tragoedie nicht anders

ὁ γὰρ νοῦς τῶν ἰδίων λήθην λαβὼν
πρὸς ἀλλοτρίῳ τε ψυχαγωγηθεὶς πάθει
μεθ' ἡδονῆς ἀπῆλθε παιδευθεὶς ἅμα.

also auch hier wie bei Platon das ἡδὺ und ὠφέλιμον,*) und ich finde

---

*) Die Alten sind bekanntlich in ihren Ausdrücken kurz, während wir uns einer besonderen Dehnung erfreuen, wie sie der platonische Sokrates schon an Protagoras und den Sophisten bewunderte; aber ihre Ausdrücke sind auch nicht fein und zierlich genug, sondern häufig gemein und plump, und man kann in dieser Hinsicht die neue Zeit nicht genug über

nirgends etwas, was diesem widerspricht, sehe also auch keinen Grund, zu glauben, Aristoteles habe eine andere ganz abweichende Ansicht von der Tragoedie gehabt.*) Erst die römische Welt scheint genügsamer geworden zu sein; was griechischer Geist als innigst verbunden und unzertrennbar auffasste, tritt hier schon getheilt auf:

aut prodesse volunt aut delectare poetae.

doch lebt das Bewusstsein des Werthes der Verbindung noch fort,

omne tulit punctum, qui miscuit utile dulci.

nur unsere neue Zeit hat das prodesse (ὠφέλιμον) ganz aufgegeben und begnügt sich mit dem delectare (ἡδύ); immerhin, nur sage man

---

die alte erheben. Doch ist es gewöhnlich nicht so arg gemeint, als es etwa dem ersten Anblicke nach erscheinen mag, man muss nur einigermassen mit ihrer Gesinnung und Denkweise vertraut sein. Sie haben mit ihrem einzigen Worte ἡδύ, so gut wie die neueren, den Gedanken ausgesprochen, dass ein Kunstwerk in sich vollendet sein und allen künstlerischen Anforderungen genügen müsse, celsi praetereunt austera poemata Ramnes; so haben sie auch mit ihrem ὠφέλιμον gewiss nicht daran gedacht, dass die Tragoedie eine moralisirende Predigt sein sollte, aber einen über das gemeine sich, und damit auch den Zuschauer erhebenden, idealen Gehalt haben sie von ihr gefordert; und mit Recht; war dieses beachtet, so folgte das nützliche von selbst.

*) „Kein alter Tragiker, am wenigsten Sophokles und Aeschylos, hatte die neue von einem grossen Dichter ausgesprochene Ueberzeugung, dass die Dichtung mit der Sittlichkeit nicht in Berührung sei; sie haben alle, der eine mehr, der andere weniger, wie sich erweisen lässt, eine sittliche Richtung in ihren Dichtungen verfolgt, obgleich man desshalb nicht behaupten kann, sie hätten ihre Tragoedien in didaktischer Absicht geschrieben; und jene sittliche Richtung forderte von der Kunst, selbst von der Musik, auch der Staat und die Gemeinde.“ Boeckh Sophokles Antigone p. 261.

nicht von Lessing, er habe sich übereilt, seine Ansicht von dem moralisirenden Theater sei nur ein Tribut, welchen er seinem durch Göthe noch nicht befreiten Jahrhundert abgetragen, er würde in unsern Tagen anders sprechen *); Lessing würde auch heute noch dem Dichter Göthe und allen seinen Anhängern die Worte, die er vor neunzig Jahren geschrieben hat, ohne einen Buchstaben daran zu ändern **), wiederholen: „Bessern sollen uns alle Gattungen der Poesie; es ist kläglich, wenn man dieses erst beweisen muss; noch kläglicher ist es, wenn es Dichter gibt, die selbst daran zweifeln. Aber alle Gattungen können nicht alles bessern; wenigstens nicht jedes so vollkommen, wie das andere; was aber jede am vollkommensten bessern kann, worin es ihr leicht keine andere Gattung gleich zu thun vermag, das allein ist ihre eigentliche Bestimmung.“ Wenn die Gegenwart das *ὠφέλιμον* der Poesie wegwirft, so mag es vielleicht der Zukunft vorbehalten bleiben, um sie völlig zu emancipiren und von allen Fesseln zu befreien, auch das *ἡδὺ* aufzuopfern ***).

---

*) Bernays S. 172.

**) Hamburg. Dramat. Nr. LXXVII Schluss.

***) In der Abhandlung wird S. 186 die Stelle der Poetik cap. 1 *ἡ δὲ ἐποποιία μόνον τοῖς λόγοις ψιλοῖς ἢ τοῖς μέτροις. καὶ τούτοις εἴτε μιγνῦσα μετ' ἀλλήλων, εἴθ' ἑνί τινι γένει χρωμένη τῶν μέτρων τυγχάνουσα μέχρι τοῦ νῦν* verbessert und zwar mit einer Entschiedenheit, die von grossem Vertrauen zeigt; „der Zusammenhang der dortigen Sätze sei durch den Ausfall Eines Wortes verdunkelt und die Ausleger mit den festen formelhaften Wendungen des aristotelischen Idioms nicht vertraut genug gewesen, um die Lücke zu erkennen und auszufüllen; ganz mit derselben Sicherheit, mit welcher man Formeln auf Inschriften ergänzt, lasse sich wie so oft im Aristoteles, auch hier das fehlende wiedergewinnen, und nachdem es einmal gesagt worden, werde kein im Aristoteles belesener es bezweifeln wollen, dass man schreiben müsse *τῶν μέτρων, ἀνώνυμον τυγχάνουσα μέχρι τοῦ νῦν*. Leider muss ich die Richtigkeit bezweifeln; der Ausdruck ist bekannt genug, aber man wird keine

Stelle nachweisen, in welcher Aristoteles ἀνώνυμον μέχρι τοῦ νῦν sagt; und könnte man es, es würde hier nicht passen. Alles ist in Ordnung und nichts zu ändern, nur muss man verbinden, was zusammengehört χρωμένη, τῶν μέτρων τυγχάνουσα μέχρι τοῦ νῦν. Man erwartet eigentlich ἡ δὲ ποιητικὴ μόνον τῷ λόγῳ ἢ ψιλῷ ἢ μέτροις, aber weil es nicht richtig ist, und Dithyrambus und andere Arten wie nachher folgt, alles haben, so kann Aristoteles nicht ποιητικὴ sagen, sondern nur einen Theil der Poetik, die epische, nehmen, und dieser setzt er in seinem Sinne, weil sie erzählend ist, auch prosaische Darstellung hinzu; ἐποποιία hat nur den λόγος, mag sie in ungebundener oder gebundener Rede sein, bis jetzt nur letzteres, weil es kein Wort gibt, das beides bezeichnet und umfasst, z. B. Sophrons Mimen, Xenarchus Dialoge; brächte man diese auch in Verse, so würde man sie doch nur nach diesen, nicht nach der μίμησις benennen. Aristoteles will ein allgemeines Wort für die mimetische Darstellung, welche nur den λόγος hat, gleichviel ob in Prosa oder Versen, ein solches findet sich nicht, approximativ aber wählt er ἐποποιία, was in gewöhnlicher Bedeutung nur die in Versen gegebene Poesie ausdrückt, die Prosa aber ausschliesst. Versteht man nur die Worte richtig, so hat man hier und im folgenden nichts zu ändern, doch ist viel unhaltbares darüber vorgebracht worden von Dobree Advers. II, 337. Bake scholic. Hypomn. und Schneidewin Gött. gel. Anz. 1840 p. 905—13. Gegen alle Verbesserungsversuche wird S. 200 die Stelle in der Politik 1, 2 χαλεπωτάτη γὰρ ἀδικία ἔχουσα ὅπλα, ὁ δ' ἄνθρωπος ὅπλα ἔχων φύεται φρονήσει καὶ ἀρετῇ, οἷς ἐπὶ τἀναντία ἔστι χρῆσθαι μάλιστα in Schutz genommen. Aristoteles sagt Rhet. 1, 1, dass man von allen Gütern πλὴν ἀρετῆς Missbrauch machen könne, Bernays findet die Erklärung in dem Dativus commodi, Waffen die der Vernunft und Tugend dienen sollen; ich denke es ist vielmehr der Instrumentalis; durch φρόνησις und ἀρετὴ, die den Menschen vor allen andern Geschöpfen auszeichnen, erlangt er Waffen, die er missbrauchen kann, vergl. 1, 6 p. 1255, 13.

Die

ΔΗΜΗΓΟΡΙΑΙ

des

Demosthenes

von

Leonhard Spengel.

I. Abtheilung.

7*

Die

ΔΗΜΗΓΟΡΙΑΙ

des

Demosthenes

von

Leonhard Spengel.

Die Reden des Demosthenes sind aus alter Zeit, vielleicht schon durch Kallimachus,[1] in der uns überlieferten Folge geordnet; die des *γένος συμβουλευτικὸν* stehen als das bedeutendste voran; dann folgen die des *γένος δικανικόν*, von welchen jene billig die erste Stelle einnimmt, welche von der gesammten politischen Thätigkeit des Redners ausführliche Rechenschaft ablegt. Von den Staatsreden bilden die auf Philippus bezüglichen eilf ein zusammenhängendes Corpus, welchem noch fünf andere folgen, obschon von diesen die Mehrzahl der Zeit nach früher als jene ist. Sämmtliche Reden mit Ausnahme der letzten nicht Demosthenischen fallen in die Zeit von Ol. CVI, 3 — CIX, 3 oder 4. Hiebei ist vorzüglich zu beachten, dass wir die wichtigsten Staatsreden, welche Demosthenes in seiner Vertheidigung selbst als solche bezeichnet, gar nicht besitzen; es sind die, welche von der Kriegserklärung gegen Philippus an bis zur Entscheidung des Geschickes durch den Kampf bei Chaeronea CX, 1—3 gehalten worden sind, eine kurze Zeit, in welcher er durch seine Beredsamkeit im Kampfe gegen

---

1) Sauppe epist. crit. p. 49.

den König die Leitung des Staates geführt hat. Rechnen wir die eine angezweifelte ab, so ist die dritte Philippica, welche auch allgemein als die vorzüglichste betrachtet wird, aus Ol. CIX, 3 die letzte, obschon er noch fast zwanzig Jahre lebte (CXIV, 3) und von der attischen Rednerbühne nur eine geringe Zeit sich entfernt hielt; wir haben also nur Volksreden aus seiner ersten Periode. Aber schon Dionysius von Halic. kennt nicht mehr Reden als wir besitzen,[1]) und schwerlich sind diese

1) Man hat im Alterthum die Grösse und den Umfang eines Werkes, und dann überhaupt die Gesammtwerke eines Autors (wie bei uns nach Bändezahl), nach Zeilen *στίχοι* zu bestimmen gesucht; man sagte also N. hat so und so viel Myriaden Zeilen geschrieben, wie Dionysius de vi Dem. cap. 57 *πέντε ἢ ἓξ μυριάδας στίχων ἐκείνου τοῦ ἀνδρὸς καταλελοιπότος*. Indessen konnte diese Rechnung nur eine Gewähr haben, wenn eine gewisse Gleichheit der Zeilen allgemein eingeführt war, nicht aber wenn diese beliebig lang oder kurz geschrieben wurden. Symmetrie ist bei den Alten überall ein inneres Gesetz, wie schon die Steininschriften bezeugen, und war bei Büchern vielleicht in der attischen Periode eine solche Gleichheit noch nicht eingeführt, so hat die alexandrinische Zeit diese um so gewisser erzielt, wo die Papyri nach Columnen getheilt und diese mit nicht weit von einander abgehenden Zeilen gefüllt wurden, so dass damit ein weit sicherer Umfang als bei uns gewonnen wurde. Die herkulanischen Rollen geben genügenden Aufschluss, man hat bald am Titel des Buches, bald und dieses gewöhnlich am Ende die Zahl der Zeilen verzeichnet; diese wurde manchmal auch in spätern Exemplaren, für welche sie bei der Verschiedenheit der Schrift und Grösse der Zeilen nicht mehr passte, aus dem Originale beigeschrieben, und so finden wir es noch selbst in den Handschriften des Demosthenes Σ F Bavar. Es ist daher nicht zu begreifen, dass Voemel wie früher, so auch jetzt noch Demosth. Conc. p. 220—3. 192 gegen alle Sitte und Herkommen unter den *στίχοι* nicht Zeilen einer ursprünglichen Originalhandschrift, sondern rhetorische Satzglieder *κῶλα*, die man nie am Ende zusammengezählt hat, und welche zusammenzurechnen auch keinen Zweck hatte, verstehen will. Er meint, die Seitenzahl stimme mit der Wirklichkeit nirgends überein, er musste hinzusetzen, mit

erst seit Kallimachus verloren gegangen. [1]) Die Rede über die Krone, welche alle bedeutenden Unternehmungen und Erfolge enthält, erwähnt kein einziges Factum, auf welches irgend eine der uns erhaltenen Reden zurückzuführen wäre, zum Beweise, dass es nicht wesentliche Umstände sind, durch welche diese veranlasst worden sind. Nur die Olynthischen betreffen ein historisch wichtiges Ereigniss und sind vielleicht eben desswegen an die Spitze sämmtlicher Philippiken gesetzt worden.

Von diesen sechzehn *δημηγορίαι* haben die Alten selbst zwei als nicht demosthenisch ausgeschieden, die *περὶ Ἁλοννήσου*, welche dem Hegesippus zuerkannt worden, und *περὶ τῶν πρὸς Ἀλέξανδρον συνθηκῶν*, in welcher man den Stil des Hyperides zu erkennen glaubte. Die neuern haben diesen noch zwei andere hinzugefügt, Taylor die Rede *πρὸς τὴν ἐπιστολὴν τὴν Φιλίππου*, in welcher eine bedeutende Abweichung nicht zu verkennen ist; dann Fr. A. Wolf die *περὶ συντάξεως*, dessen Urtheil ebenfalls kaum zu bezweifeln ist; beiden ist das eigene, dass sie so vieles mit andern Reden gemeinsam haben. Noch bleibt eine eigenthümliche Rede zu erwähnen, die vierte Philippica, welche Valckenaer zuerst als aus andern zusammengetragen erklärte, und worüber uns ein lange nachher, erst in unserer Zeit aufgefundenes Scholion belehrt, dass gleichfalls schon einige der Alten sie nicht für demosthe-

---

der Satzgliederung noch weniger, oder vielmehr ganz und gar nicht; aber Voemel hat auch eigene Zählung; nach ihm ist *die Phil. I um ein viertheil kleiner als Phil. II*, und jene sei doch in Σ mit 460, diese mit 290 bezeichnet. Vielmehr hat Phil. I bei Reiske 432, Phil. II dagegen 253 Zeilen (was wie man sieht, in ganz gutem Verhältnisse zu Σ steht, und so ist es überall). Solche Gründe und Rechnungen sind für mich unverständlich!

1) Vergl. die Fragmente in Oratt. attic. von Baiter und Sauppe p. 250—7, wo manche beachtenswerthe Stelle angegeben ist. Aus den vielen erhaltenen *προοίμια* lässt sich nichts mit Sicherheit schliessen.

nisch gehalten haben; doch finde ich den Zustand dieser Rede zu eigenthümlich, um dieses Urtheil unbedingt annehmen und eine nähere Untersuchung zurückweisen zu können. So bleiben im ganzen eilf nicht angezweifelte, aber auch nicht anzuzweifelnde Staatsreden des Demosthenes übrig; aus ihnen allein müssen wir, wie den Charakter der δημηγορίαι der Athener überhaupt, so insbesondere die eigenthümliche Art und Weise unsers Redners kennen lernen. Ich gehe diese der Zeitfolge nach durch, um einzelne Bemerkungen daran zu knüpfen. [1])

---

1) Benutzt wurde bei dieser Untersuchung, wie sich von selbst versteht, auch die inzwischen erschienene Bearbeitung von Voemel 1857; ihm verdankt man eine wiederholte genaue Vergleichung von Σ, dem er sich mehr noch als Sauppe und Baiter anschliesst. Dass ich dem Urtheile des Herausgebers öfter entgegentrete, wird niemanden wundern, da ich überall einfache und klare Sprache fordere, dann bei aller Ueberzeugung, dass wir den Text des Dem. im ganzen rein und vollständig. wie von wenigen alten Autoren vor uns haben, gleichwohl manche Stelle für mehr verdorben erachte, als gewöhnlich angenommen wird; dadurch wird Voemels Verdienst nicht geschmälert; Cobet freilich mag mit vornehmer Miene auf diese neue deutsche Bearbeitung herabsehen. Ihm ist Σ unter den ganz schlechten Handschriften höchstens die besste; natürlich, er erkennt nur einen einzigen ächten und untrüglichen Codex an, und dieser ist keiner als — er selbst. Wenn er bedächte, wie der Text vor der Benutzung jener Handschrift aussah, und was durch diese alles gewonnen wurde, so würde er mehr Bescheidenheit zeigen. Er ist bekanntlich strenger Purist, der alles angeblich oder vermeintlich nicht attische in Form und Ausdruck ausmerzt; wenn z. B. εὐθὺς παραχρῆμα bei den Attikern sich findet, so muss das erstere eine Glosse sein. auch wenn es ein duzendmal vorkommt: eben so wird jede nähere Bestimmung, obschon sie mit Absicht gegeben erscheint, als spätere Erklärung gestrichen, wie p. 86 οὐδ' ἀναίρεσιν ἔδωκεν, ἵνα ταφῇ, letztere Worte eine Glosse bilden sollen, deren Inhalt in ἀναίρεσιν bereits enthalten, also überflüssig sei. Wer mit solchen Principien an Demosthenes geht, hat genug zu thun, und kann auch ein und das anderemal wirklich das richtige treffen; hier gilt das principiis

1.

Die erste öffentliche Rede des Demosthenes ist nach Dionysius ad Amm. cap. 4 Ol. CVI, 3 gehalten: ἐπὶ δὲ Διοτίμου τοῦ μετὰ Καλλι-

---

obsta. Bei der Art, wie er der griechischen Sprache mächtig ist, ist er nie verlegen, für das, was ihm nicht gefällt, etwas anderes, was eben so gut oder noch weitläufiger ist, zu substituiren; ob mit Fug und Recht, ist eine andere Frage. Wer sich die undankbare Mühe nimmt, die 156 Stellen, welche aus Demosthenes in den Novae lectiones behandelt sind, näher zu prüfen, muss doch gestehen, dass für diesen Redner nicht das geleistet ist, was man von Cobet erwarten durfte. Nur ein geistreicher Gedanke ist zu finden; de cor. § 217 καὶ ζήλου καὶ χαρᾶς καὶ ἐπαίνων ἡ πόλις ἦν μεστή will er p. 128 παιάνων, was jedenfalls bestechend und selbst wahrscheinlich ist; damit nicht zufrieden, fordert er nach seiner Weise p. 383 auch de falsa leg. § 86 ὅτε μὲν τὰ δέοντ' ἐποιεῖτε, θυσιῶν καὶ ἐπαίνων ἠξιοῦσθε παρ' ὑμῖν αὐτοῖς καὶ παρὰ τοῖς ἄλλοις dasselbe Wort παιάνων, die vulgata sei Unsinn. Mit Nichten; ἐπαίνων ist hier ganz richtig, es bezieht sich auf παρὰ τοῖς ἄλλοις, dagegen θυσιῶν auf παρ' ὑμῖν, wie de cor. § 216 deutlich ausgesprochen ist, ἐφ' οἷς παρὰ μὲν τῶν ἄλλων ὑμῖν ἐγίγνοντο ἔπαινοι, παρὰ δὲ ὑμῶν θυσίαι καὶ πομπαὶ τοῖς θεοῖς. conf. § 80. Rechnet man die Aenderung von ἑώρακε zu XXV, 41 in εὕρηκε ab, so ist das übrige fast durchaus entweder unbedeutend, oder nicht nothwendig, oder willkürlich. Wie ärmlich erscheint Cobet dem geistreichen Dobree gegenüber, der solche kühne Gedanken mit vollem Sacke ausschüttet! In den Staatsreden sind von den 33 Stellen etwa folgende zu beachten, p. 41, 22 ᾔδειν für εἶδε, p. 151, 23 ἀργύριον μὲν τῷ λέγοντι οἴσων für ποιήσων. p. 179, 15 προτενεῖ für προτενεῖται, was wir uns längst angemerkt hatten. Dass p. 171, 19 τελεσθῆναι στρατηγὸς statt des gangbaren Ausdruckes αἱρεθῆναι auffallend ist, weiss jeder, der griechisch gelernt hat, aber nicht jeder wird so kühn sein, wie Cobet, zu behaupten, der Redner könne nur das letztere geschrieben haben. Wir hoffen, dass das schöne Talent Cobets dem Demosthenes noch viel bessere Früchte bringen werde, als in den novae lectiones zu finden sind, die für diesen Redner wenn auch viel neues, doch wenig brauchbares geben.

στρατον ἐν Ἀθηναίοις πρώτην εἶπε δημηγορίαν, ἣν ἐπιγράφουσιν οἱ τοὺς ῥητορικοὺς πίνακας συντάξαντες περὶ τῶν συμμοριῶν. Woher weiss Dionysius, dass erst Kallimachus der Rede diese Benennung gegeben hat? gewiss aus keinen andern Quellen, als welche auch uns zu Gebot stehen. Einige Jahre später erinnert Demosthenes an diese, wie er selbst sagt, mit Beifall aufgenommene Rede [1]) in folgenden Worten, de Rhod. libert. § 5 οἶμαι δ' ὑμῶν μνημονεύειν ἐνίους ὅτι, ἡνίκ' ἐβουλεύεσθ' ὑπὲρ τῶν βασιλικῶν, πρῶτος ἐγὼ παρῄνεσα, οἶμαι δὲ μόνος ἢ δεύτερος εἰπεῖν . . . καὶ οὐκ ἐγὼ μὲν εἶπον ταῦτα, ὑμῖν δ' οὐκ ἐδόκουν ὀρθῶς λέγειν, ἀλλὰ καὶ ὑμῖν ἤρεσκε ταῦτα. Aus dieser Stelle ist genommen, wenn er Rhet. 9, 10 sagt [2]) Δημοσθένης ἐν τοῖς συμβουλευτικοῖς ἐν τῷ περὶ συμμοριῶν ἐπιγραφομένῳ λόγῳ, ὅσπερ λόγος εἰκότως ἂν καὶ δικαίως ἐπιγράφοιτο περὶ τῶν βασιλικῶν. [3]) Dadurch mag diese Bezeichnung nicht unberechtigt erscheinen, dennoch ist die Frage, ob sie auch gegründet sei, und hier hat man zuerst und zumeist die Rede selbst, nicht das, was später nur gelegentlich und nebenbei erinnert wird, zu beachten; nach dieser aber würde sie nicht die Aufschrift περὶ τῶν βασιλικῶν, sondern vielmehr περὶ τῶν πρὸς τὸν βασιλέα § 2. 6. tragen. [4]) Aber man beachte nur genau die Ein-

1) Dieses ist zugleich die einzige sichere Stelle, in welcher Dem. eine seiner uns erhaltenen Reden citirt; eine zweite ist zwar περὶ συντάξεως § 9, aber diese Rede ist gefälscht; übrigens glaube ich, dass auch dort der Verfasser nicht die erste Philippica, sondern περὶ συμμοριῶν vor Augen hatte.

2) Dieses ist der deutlichste Beweis, dass jener Theil der Rhetorik wirklich keinen andern zum Verfasser hat, als Dionysius.

3) Also hat Dionysius in seinem Exemplare nicht ὑπέρ, wie Σ hat, sondern wie alle andern Codices geben, περὶ gefunden; auch dieses ist ein Beweis, dass er die Autorität von Σ gar nicht kennt.

4) de Thucyd. cap. 54 nennt Dionysius unsere Rede ebenfalls nicht mit ihrem Namen, sondern sagt ἔστι δή τις αὐτῷ δημηγορία τὴν μὲν ὑπόθεσιν ἔχουσα περὶ τοῦ πρὸς βασιλέα πολέμου.

leitung und man muss gestehen, dass dem Redner die innere Anordnung das wesentlichste ist, und wenn auch der Schluss nur auf die auswärtige Politik Rücksicht nimmt und die Beziehung zum Perserkönig wiederkehrt, so ist dieses doch nur die Veranlassung und der äussere Rahmen, in welchen das eigentliche Bild gefasst werden soll; entscheidend sind darüber die Worte des Exordium: *εἰ δὲ παρελθὼν εἰς ὁστισοῦν δύναιτο διδάξαι καὶ πεῖσαι τίς παρασκευὴ καὶ πόση καὶ πόθεν πορισθεῖσα χρήσιμος ἔσται τῇ πόλει, πᾶς ὁ παρὼν φόβος λελύσεται. ἐγὼ δὲ τοῦτ', ἂν ἄρ' οἷός τ' ὦ, πειράσομαι ποιῆσαι, μικρὰ προειπὼν ὑμῖν ὡς ἔχω γνώμης περὶ τῶν πρὸς τὸν βασιλέα.* Der Name *περὶ συμμοριῶν* bezeichnet demnach das Wesen, ist vollkommen begründet, und Dionysius Zweifel nur aus einer oberflächlichen Betrachtung der Citation des Demosthenes hervorgegangen.[2]

Man befürchtete einen allgemeinen Feldzug der Perser gegen Griechenland; Ursache zu Klagen hatten die Athener schon früher gegeben, und wenn es nicht strenge geahnt worden, so zeigte es nur die Schwäche des persischen Reiches. Ihr Feldherr Chares hatte seine Miethtruppen einem abtrünnigen Satrapen zugeführt und damit während des Friedens den König bekriegt. Jetzt ist die Frage, was thun? soll man alle Griechen zu einem gemeinsamen Kreuzzuge auffordern, oder sich ruhig verhalten? Die Rede ist schön und zeigt von Einsicht in die Verhältnisse, wie Demosthenes Urtheil überhaupt weit besonnener und unbefangener in den persischen, als in den makedonischen Angelegenheiten ist. Er erinnert, dass ein Aufgebot gegen Persien, ehe dieses noch die Waffen ergriffen habe, ohne allen Erfolg sein würde, während wenn der König

2) Wäre die Rede von Dem. ohne Bezeichnung des Inhaltes verbreitet worden, so könnte die Frage entstehen, ob mehr die innern oder die äussern Verhältnisse hervorgehoben werden sollten. Auch der Titel *περὶ συντάξεως* würde dasselbe bezeichnen; vergl. § 17.

offensiv auftrete, alles zur Defensive bereit sei. Alles ziele also dahin, nicht der beleidigende, sondern der beleidigte Theil zu erscheinen, um zugleich das Recht auf seiner Seite zu haben. Damit man jedoch dem Könige nicht in ungleichem Kampfe gegenüberstehe, müsse der Staat völlig gerüstet dastehen, und jeden Augenblick den Kampf gegen den Feind aufnehmen können, *τίς παρασκευὴ καὶ πόση πορισθεῖσα χρήσιμος ἔσται τῇ πόλει.* So bildet sich von selbst der Uebergang von der äussern Politik zu der innern, welche § 14—30 weiter auseinander gesetzt wird. Haben wir 1000 *ἱππεῖς*, die dazu erforderlichen *ὁπλῖται*, und 300 *τριήρεις*, dann kommen alle Griechen von selbst als *σύμμαχοι*, und diese unsere stehende Macht wird dem Könige Achtung einflössen.

Einen Einfall der Perser zu besorgen, war eitle Furcht; das Reich war im innern morsch, wie die Züge des Kyrus und Agesilaus bewiesen hatten; einem vereinigten Einfalle der Griechen, was längst der Wunsch von nicht engherzigen Patrioten gewesen, hätte dasselbe keinen Widerstand geleistet. Was durch inneren Hader entzweit die Hellenen versäumten, hatte der Mann auszuführen beschlossen, dessen Kraft Ausdauer und politische Klugheit jetzt noch wenige ahnten, dessen Grösse aber bald alle, ohne es zu wollen, förderten; und wenn auch das Geschick ihm selbst versagte, was er sich vorgenommen hatte auszuführen, so war es doch seinem Sohne vorbehalten, griechischen Geist im fernen Asien zu verbreiten. Die Griechen, vorzüglich befähigt, Colonien auszusenden, hatten keinen Beruf wie die Römer, ein grosses Reich zu gründen; ihre Aufgabe war, vereinzelnt durch die Kraft des Geistes zu wirken, nicht mit eiserner Hand drückend die Völker sich zu unterwerfen und zu beherrschen.

2.

Ὑπὲρ Μεγαλοπολιτῶν, Ol. CVI, 4, nach meinem Ermessen eine der schönsten politischen Reden des Demosthenes, deren Vorzüge erst

eine wiederholte Lectüre recht anschaulich machen wird. Die Spartaner hatten sich von dem empfindlichsten Schlage bei Leuktra nicht wieder erholt, und doch erwachte der alte Unterjochungsgeist; sie wollten die verlorne Herrschaft in Pelopones wieder erringen, Arkadien und Messene sich unterwerfen; zuerst galt es die neu gegründete *Μεγάλη πόλις* in ihre Gewalt zu bringen. Gesandte der Megalopoliten und Spartaner suchen die Hilfe Athens nach, dessen Redner in zwei Lager sich theilten, und für die einen oder die andern Partei nahmen; Demosthenes dagegen sagt, er kenne weder Lakedaemonier, noch Megalopoliten, ihn leite nur das Interesse Athens.

Nichts wird im Alterthum häufiger gerühmt, als die Gerechtigkeitsliebe und Uneigennützigkeit, womit die Athener stets die Unterdrückten gegen die Stärkern schützten, *τοῖς ἀδικουμένοις βοηθεῖν, τοὺς ἀδικουμένους σώζειν*. Es gehört nicht besondere politische Einsicht dazu, um die wahre Bedeutung dieses Lobes zu erkennen, aber bei dem ungeheuren Aufwande der Beredtsamkeit, welche nicht versäumt, jenes Factum nur als den nothwendigen Ausfluss des Princips der Demokratie, der *ἰσότης*, darzustellen, ist es wenigstens um gutmüthige Einfalt zu belehren, nicht ohne Bedeutung, wenn Demosthenes es offen ausspricht, die Politik der Athener kümmere sich um das Wohl der Unterdrückten gar nicht, sondern nur um das eigene, und jener gerühmte Grundsatz heisse eigentlich nicht, den Unterdrückten zu helfen, sondern nicht zu gedulden, dass der fremde Stärkere den Schwächern unterwerfe und dadurch wenn man selbst nicht das Uebergewicht behaupten könne, eine Suprematie ausübe, welche eine Störung des Gleichgewichts der Staaten hervorbringe. Diese natürliche Rücksicht der Selbsterhaltung hat auch den Sieg über den Nationalhass davongetragen; mit den geschwächten Lakedämoniern verbanden sich die Athener, wenn die Thebaner ein ihnen gefährliches Uebergewicht zu erringen strebten; aber auch mit den verhassten Thebanern scheuten sie die Einigung nicht, wenn die Spartaner

wieder zu mächtig zu werden drohten. Wollen wir jetzt, sagt Demosthenes, die Megalapoliten den Lakedämoniern überlassen, so sind sie damit nicht zufrieden und gehen auf Messene; in diesem Falle müssen wir Athener interveniren und uns mit den Thebanern verbinden. Dieser politische Grundsatz, d. h. das eigene Interesse Athens wird nirgends so nackt aufgedeckt und offen hingestellt, als in dieser Rede. In dem Streben das Peräquationssystem im innern Griechenland aufrecht zu erhalten, achtete man nicht auf einen weit mächtigeren Feind, welcher von aussen lauerte und die Vortheile der Streitigkeiten anderer ruhig für sich auszubeuten verstand. Erfolg hatte die Rede nicht, ausser andern Gründen wohl zumeist, weil sie von den Megalopoliten Aufhebung ihrer Verbindung mit Theben forderte, was da sie diesem ihre Freiheit verdankten, nicht geschehen konnte; wir finden sie daher auch später noch auf thebanischer Seite, p. 91. Was ihnen Athen, das sich den Lakedämoniern zuneigte, versagte, gewährte später in weit sicherem und reichlicherem Maase Philippus. [1])

3.

Rhodus fiel von Athen ab, als Chares auf Freibeuterei ausging und ächt athenisch die Bundesgenossen schlimmer als die Feinde behandelte. Sein Angriff misslang; Rhodus verband sich mit Chios und

---

1) Die § 14—5 haben vielleicht nicht ihre gehörige Stellung; es findet sich keine passende Verknüpfung von § 16 mit den vorausgehenden. Der Zusammenhang aber ist folgender: Den Gegnern der Megalopoliten, welche sagen, wir müssen Oropus haben, und um dieses den Thebanern nehmen zu können, brauchen wir die Lakedämonier, antwortet Demosthenes: Diese letztere müssen aus Dankbarkeit ohnehin uns Hilfe leisten, aber sie treiben ein heimtückisches Spiel, sie wollen uns nur zu Oropus verhelfen, damit wir ihnen Messene überlassen. Die Verbindung und Abrundung des ganzen geschieht, wenn § 16—18 mit 11—13 verbunden, und dann erst § 14—15 gesetzt werden.

Byzantium, und der Bundesgenossenkrieg begann; Athen musste Ol. CVI 1 im Frieden die Autonomie seiner Gegner anerkennen. Mausolus Herr von Karien hatte mit Hilfe der Oligarchen unter dem Scheine von Freundschaft die Demokratie in Rhodus unterdrückt; Chios und Byzantium, die alten Verbündeten, hielten sich ruhig, verzweifelnd wandten sich die Rhodier nach Athen um Hilfe. Dieses ist die Veranlassung der Rede περὶ τῆς Ῥοδίων ἐλευθερίας, welche kurz, aber bündig die Nothwendigkeit, ja selbst die Verpflichtung der Athener darlegt, die angesprochene Hülfe nicht zu verweigern; das sei der Moment, in welchem sie dadurch, dass sie früher erlittenes Unrecht vergessen, aller Welt zeigen könnten, wie viel ihnen an der Freiheit der Griechen gelegen sei; alle demokratischen Staaten, welche durch die wachsende Oligarchie überall immer mehr bedroht werden und auf diese Art ihrem Untergange entgegen sehen, würden dadurch neu ermuthigt sich vertrauensvoll Athen als dem wahren Horte ihrer Freiheit hingeben. [1]) Zu beachten ist der Gedanke, den der Redner § 25 — 9 ausspricht: man schwätze in Athen immer vom Recht, aber nur zum Nachtheil, nicht zum Vortheil des Staates; er halte es für recht (δίκαιον) die Demokratie in Rhodus herzustellen; aber wenn es auch nicht recht wäre, würde er in Erwägung dessen was andere treiben, doch dazu rathen. Wenn alle Welt das Recht befolge, wäre es freilich eine Schande für Athen, diesem allein entgegen zu handeln; dass aber jetzt, wo niemand dieses achte, Athen allein das Recht vertrete, und nicht auch zugreife und thatsächlich einwirke, sei keine δικαιοσύνη, sondern

1) Der Redner erinnert, er könne sich nur freuen, dass es den Rhodiern so schlimm gegangen sei; dadurch würden sie belehrt und einsehen, was sie durch ihren Abfall von Athen verloren hätten und reumüthig wieder zurückkehren; wäre es ihnen gut gegangen, so würden sie Athen den Rücken wenden und nie zur Besinnung kommen, § 14 — 6. Aber man dürfe das geschehene ihnen nicht nachtragen und müsse es der Vergessenheit überliefern, § 21.

ἀνανδρία; in der höhern Politik sei es anders als im Privatrechte, hier stehen hohe und niedrige gleichmässig unter dem Gesetze; aber dort richtet sich das Recht nach der Macht; wer die Macht hat, übe auch das Recht; der mächtige bestimme den schwächeren, wie viel Recht ihnen zukomme. Man sieht, wie die Theorie des Thrasymachus im platonischen Staate, dass in der Politik das Recht des Stärkern herrsche, sich auf die Wirklichkeit gründete; leider kann man nicht beweisen, dass die Geschichte bis auf unsere Tage herab eine faktische Widerlegung dieses Satzes gebe, wenn sie auch Beispiele genug liefert, dass selbst der mächtigste nicht ungestraft, ohne der Nemesis zu verfallen, das Recht andere zu vernichten wagen dürfe.

Die Zeit der Rede fällt in die Regierung der Artemisia, welche CVI, 4 ihrem Gemahle Mausolus folgte und noch zwei Jahre lebte.[1] Erfolg hatte diese so wenig als die vorausgehende Rede; der Schluss de pace CVIII, 3 sagt gerade zu, *ἐῶμεν τὸν Κᾶρα τὰς νήσους καταλαμβάνειν, Χίον καὶ Κῶν καὶ Ῥόδον*. Vier Jahre später CIX, 3 in der dritten Philippica § 71 fordert Demosthenes seine Athener auf, Gesandte nach Rhodus und Chios zu schicken, um sie gegen Philippus aufzufordern, *ἐκπέμπωμεν πρέσβεις* [*πανταχοῖ, εἰς Πελοπόννησον, εἰς Ῥόδον, εἰς Χίον, ὡς βασιλέα λέγω. οὐδὲ γὰρ τῶν ἐκείνῳ συμφερόντων ἀφέστηκε τὸ μὴ τοῦτον ἐᾶσαι πάντα καταστρέψασθαι*]. Haben Chios und Rhodus ihre Selbstständigkeit verloren, und waren diese damals noch in den Händen des Karischen Satrapen Idrieus, Mausolus Bruders, so sieht man nicht, wozu ihre besondere Erwähnung, wenn nicht aus unzeitiger Scheu, die Wahrheit zu gestehen und den Tyrannen zu

---

1) Dionysius setzt sie CVII, 2; um den Zusammenhang nicht zu unterbrechen, durfte sie hier, selbst wenn sie wirklich der Zeit nach der ersten Philippica folgen sollte, dieser vorangestellt werden.

nennen; es ist daher wohl zu beachten, dass die ganze Stelle in der besten und wichtigsten Handschrift Σ fehlt. [1])

4.

Die erste Philippische Rede setzt Dionysius Ol. CVII, 1; nach der bestehenden Ordnung, welche die Handschriften und die Citationen der Grammatiker befolgen, würden die Olynthischen vorausgehen, jene also nach CVII, 4 fallen, und für den zweiten Theil, welchen Dionysius als eine für sich bestehende Rede betrachtet, wird auch von ihm CVIII, 2 angenommen. Diese Trennung sprechen die Scholien § 30 p. 48, 16 so aus: *ἐντεῦθέν φησι Διονύσιος ὁ Ἁλικαρνασεὺς ἑτέρου λόγου εἶναι ἀρχήν. προοίμιον δέ φησιν οὐκ ἔχει, ἐπειδὴ δευτερολογία ἐστίν, ἐν αἷς ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον οὐκ εἰσὶ προοίμια.* B. T. C. F. P.: *οὐ λέγει δὲ ἀληθῆ. ἐπειδὴ γὰρ ἄνωθεν ὑπέσχετο περὶ πόρου χρημάτων εἰπεῖν, νῦν τοῦτο δεικνύει, καὶ ἔστιν ὥσπερ ἐπίλογος, ὥσπερ ἐποίησε καὶ Ἰσοκράτης ἐν τῷ τοῦ τραπεζιτικοῦ τέλει κατὰ Λοχίτου αἰκίας ἐπίλογον θείς.* F. P. [2]) Am geistreichsten suchte diese Seebeck [3]) zu rechtfertigen, es kann nemlich nicht geleugnet werden, dass § 31 — 2 im scheinbaren Widerspruche mit 11—18 stehen; dort will der Redner von der ersten Kriegsmacht gegen Philippus — er hat aber am Anfange auf zwei verschiedene angetragen — nichts mehr wissen, man soll nicht *βοηθείαις πολεμεῖν*, weil es wenig helfe. Demosthenes will, wie Schäfer richtig bemerkt, alles Gewicht auf die zweite Macht legen, die *δύναμις ἣ συνεχῶς πολεμήσει*, deswegen ist § 19 *πρὸ δὲ τούτων* gesagt.

---

1) § 29 ist eine nicht beachtete Beziehung auf den sogenannten Kimonischen Frieden.

2) Die Widerlegung ist ganz falsch und verkehrt, und dass sie spät und wahrscheinlich von einem Neugriechen ausgeht, bezeugt schon, dass sie in den meisten Quellen der Scholien fehlt; an Caecilius darf man daher mit Dindorf gar nicht denken. Vergl. Schäfer II, 62—4.

3) Zeitsch. f. A. 1838 nr. 91—7. vergl. Schäfer II, 57. 62.

Erstere Macht soll nur für ausserordentliche Fälle und Ausfälle des Philippus sein; er spricht es zwar nicht aus, aber es liegt darin, dass er meint, die Operation des zweiten Heeres werde den König überhaupt abhalten, weitere Ausfälle zu machen. Es wird in dieser zweiten Hälfte allerdings so gesprochen, dass man denken sollte, eine grosse athenische Macht würde Makedonien beunruhigen. Dieses ist allerdings ein Fehler, aber nicht der Verbindung der beiden Theile, sondern des Redners selbst. Hätte Philippus gar keine Seemacht, oder die Athener eine sehr grosse gehabt, so war der Plan ganz geeignet; so war aber die Wirklichkeit nicht. Philippus würde diese Freibeuter sogleich aufgesucht und vernichtet haben, und dieser Schlag wäre für die Athener noch weit empfindlicher als ihr nichtsthun gewesen. Wir lesen daher von keinem Erfolge oder Wirkung dieses Vorschlages,[1] den der Rathgeber in spätern Reden gewiss nicht verschwiegen hätte.

Bei der Zeitbestimmung des Dionysius CVII, 1 ist schwer zu begreifen, wie die Athener der Tadel gar grosser Trägheit treffen könne, wenn der § 17 erwähnte Auszug *τὰ τελευταῖα πρώην εἰς Πύλας*, wie Diodor sagt, in demselben Jahre stattgefunden hat;[2] aber die Angabe dieses Autors ist vielleicht auch hier nicht sicher und zu spät gesetzt, jedenfalls kann unsere Rede nicht erst den Olynthischen folgen.[3]

---

1) Wie Schäfer II. 71 meint.

2) Kurz über die Zeitbestimmung der ersten Rede des Demosthenes gegen Philippus. Programm. München 1857.

3) § 22 πολίτας τοὺς στρατευομένους εἶναι κελεύω kann nicht richtig sein: das einfache ist πολίτας τοὺς στρατευομένους παρεῖναι und dieses wird im folgenden wiederholt πολίτας δὲ παρεῖναι καὶ συμπλεῖν διὰ ταῦτα κελεύω, also hat er auch dasselbe Wort oben gebraucht. § 20 ist ποιοῦντας καὶ περιιόντας absichtlich wegen Gleichklang verbunden, oder das eine nur Erklärung? § 27 ἀλλ' ἐφ' ὑμῶν ἰδεῖν στρατευομένους, der Hauptbegriff fehlt, nemlich ἐφ' ὑμῶν παρ' ὑμῶν, aber-

Ob die drei Olynthischen Reden zufällig oder absichtlich ihre jetzige Stellung erhalten haben, lässt sich nicht bestimmen; dem Dionysius ist die erste unserer Anordnung die letzte, und dass dieses nicht blosses Versehen ist, lehrt ein ausführliches Scholion zum Anfange der zweiten Rede, woraus man sieht, dass Caecilius denselben widerlegt und die herkömmliche Ordnung verfochten hatte.[1] Ohne Dionysius bestimmten Ausspruch wäre niemand dazu gekommen, irgend einen Zweifel an der überlieferten Folge zu äussern, so wenig als es Jemanden von selbst eingefallen wäre, aus der ersten Philippica zwei Reden zu machen, wenn nicht derselbe Dionysius die Veranlassung dazu gegeben hätte. Den unerquicklichen Streit, welcher sich darüber in neuerer Zeit entsponnen hat und welchen Dindorf durch Westermanns und Petrenz Untersuchungen für immer entschieden wähnte, hat neuerdings zu Gunsten

---

lich wie 3, 12 *ὑπὲρ ὑμῶν ὑφ' ὑμῶν ἀπολέσθαι*. 36 *ὑμᾶς ὑπὲρ ὑμῶν*. § 33 man erwartet eine andere Ordnung *τοὺς ἱππέας, τὰς τριήρεις* wie oben § 20—2, oder *τὰς τριήρεις, τοὺς στρατιώτας, τοὺς ἱππέας*, wie § 40 — § 36 durch *ἄτακτα ἀδιόρθωτα ἀόριστα* ist die Concinnität gestört, da nur *οὐδὲν ἀνεξέταστον οὐδ' ἀόριστον* vorhergeht; man erwartet daher das *ἀδιόρθωτα* nicht — § 51 *εἶπον* passt nicht gut zum nachfolgenden Satz; *εἶχον* Σ. In den Prooemien, worauf schon Dobree gewiesen hat p. 1434 ist derselbe Gedanke, aber corrupt *πλεῖον εἶχε*, also dasselbe Wort *ἔχειν* wie in Σ, welchem Voemel mit Recht zuerst folgte; selbst die dritte Person ist nicht ungeeignet.

1) *τοῦτο Διονύσιος προτάττει τῶν Ὀλυνθιακῶν ἄρχοντάς τε τινας καταλέγων καὶ ἐκ τοῦ προοιμίου πιστούμενος ἐκ περιχαρείας ληφθέντος. Καικίλιος δὲ ἀντιλέγει πρῶτον ἀξιῶν τὸν πρῶτον νομιζόμενον. τὸ μὲν οὖν κατὰ τοὺς ἄρχοντας ἐν ἱστορίᾳ κεῖται, καὶ ἴσως οὐκ ἀκριβῆ τὸν ἔλεγχον ἔχει, τὸ δὲ κατὰ τὸ προοίμιον οὐκ αὔταρκες εἰς ἐπίδειξιν. ἑτέραν γὰρ ἔχει πρόφασιν τὸ νόημα.*

des Rhetors Carl Holzinger aufgenommen. [1]) Ob Dionysius zuerst oder nach dem Vorgange anderer seine Ordnung einführte, ist unbekannt; auch wie er diese vertheidigte oder rechtfertigte, nicht klar; wenigstens sind uns die zwei in den Scholien angeführten Gründe keineswegs einleuchtend, ebenso wenig aber verdient die Vertheidigung der Vulgata daselbst, die vielleicht von Caecilius ausgeht, einige Beachtung. Mit dem allgemeinen Grunde, dass die erste Rede das *συμφέρον*, die zweite das *δυνατὸν* enthalte, niemand aber sich über letzteres berathe, wenn ersteres nicht schon ausgemacht sei, ist nichts bewiesen. [2])

Man kann mit dem *δυνατὸν* beginnen, und gleichwohl später das *συμφέρον* ausführlich darthun; aber jene Rede hält auch nicht einmal

---

1) Beiträge zur Erklärung des Demosthenes von Carl Holzinger. I. Dionysios oder Libanios? — Zur ersten olynthischen Rede. Prag. 1856. Die Untersuchung ist nicht ohne gesundes Urtheil geführt; dagegen sind die Erklärungen zur zweiten Rede S. 69—93 gründlichst verfehlt. Doch soll nicht verschwiegen sein, dass auf die S. 13 zu 1, 3 gemachte Aenderung *κλέψῃ τε* statt *τρέψηται* später auch Cobet zu Hyperides p. 32 gefallen ist, was indessen für deren Richtigkeit nichts beweist, da es überhaupt nichts zu ändern braucht. Böhnecke's Untersuchungen I, 150 sind nicht haltbar, aber auch Schäfer II, 119—54 geht von willkürlichen Annahmen aus und genügt nicht. Grote Anhang zu cap. 88 nimmt mit Stüve folgende Ordnung an II, I, III, gesteht aber selbst die Schwäche des Beweises zu.

2) p. 70 Dind. *ἐξ αὐτῶν δὲ τῶν Δημοσθένους εὑρίσκεται πρῶτος ὁ Ἀντὶ πολλῶν. ἐκεῖ γὰρ τὸ συμφέρον μάλιστα τὴν πλείστην ἐξέτασιν εἴληφεν, ἐνταῦθα δὲ τὸ δυνατὸν, οὐδεὶς δὲ περὶ τοῦ δυνατοῦ βουλεύεται μὴ πρότερον εἰ συμφέρει σκοπήσας. ἔπειτα παρείληφεν ἐν τῷ δευτέρῳ τινα ὡς ὁμολογούμενα, ἅπερ ἐν τῷ προτέρῳ μετὰ πολλῶν ἀποδείξεων κατεσκεύασεν, οἷον εὐθὺς τὸ περὶ τῆς τῶν θεῶν εὐνοίας ἐνταῦθα μὲν ὡς ὁμολογούμενον ἐν προοιμίῳ τέθεικεν, ἐκεῖ δὲ δίκαιον λογιστὴν ἐζήτησε καὶ πολλὰς ἀποδείξεις ἐκόμισε τοῦ συμμάχους εἶναι τοὺς θεοὺς τῇ πόλει. πρόδηλον οὖν ὅτι διὰ τοῦτο νῦν οὐ κατεσκεύασεν, ὅτι ἦν ἐν ἐκείνῳ πρότερον ἀποδείξας.*

den Standpunkt des *συμφέρον* ausschliesslich und im Gegensatz zu der anderen aufrecht, etwa wie z. B. die Controversreden der Korzyraeer und Korinthier bei Thukydides, von welchen der Scholiast I, 32 ganz richtig bemerkt: *ἡ τοῦ Κερκυραίου δημηγορία μᾶλλον τὸ συμφέρον προβάλλεται ἤπερ τὸ δίκαιον, ἡ δὲ τοῦ Κορινθίου μᾶλλον τὸ δίκαιον ἤπερ τὸ συμφέρον.* Auch was sonst angeführt wird, gibt keine Ueberzergung, und wir haben nur einen oberflächlichen Rhetor vor uns, der ohne den Gegenstand gründlich zu erwägen, die Sache kurz mit einigen rhetorischen Termini abzumachen gedenkt.

Ganz anders Libanius. Ihm ist die zweite Rede gehalten, als die Athener auf die erste hin Hilfeleistung nach Olynthus zwar beschlossen hatten, die Truppen aber aus Furcht vor Philippus nicht abzusenden wagten, wobei Dem. sich erhoben, und die Schwäche und Ohnmacht des Königs und seines Reiches dargestellt habe. [1]) Diese Thatsache als richtig vorausgesetzt — und Libanius kannte allerdings die Geschichtschreiber jener Zeit — ist die gewöhnliche Stellung der Reden völlig gesichert und unantastbar. Aber gerade jene Thatsache ist an sich nicht wahrscheinlich; die Athener hatten damals keine Furcht vor dem Philippus und der unerwartete Zusammenstoss mit den Olynthiern musste ihnen selbst mehr Vertrauen und Zuversicht geben, jedoch bedeutende und nachhaltige Opfer zu bringen, dazu konnten sie sich nicht entschliessen. Sie ist aber auch ein falscher Schluss, hervorgegangen aus den Worten des Redners, welcher § 5 erklärt, warum er über Philippus reden wolle: *καὶ δυοῖν ἕνεκα ἡγοῦμαι συμφέρειν εἰρῆσθαι, τοῦ τ' ἐκεῖνον ὅπερ καὶ ἀληθὲς ὑπάρχει, φαῦλον φαίνεσθαι, καὶ τοὺς ὑπερεκ-*

1) *προσήκαντο μὲν τὴν πρεσβείαν τῶν Ὀλυνθίων οἱ Ἀθηναῖοι καὶ βοηθεῖν αὐτοῖς κεκρίκασι, μέλλουσι δὲ περὶ τὴν ἔξοδον καὶ δεδιόσιν ὡς δυσπολεμήτου ὄντος τοῦ Φιλίππου παρελθὼν ὁ Δημοσθένης πειρᾶται θαρσύνειν τὸν δῆμον κτλ.*

nicht glauben, dass jemals diese Rede als die erste an der Spitze gestanden habe; es erscheint aber jene Formel in der ersten § 6. 17., in der zweiten § 11. 27. In jener werden Truppen und Gesandte an die Olynthier beantragt § 2, in dieser Truppen für die Olynthier und Gesandte an die Thessaler § 11. Er setzt Vertrauen auf die bekannte Unzuverlässigkeit dieses Volkes und eine eigene Gesandtschaft der Athener soll deren Abfall von Philippus beschleunigen; die erste hofft dieses von der Treulosigkeit der Thessaler von selbst § 21 und geht noch nicht mit dem Gedanken um, sie besonders aufzuwiegeln. Dieses scheint für die herkömmliche Ordnung zu sprechen, ist aber keineswegs zwingend.

Die drückenden Verhältnisse der *θεωρικὰ* treten in allen hervor, kommen aber in der dritten zum vollen Durchbruch, ohne dass auch daraus ein sicheres Ergebniss abzunehmen wäre. Auffallend ist in dieser besonders § 10 *ἀλλ' ὅτι μὲν δὴ δεῖ βοηθεῖν, εἴποι τις ἄν, πάντες ἐγνώκαμεν, καὶ βοηθήσομεν, τὸ δ' ὅπως, τοῦτο λέγε.* Daraus ergibt sich mit Sicherheit, dass eine *βοήθεια* von Seite der Athener bis jetzt noch nicht stattgefunden habe, und jedermann erwartet nun einen förmlichen Plan und Vorschlag, wie er in der ersten Rede dargestellt ist, nemlich *διχῇ*, dass man den Olynthiern nicht bloss Hilfe zur Abwehr sendet, sondern mit einem zweiten Heere den Philippus zugleich im eigenen Lande angreife; auch ist die Einleitung dort ähnlich wie hier § 16 *τὸ μὲν οὖν ἐπιτιμᾶν ἴσως φήσαι τις ἂν ῥᾴδιον καὶ παντὸς εἶναι, τὸ δ' ὑπὲρ τῶν παρόντων ὅτι δεῖ πράττειν ἀποφαίνεσθαι, τοῦτ' εἶναι συμβούλου.* Dagegen erhalten wir hier auf jene Frage (*πῶς;*) wie man den Olynthiern helfen solle, die Antwort: durch Aufhebung der *θεωρικά*. Ein solcher Vorschlag, sollte man denken, müsste längst vorausgegangen sein, ehe das geboten wurde, was die erste Rede enthält, welche zugleich die beste Erwiederung auf 2, 11 *ὅπως τις λέγει κάλλιστα καὶ τάχιστα, οὕτως ἀρέσκει μοι* gibt. Die Notiz eines Sieges der Athener in diesem Kriege hat man voreilig in den Worten

§ 35 ὅτι δὲ οἱ τοῦ δεῖνος νικῶσι ξένοι, ταῦτα πυνθάνεσθαι· ταῦτα γὰρ νυνὶ γίγνεται finden wollen; aber es ist damit nur das gewöhnliche Verfahren seiner Bürger, wie sie es immer machen, geschildert; auch ist ein fremder Feldherr der ξένοι, nicht ein Athener gemeint.

Die erste Rede ist, gleichviel ob sie den beiden andern vorausgeht, oder nach Dionysius diesen folgt, jedenfalls die wichtigste, da sie allein nähere und befriedigende Bestimmungen über das bietet, was man von ihr erwartet.

Die zweite Rede ist auch dadurch wichtig, dass Theopompus bei der Charakteristik des Philippus und seines Hofes offenbar die demosthenische Schilderung vor Augen hatte — die älteste Benutzung dieser Reden. — Dieses ist so klar, dass aus ihm das viel bestrittene λῃστὰς § 19 verständlich und aller Anfechtung überhoben wird.[1] Als Polybius diese übertriebene, leidenschaftliche Kritik des Geschichtschreibers verdientermassen züchtigte, erinnerte er sich wohl nicht, dass Theopompus den Demosthenes nur paraphrasirt und erweitert hat; aber allerdings ist der Historiker weit verantwortlicher als der Redner, der alles wie er es eben braucht, seinem momentanen Zwecke anpasst und danach modelt. Demosthenes hat das eigene, dass er seine Aussagen mit allgemeinen moralischen Sentenzen zu begründen weiss, gegen

1) Athen. p. 169 u. 261. Polyb. 8, 11. Nicht quodam modo λῃστὰς defendit Theopompus, wie Dobree meint, sondern so vollständig, dass dagegen gar nichts zu erinnern ist. Auch die Vorwürfe von ἐπιορκεῖν und φενακίζειν sind aus Dem. § 5 seqq. entlehnt. Was Demosthenes § 17 sagt ὡς δ' ἐγὼ τῶν ἐν αὐτῇ τῇ χώρᾳ γεγενημένων τινὸς ἤκουον, ἀνδρὸς οὐδαμοῦ οἵου τε ψεύδεσθαι ist wahrscheinlich nur der rhetorische Kunstgriff, von welchem Aristoteles Rhet. 3, 17 spricht, bei besondern Tadel, für welchen man nicht selbst einstehen kann oder will, die Autorität eines andern vorzuschieben.

welche nichts zu erinnern ist, da ihre Wahrheit jedem einleuchtet, man sie gewöhnlich schon an sich selbst erfahren hat. Es ist dieses sittliche Element das *καλὸν*, das schon die Alten an ihn gezogen hat, ihn auch über alle andere Redner weit erhebt. Da nun der Leser von der Richtigkeit des Beweises überzeugt ist, glaubt er durch einen natürlichen Paralogismus geleitet, auch der behauptete Satz, die propositio, auf welchen die Anwendung gemacht worden ist, müsse wahr sein, was nicht der Fall ist; unsere Rede gibt Beispiele genug, § 14—21.

Demselben Theopompus verdanken wir die Erklärung einer Stelle in unserer Rede § 6, die kein Scharfsinn auffinden konnte, bei Photius p. 588 *τί ἐστιν τὸ ἐν τοῖς Δημοσθένους Φιλιππικοῖς καὶ τὸ θρυλούμενόν ποτε ἀπόρρητον ἐκεῖνο Θεόπομπος ἐν λά δεδήλωκε. φησὶ γάρ, καὶ πέμπει πρὸς Φίλιππον πρεσβευτὰς Ἀντιφῶντα καὶ Χαρίδημον πράξοντας καὶ περὶ φιλίας, οἳ παραγενόμενοι συμπείθειν αὐτὸν ἐπεχείρουν ἐν ἀπορρήτῳ συμπράττειν Ἀθηναίοις, ὅπως ἂν λάβωσιν Ἀμφίπολιν ὑπισχνούμενοι Πύδναν. οἱ δὲ πρέσβεις οἱ τῶν Ἀθηναίων εἰς μὲν τὸν δῆμον οὐδὲν ἀπήγγειλαν βουλόμενοι λανθάνειν τοὺς Πυδναίους ἐκδιδόναι μέλλοντες αὐτούς, ἐν ἀπορρήτῳ δὲ μετὰ τῆς βουλῆς ἔπραττον.* Dass der maledicentissimus autor nicht zu Gunsten des Philippus den wahren Hergang der Sache verdeckt hat, bedarf keiner Bemerkung, man lernt aber aus ihm, was man bisher nicht beachtet hat, dass Demosthenes Angabe, Philippus habe die Gutmüthigkeit der Athener an sich gezogen und diese getäuscht *τῷ τὴν Ἀμφίπολιν φάσκειν παραδώσειν καὶ τὸ θρυλούμενόν ποτε ἀπόρρητον ἐκεῖνο κατασκευάσαι* der Wahrheit ganz entgegen ist; nicht Philippus hat diesen Unterhandel gemacht, sondern von den Athenern und ihren Gesandten ging er aus, diese haben ihn dazu bewogen und verleitet. [1]

1) Die Scholien bei Dindorf p. 85, welche auch anderes geben, kennen zwar den Philochorus, stellen zwar die Sache unrichtig dar; Photius gibt die eigenen Worte des Geschichtschreibers.

6.

Die erste Rede nach dem philokratischen Frieden, welche uns erhalten ist, trägt die Aufschrift περὶ εἰρήνης; sie fällt wie sich aus ihr selbst ergibt, CVIII, 3, womit Dionysius übereinstimmt.[1]

Zwei Hauptereignisse sind es aus der Zeit des Philippus, welche im Leben des Demosthenes eine besondere Bedeutung haben, der genannte Friede, CVIII, 2, den zu Stande zu bringen, er selbst mitgewirkt hatte, und dann, als der Zustand des Friedens den Athenern unerträglich schien, CX, 1, die Niederreissung der Friedenssäule und der darauf folgende Krieg, welcher den unglücklichen Ausgang der Schlacht bei Chaeronea mit sich führte.

Die Geschichte des Friedensschlusses liegt uns in der Klage gegen die Gesandten, welche Dem. drei Jahre später CIX, 2 führte, περὶ παραπρεσβείας, und in der Vertheidigung des Aeschines vor; sie kehrt fünfzehn Jahre später im Auszuge wieder in den Reden gegen und für den Ktesiphon. Da gleichzeitige Geschichtschreiber, welche gewiss selbst nicht unpartheiisch, wie die Fragmente lehren, die damaligen Ereignisse betrachteten, sondern jeder nach seinem einmal eingenommenen einseigen Standpunkte beurtheilten, — es gab damals keinen Thukydides — die aber durch Mittheilung vieler Thatsachen sichere Aufklärung bestrittener Punkte geben konnten, uns gänzlich fehlen, so sind wir allein auf jene Urkunden des Gerichtes angewiesen. Hätten wir einen Epho-

1) Epist. ad Amm. 1 p. 737 μετὰ δὲ Θεμιστοκλέα Ἀρχίας, ἐφ' οὗ παραινεῖ τοῖς Ἀθηναίοις μὴ κωλύειν Φίλιππον τῆς Ἀμφικτυονίας μετέχειν, μηδ' ἀφορμὴν διδόναι πολέμου νεωστὶ πεποιημένους τὴν πρὸς αὐτὸν εἰρήνην. ἀρχὴ δὲ ταύτης τῆς δημηγορίας ἐστὶν ἥδε, Ὁρῶ μὲν ἄνδρες Ἀθηναῖοι τὰ παρόντα πράγματα.

rus, Theopompus u. a., es wären aber die gerichtlichen Verhandlungen der beiden Gegner verloren, so würde gewiss jeder die endliche Lösung aller etwaigen Räthsel in dem suchen, was nicht erhalten wäre, während wir jetzt den Mangel jener Historiker schmerzlich empfinden.

Die Reden geben des Interessanten genug, aber da die gegenseitigen Angaben oft zu weit auseinander gehen und sich widersprechen, attische Redner überhaupt unglaubliches sich erlaubten, so ist es schwer aus diesem Gewirre ins Klare zu kommen; Untersuchungen einzelner Data von neuern haben das ganze mehr getrübt als geläutert. So lange nicht alle Punkte der Klage wie der Vertheidigung, jeder für sich und alle mitsammen genau erwogen sind und die grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit strenge untersucht ist, darf man nicht hoffen, aus diesem Gewirre hinaus zu kommen; man hat förmlich den unpartheiischen Standpunkt eines Untersuchungsrichters einzunehmen, und darf keiner Aussage weder des Dem. noch des Aeschines, die nicht hinlänglich begründet ist, Glauben schenken. Wer aber dieses gethan hat, wird den Werth der Klage wie der Vertheidigung weder über noch unterschätzen, er wird vieles zu sicherer Entscheidung bringen, in anderen aber der Wahrheit wenigstens nahe kommen.

Nicht Aeschines und die Gesandten haben dem Philippus die Zugänge Griechenlands geöffnet — sie haben, auch zugegeben, dass alles, was Dem. sagt, seine volle Richtigkeit habe, ihm dann höchstens sein Unternehmen erleichtert — sondern der Zwiespalt und unglaubliche Hass der griechischen Völkerschaften gegen einander, die eben weil sie selbst kraftlos waren, um so mehr die gänzliche Vernichtung ihrer Gegner zu bewirken suchten, war es, was ihm, der alles besass, was den Griechen fehlte, durch kluge Benutzung der Umstände das Uebergewicht verschaffte. Jene merkwürdige Scene, wo die Gesandten aller bedeutenden griechischen Städte im Vorzimmer des Philippus wartend sich

feindlich begegnen, und jede weil selbst ohnmächtig die Erfüllung ihrer eitlen und verderblichen Wünsche von dem einzigen, der die Macht hatte, sie zu gewähren, sehnsuchtsvoll erwarten, zeigt die Erniedrigung der hellenischen Völker in jener Zeit, und so kam es, dass der Tyrann, welcher Olynthos und die chalkidischen Städte von Grund aus zerstört hatte, noch der Retter der Unglücklichen wurde, und der grausamen Vernichtungslust der Thessaler und Thebaner wider ihren Willen gebieterisch Einhalt that. Hätten die Athener zuletzt auch den ihnen angebotenen Frieden nicht angenommen, so würden sie den Philippus doch nicht gehindert haben, die griechischen Streitigkeiten in der Art, wie er es gethan hat, zu schlichten, da Dem. von seinen Athenern naiv genug versichert, sie hätten nicht bloss von dem Tage, an welchem sie den Frieden geschworen, sondern an welchem sie gehofft haben, dass der Friede zu Stande kommen werde, jeden Gedanken an den Krieg und die Rüstungen dazu aufgegeben. [1]

Die Bezeichnung der Rede mit den Worten *περὶ εἰρήνης*, welche die alten Grammatiker wie es scheint, nicht kennen,[2] erklärt sich aus § 13, dass die Erhaltung des Friedens die Grundlage aller etwaigen Vorschläge, die von der Rednerbühne ausgehen, bilden müsse. Dem. ist hier noch nicht der Gegner dieses Friedens, wie er in den folgenden Reden immer mehr hervortritt. Der Inhalt ist die Befürwortung der Anerkennung des Philippus als Mitglied des Amphiktyonenbundes. Da man diese gerade von Dem. am wenigsten erwarten sollte und er sich hier selbst untreu zu werden scheint, so hat diese äussere scheinbare Inconsequenz schon einige der alten verleitet, die Rede gerade zu für unächt zu halten; dieses lehrt ein neu entdecktes Scholion bei Dindorf

1) 18, 26, p. 234 *ὑμεῖς μὲν οὐκ ἀφ' ἧς ὠμόσατε μόνον ἡμέρας, ἀλλ' ἀφ' ἧς ἠλπίσατε τὴν εἰρήνην ἔσεσθαι, πάσας ἐξελύσατε τὰς παρασκευὰς τὰς τοῦ πολέμου.* — 2) Schäfer II, 279.

VIII p. 158. *τινὲς δὲ ἐνόθευσαν τοῦτον τὸν λόγον ὡς ἀνομοίαν ἔχοντα ὑπόθεσιν τῆς γνώμης αὐτοῦ, οὐ προσσχόντες ἀκριβῶς τῷ σκοπῷ τοῦ ῥήτορος. ἐπειδὴ γὰρ δοκεῖ ὑπὲρ Φιλίππου λέγειν, ὃ οὐδεπώποτε ὤφθη ποιήσας, ᾠήθησαν εἶναι αὐτοῦ τὸν λόγον ἀλλότριον. ἠγνόησαν δὲ ὡς ἔστι διαφόρως περὶ τοῦ αὐτοῦ χρήσασθαι πράγματος τῆς προαιρέσεως οὐκ ἀλλαττομένης.* Man möchte gerne wissen, wer so geurtheilt hat, und wie weit in das Alterthum diese Ansicht zurückgeht. War nemlich obiger Grund, dass Dem. in dieser Rede, die sonst durchaus alle Spuren der Aechtheit in sich trägt, für Philippus Partei nehme (*φιλιππίζει*) allein massgebend, und hat nicht vorzüglich dazu der Umstand bewogen, dass der Redner anderswo selbst in dieser Sache ein Wort gesprochen zu haben entschieden zurückweist, so haben wir hier aus dem Alterthume ein auffallendes Beispiel einer oberflächlich absprechenden Kritik, wie sie kaum von den neuern übertroffen wird.

Es ist allerdings noch ein weit wichtigerer Umstand, welcher gerechtes Bedenken erregt. Demosthenes nemlich erzählt drei Jahre später in seiner Klage § 111 — 13 p. 375, Thessaler und Gesandte des Philippus seien nach Athen gekommen, um die Anerkennung des Königs als Mitglied des Bundes von Seite der Athener einzuholen; habe Aeschines, von Philippus nur getäuscht, aber nicht bestochen, seine falschen Aussagen in der Volksversammlung gemacht, so musste er zuerst und zumeist dagegen auftreten; er habe es nicht gethan, ja er habe — der einzige von allen Athenern, — sogar dafür gesprochen, was selbst Philokrates nicht gewagt habe, und als das Volk ihm entgegenschrie und ihn nicht hören wollte, beim Herabsteigen von der Bühne in Gegenwart der Gesandten gesagt: Schreier gebe es genug, aber wenige Streiter, die in den Krieg ziehen und kämpfen wollen.

Die Thatsache, dass Aeschines dafür gesprochen, ist nicht zu bezweifeln, seine Worte zeigen, dass er die Athener recht wohl kannte;

um so auffallender ist der Vorwurf aus dem Munde des Dem., der selbst eine besondere Rede gehalten hat, um die Anerkennung des Philippus bei dem Volke durchzusetzen.

Dieses Räthsel ist schwer zu lösen; man hat zur Erklärung Wege eingeschlagen, welche nur die Verzweiflung eingeben konnte. Libanius meinte, diese Rede sei von Dem. zwar ausgearbeitet, aber nicht gehalten worden: *οὗτος δὲ ὁ λόγος παρεσκευάσθαι μὲν, οὐ μὴν εἰρῆσθαί μοι δοκεῖ.* und er hat nach Photius p. 492, 15 Zustimmung gefunden, vielleicht gar schon Vorgänger gehabt; *ὁ δὲ περὶ τῆς εἰρήνης λόγος καὶ ἄλλοις μὲν, μάλιστα δὲ Λιβανίῳ τῷ σοφιστῇ παρεσκευάσθαι μὲν, οὐ μὴν εἰρῆσθαι δοκεῖ*, ein leerer Einfall, mit dem selbst nichts gewonnen ist. Andere von den alten, welche wie oben bemerkt, die Rede ganz für unächt gehalten haben, mochten glauben, dadurch einfach allen Schwierigkeiten zu entgehen. Ja der ehrliche Hier. Wolf, der seinen Demosthenes so gut wie irgend einer der heutigen Philologen verstanden hat, glaubt gerade zu in ihr ein Product des Aeschines, das von Dem. bezeichnete corpus delicti zu finden.[1]) Dindorf zu p. 56, 14 dagegen, nachdem er eine unhaltbare Ansicht Jacobs widerlegt hat, sagt: nihil igitur relinquitur quam ut Demosthenes temporibus serviens alio tempore alia dixisse judicetur, quod aliis quoque oratoribus et veterum et recentiorum temporum accidit.

Allerdings hat schon mancher durch Umstände genöthigt oder verlockt sich und seine frühern Grundsätze verläugnet, und es wird dieses

---

1) Zu Dem. p. 375, 16. Hinc recte colligunt, orationem *περὶ εἰρήνης* non esse habitam a Demosthene. Quid vero, si Aeschinis illa esset, si quidem is unus Thessalorum postulationi suffragatus est? Ut enim dictio non sit Aeschineae per omnia similis, tamen eosdem alias alio dicendi genere uti quid vetat? tametsi tres tantum eas, quae illius nomine extant, orationes scripsisse fertur.

leider auch in Zukunft so bleiben, dass aber ein Redner ganz ohne Noth, aus reinem Muthwillen seinem Gegner das zum ärgsten Vorwurfe macht, dessen er sich selber schuldig gemacht hat, dass er behauptet, jener allein unter allen Athenern habe zu thun gewagt, was wie jeder Zuhörer wissen musste, der Tadelnde selbst gethan hat, scheint auch auf der attischen Bühne nicht geläufig gewesen zu sein, und sollte von einem Demosthenes am wenigsten erwartet werden. Und warum hat Aeschines nicht geantwortet, was so leicht zu widerlegen war? attische Redner aber pflegen nicht zu schweigen, wenn das Recht auf ihrer Seite und dem Gegner ein empfindlicher Schlag beizubringen ist.

Man beachte die vorsichtige Sprache unsers Redners; er sagt nirgends ausdrücklich, man solle den Philippus anerkennen, sondern er lehrt nur, was folgen werde, wenn man diese Anerkennung verweigere, ein Amphiktyonenkrieg aller Hellenen unter Anführung des Philippus gegen Athen. Er verwahrt sich so sehr gegen den Schein einer Zustimmung von seiner Seite, dass er sich selbst den Einwurf machen lässt § 24 *τὰ κελευόμενα ἡμᾶς ἄρα δεῖ ποιεῖν ταῦτα φοβουμένους; καὶ σὺ ταῦτα κελεύεις*; und diese Frage mit den Worten erledigt: nicht daran zu denken, *πολλοῦ γε καὶ δέω.* Aber mit Würde und Anstand müssten sie sich in dieser Sache benehmen, ihr Recht und ihre Ehre wahren, den Krieg meiden und nicht wegen dieses Delphischen Schattenbildes alle Griechen gegen sich noch mehr aufbringen. *ἀλλ' ὡς οὔτε πράξομεν οὐδὲν ἀνάξιον ἡμῶν αὐτῶν οὔτ' ἔσται πόλεμος, νοῦν δὲ δόξομεν πᾶσιν ἔχειν καὶ τὰ δίκαια λέγειν, τοῦτ' οἶμαι δεῖν ποιεῖν ... οὐκοῦν εὔηθες καὶ κομιδῇ σχέτλιον . . πρὸς πάντας περὶ τῆς ἐν Δελφοῖς σκιᾶς νυνὶ πολεμῆσαι.* Dieses ist keine directe Anerkennung, wie sie Aeschines in Gegenwart der Gesandten gegeben haben mag, er leidet unter dem schweren Drucke der Verhältnisse, denen man sich jetzt fügen muss, und erwägt man, dass eine grosse Anzahl auf entschiedene Verweigerung drang — es sind die § 24 *οἱ θρασέως ὁτιοῦν*

οἰόμενοι ὑπομένειν δεῖν καὶ μὴ προορώμενοι τὸν πόλεμον — so erscheint Dem. hier mit tieferem Blicke in die Zukunft gegen diese blinden Eiferer vermittelnd und beschwichtigend, frei von allem Vorwurfe, er habe bereitwillig dem Philippus zugestanden, was Aeschines gethan hat. [1]) Selbst der Titel *περὶ εἰρήνης* kann in dieser seiner Allgemeinheit absichtlich vom Redner gewählt sein.

Vergegenwärtige ich mir die damaligen Zustände, als diese Rede gehalten wurde, so ist mir die Einleitung dazu § 1 — 3 ganz unverständlich. Lässt sich auch mit Mühe denken, was durch *περὶ τῶν ὑπολοίπων*, worüber die Ansichten und Meinungen der Athener so ganz auseinandergehen, bezeichnet werden soll, so ist doch der Tadel, dass sie das Berathen erschweren, *οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι πάντες ἄνθρωποι πρὸ τῶν πραγμάτων εἰώθασι χρῆσθαι τῷ βουλεύεσθαι, ὑμεῖς δὲ μετὰ τὰ πράγματα,* so begründet er sonst sein mochte, jetzt ungerecht; denn nicht durch ihre Schuld, sondern nach seiner Ueberzeugung durch Aeschines und die Gesandten sind sie in die jetzige kitzliche Lage versetzt worden. Sehr schön und passend dagegen erscheinen dieselben Worte Ol. 109, 4 in der vierten Phil. § 31, wo sie den Schlusssatz eines ausführlich motivirten Tadels der Athener bilden.

---

1) Diese Erklärung haben im Allgemeinen schon Leland, Auger und zuletzt besonders Schäfer II, 278—85 versucht. Vergl. de Megalopol. 1—3. meine Rec. von Brückner König Philipp in Münchner gel. Anz. 1837 IV. nr. 122. Die Antwort oder Motivirung, wie sie § 24 angedeutet ist, fehlt; ob sie Dem. selbst gegeben hat, wie Schäfer II, 283 glaubt, wissen wir nicht; Dobree sagt: initium tantum orationis extat; dieses beruht indess nur auf der Lesart *δείξειν* statt *δεῖ ποιεῖν*, aber letzteres aus Σ ist das richtige; gefordert wird, was die Athener thun sollen, nicht was Dem. zeigen und darthun kann.

Aber ganz unbegreiflich und völlig falsch ist der Trost, den er § 3 gibt: *οὐ μὴν ἀλλὰ καίπερ τούτων οὕτως ἐχόντων οἶμαι καὶ πεπεικὼς ἐμαυτὸν ἀνέστηκα, ἂν ἐθελήσητε τοῦ θορυβεῖν καὶ φιλονεικεῖν ἀποστάντες ἀκούειν, ὡς ὑπὲρ πόλεως βουλευομένοις καὶ τηλικούτων πραγμάτων προσήκει, ἕξειν καὶ συμβουλεύειν δί ὧν καὶ τὰ παρόντα ἔσται βελτίω καὶ τὰ προειμένα*[1] *σωθήσεται.* Was Dem. auch in dieser Sache sagen und rathen mag, wir wissen ja, was seine Gesinnung und sein Rath ist — dadurch wird die gegenwärtige Lage nicht besser, am allerwenigsten aber wird, was aufgeopfert worden, wieder gewonnen werden. Diese Täuschung hat der Redner als er in dieser Sache aufgetreten ist, sicher nicht gehabt und kann sie nicht gehabt haben. Schon Hier. Wolf sagt: plus pollicetur quam praestat; nam de recuperandis amissis nil dicit. Tantum bellum Amphictyonicum caveri jubet.[2] *Dieses Exordium ist ein ächtes Stück des Dem., gehört aber nicht unserer Rede an, sondern fällt in eine frühere Zeit, wo noch Krieg war, oder in eine spätere, wo der Friede sich bereits dem Kriege wieder näherte.*[3]

---

1) *προει . μενα* Σ bei Dind., aber die Vulgata muss richtig sein; oben ist unterschieden *πολλὰ προεῖσθαι* und *περὶ τῶν ὑπολοίπων*. Dasselbe muss hier wiederkehren, *τὰ παρόντα* sind die *ὑπόλοιπα*, also wird hier *προειμένα* gefordert, was leichtsinnig aufgeopfert und preisgegeben worden ist.

2) Was H. Schäfer dagegen bemerkt: nullam hic jactantiam video . hoc dicit orator, si Athenienses nunc quiescant, fore ut rerum in meliorem statum conversio etiam amissa olim restituat, beweist, dass er nicht wusste, um was es sich hier handelt. Die Worte *ἕξειν καὶ λέγειν καὶ συμβουλεύειν* sind nur von der jetzigen Volksversammlung und dem Gegenstande, der an der Tagesordnung ist, zu verstehen. So lange Dem. die Aufrechthaltung des eben geschlossenen Friedens als Grundbedingung fordert, kann er überhaupt keine Hoffnung machen, das verlorne wieder zu gewinnen.

3) Wie Phil. II., § 4. 76. IV, 28—30. Chers. 77.

Dem. erwähnt um für seine Ansicht, die vielen ganz unerwartet scheinen mochte, Vertrauen zu erregen, drei Beispiele, in denen der Erfolg lehrte, dass er das richtige und wahre gesehen habe. Diese Divinationsgabe verdanke er einmal, weil er ein besonderes Glückskind sei (*δι' εὐτυχίαν*), dann weil er unbestochen, also auch unbefangen alle Verhältnisse betrachte. Letzteres allein genügte, jenes konnte er füglich umgehen; doch ist der erste Fall mit Plutarchus in seinem Anfange nur zu wenig bekannt, der zweite mit Neoptolemus zu geringfügig, dagegen der dritte gegen Aeschines und die Gesandten um so bedeutender; es ist dieses zugleich die älteste und früheste Angabe unsers Redners, die der Zeit der Volksversammlung (CVIII, 2, den 16. Skiroph.) ganz nahe steht, und darum um so mehr Beachtung verdient: § 10 *ἡνίκα τοὺς ὅρκους τοὺς περὶ τῆς εἰρήνης ἀπειληφότες ἥκομεν οἱ πρέσβεις, τότε Θεσπιάς τινων καὶ Πλαταιὰς ὑπισχνουμένων οἰκισθήσεσθαι καὶ τοὺς μὲν Φωκέας τὸν Φίλιππον, ἂν γένηται κύριος, σώσειν, τὴν δὲ Θηβαίων πόλιν διοικιεῖν, καὶ τὸν Ὠρωπὸν ἡμῖν ὑπάρξειν, καὶ τὴν Εὔβοιαν ἀντ' Ἀμφιπόλεως ἀποδοθήσεσθαι, καὶ τοιαύτας ἐλπίδας καὶ φενακισμούς, οἷς ἐπαχθέντες ὑμεῖς οὔτε συμφόρως οὔτ' ἴσως οὔτε καλῶς*[1]) *προεῖσθε Φωκέας, οὐθὲν τούτων οὔτ' ἐξαπατήσας οὔτε σιγήσας ἐγὼ φανήσομαι, ἀλλὰ προειπὼν ὑμῖν, ὡς οἶδ' ὅτι μνημονεύετε, ὅτι ταῦτα οὔτε οἶδα οὔτε προσδοκῶ, νομίζω δὲ τὸν λέγοντα ληρεῖν*, auch hier bedurfte es keiner *εὐτυχία*, es genügte die

1) In obigen Worten ist zu beachten, dass pr. Σ *οὔτ' ἴσως καλῶς* gibt, was Sauppe als das richtige aufgenommen hat. Hat Dem. in unserer Rede gesagt, die Phokier seien weder vortheilhaft, noch vielleicht schön preisgegeben worden, so steht er mit allen seinen spätern Aussagen über den Untergang jener Völkerschaft nicht im Einklange und er hätte sein scharfes Urtheil, dass dieser für Athen grosser Schimpf und Schande sei, erst lange nachher ausgebildet. Dieses ist nicht wahrscheinlich, zumal *οὔτε συμφόρως, οὔτε ἴσως οὔτε καλῶς* einen trefflichen Gegensatz bietet und die Negation sehr leicht ausfallen konnte.

Versicherung, Philippus habe so etwas weder versprochen, noch überhaupt je gesagt. In der Rede *παραπρ.*, welche den ausführlichen Commentar dazu liefert, heisst es § 45 p. 355: *ἀναστὰς καὶ παρελθὼν ἐπειρώμην μὲν ἀντιλέγειν, ὡς δ' ἀκούειν οὐκ ἠθέλετε, ἡσυχίαν ἦγον, τοσοῦτο μόνον διαμαρτυράμενος (καὶ πρὸς Διὸς καὶ θεῶν ἀναμιμνήσκεσθε) ὅτι ταῦτα οὔτ' οἶδα οὔτε κοινωνῶ, προσέθηκα δὲ ὡς οὐδὲ προσδοκῶ.* Wenn die beiden Reden sich gegenseitig ergänzen, so darf man nicht auf ein Verderbniss des Textes schliessen. § 19—23. Aeschines 2, 119. 137.

Philippus war, wie sich von selbst versteht, mit seinen Plänen zurückhaltend und verschlossen, machte daher auch keine Versprechungen, die er nicht halten wollte, nicht unglaublich aber ist, dass er durch seine Vertraute manche günstige Aussichten eröffnen liess. Aesch. § 137 *τῶν δ' ἑταίρων τινὲς τῶν Φιλίππου οὐ διαρρήδην πρός τινας ἡμῶν ἔλεγον ὅτι τὰς ἐν Βοιωτοῖς πόλεις κατοικιεῖ Φίλιππος;* dort wird erzählt: als nach der Ankunft des Königs mit seinem Heere in Griechenland alles voll banger Erwartung auf die Entscheidung war und Philippus die Athener brieflich aufforderte, mit ihrem ganzen Heere sich ihm anzuschliessen, hätten die Athener, durch Demosthenes und seinen Anhang verleitet (*δεδιέναι φάσκοντες μὴ τοὺς στρατιώτας ὑμῶν ὁμήρους λάβῃ Φίλιππος*), obschon sie soeben Frieden und Symmachie geschlossen hatten, mit der *σκευαγωγὴ* geantwortet, und diese feindliche Demonstration habe den Philippus genöthigt, sich den Thebanern und andern gefälliger zu erweisen, als er es beabsichtigte; dadurch sei alles zum Nachtheil der Athener ausgefallen. In dieser Erzählung liegt mehr Wahrheit, als man gewöhnlich glaubt. War die Aufforderung des Philippus *ἐξιέναι πάσῃ τῇ δυνάμει βοηθήσοντας τοῖς δικαίοις* vielleicht absichtlich, um allen Hellenen die gänzliche Ohnmacht der Athener zu zeigen? wie sollten diese plötzlich eine Heeresmacht aufbringen, sie, die längst jeden Gedanken an Krieg und Rüstung aufgegeben hatten?

So wenig man den guten Willen der Könige bezweifeln darf, in Griechenland überall wo möglich Einfluss zu gewinnen und sich zum Herrn der Verhältnisse aufzuwerfen, ebenso wenig kann man ihm vorwerfen, dass er das, was er förmlich gelobt und versprochen hatte, nicht gehalten oder leichtsinnig wie die Athener, sich darüber weggesetzt habe.

Diese kleine Rede ist auch für uns anziehender als manche grössere, weil sie zeigt, dass Demosthenes Besonnenheit genug besitzt, um in einer leidigen Sache, die er vergebens als unbedeutend darzustellen sich bemüht, dem Philippus wider seine sonstige Gewohnheit nachzugeben, um nicht durch zwecklosen Widerspruch seinem Vaterlande grösseres Unheil zuzuziehen; die Begründung seines Urtheils ist überzeugender als sie sonst zu sein pflegt. Wichtig ist auch, dass nach ihm Kardia, [1]) worüber später heftiger Streit entstanden ist, die Athener aufgegeben haben. [2])

---

1) § 25 *καὶ Φιλίππῳ νυνὶ κατὰ συνθήκας Ἀμφιπόλεως παρακεχωρήκαμεν, καὶ Καρδιανοὺς ἐῶμεν ἔξω Χερρονησιτῶν τῶν ἄλλων τετάχθαι.* beziehen sich die Worte *κατὰ συνθήκας* nur auf Amphipolis, nicht auf Kardia? denn das ist, wenn man die folgenden Angaben vergleicht, wahrscheinlich. Aber auch so bleibt die Stelle einzig, sie lehrt, dass gleich nach dem Frieden die Athener auf Kardia de facto Verzicht geleistet haben, woven sie später nichts wissen wollten. Und doch gab es einen förmlichen Volksbeschluss der Athener, wonach die Kardianer frei und unabhängig blieben, de Halon. p. 87 § 41—4; sie waren vor dem Frieden mit dem König verbündet p. 161 § 11. Gleichwohl sagt Dem. Ol. 109, 3, de Chers. § 66. Philippus hat uns Amphipolis und Kardia entrissen *Ἀμφίπολιν καὶ τὴν Καρδιανῶν χώραν ἀπεστερηκότος Φιλίππου.* Solche Beweise, deren Falschheit jeder einsehen musste, der sich um die Sache kümmerte, konnten keine Beruhigung der Gemüther herbeiführen und mussten andrerseits um so ärgeren Widerspruch hervorrufen.

2) § 2 *οἷς ἁμάρτητε Σ,* ohne *ἄν*, man könnte an *ἁμάρτοιτε* denken, da *ἐπιτιμῶντα* das Imperfectum zugleich in sich fasst; aber der Conj. ist

7.

Zwei Jahre später setzt Dionysius die zweite Philippica; nach ihm ist diese *πρὸς τὰς ἐκ Πελοποννήσου πρεσβείας*, das nähere lehrt Libanius Einleitung aus den *φιλιππικαὶ ἱστορίαι*[1]) — und sie ist bedeutend genug. Philippus hatte Gesandte nach Athen geschickt, um sich zu beklagen, dass man ihn dort und bei den Griechen verläumde, als habe er sein königliches Wort gebrochen, die Athener durch Versprechungen getäuscht und den Frieden verletzt; sie sollten die Beweise liefern. Auch die Argiver und Messenier hatten durch Gesandte Klage geführt, dass die Athener mit den Spartanern gemeine Sache machen, und ihrem Streben, sich von jenen frei zu machen, hinderlich seien. So weit scheint die geschichtliche Ueberlieferung aus Theopompus geschöpft; das folgende, dass Demosthenes es gewesen sei, der die Athener aus

---

concinner und die Partikel wie sonst bei ähnlichen Buchstaben ausgefallen, vergl. Voemel p. 232. § 7 *περὶ σωτηρίας καὶ κοινῶν πραγμάτων*, man erwartet *σωτηρίας τῶν κοινῶν*. § 11 *πλὴν δι' ἃ ἂν εἴπω δύο*, ist dieses griechisch? so wenig als nisi ob ea quaecunque vobis dicam, quae duo sunt, jemand für gut lateinisch halten wird; hier liegt anderes verborgen. § 15 *καὶ μή μοι* ist das gewöhnliche. § 17 *σῶς τε* ist natürlich, zumal die Redner dasselbe zu wiederholen pflegen, und weniger der Begriff des Existirens (Cic. de offic 1, 12, 38), als der Integrität gefordert wird. Auch Buttmann ad Platon. p. 207 ist für die leichte Aenderung; aber erklärt kann auch die Vulgata werden; jedenfalls ist es verkehrt, den ganzen Satz als interpolirt zu betrachten, wie Dindorf. § 22 das einfache *τοῦ τὸν πόλεμον δοκεῖν* ist wohl absichtlich vom Redner geändert worden. § 23 *τοῦτο μέντοι ὅτι τοῦτ' ἐστιν φυλακτέον ὑμῖν*. Σ. versetzt man *ὅτι* mit Döderlein, oder streicht es, so ist die Wiederholung mit besonderem Nachdruck *τοῦτο μέντοι, τοῦτ' ἐστιν ὅ τι φυλακτέον ὑμῖν*.

1) Dieses und was in der Einleitung zur nächsten Rede über Hegesippus gesagt wird, ist das einzige neue, was seine Argumente geben.

der Verlegenheit, sich darüber vor Philippus zu rechtfertigen, geholfen habe, ist — da wohl kein Historiker die Reden selbst anführte — nur Schluss des Libanius, der aus der vorliegenden Rede leicht entnommen werden konnte.

In ihr muss also eine vollständige Darstellung der Thatsachen enthalten sein, welche beweisen, dass der König den Frieden gebrochen und die Athener vielfach getäuscht habe; es sind seit dem Friedensschluss drei Jahre, und jener hatte Zeit genug, wenn er es darauf abgesehen, die Athener zu kränken, diese solche Kränkungen zu erkennen und der Reihe nach aufzuzählen. Zwar die officielle Antwort für die Gesandten des Philippus, welche Demosthenes § 28 der Genehmigung des Volkes vorzulegen verspricht, fehlt,[1]) doch macht dieses dem Ganzen keinen Eintrag, denn die Rede selbst muss alle Klagen im Einzelnen darlegen, welche dann kurz zusammengefasst zur Rechtfertigung schriftlich übergeben werden konnten. Aber wie muss man staunen, wenn man gar nichts angeführt findet! Demosthenes weiss wirklich nichts vorzubringen, als das alte Lied, dass Philippus unmittelbar nach dem Frieden die Pylen besetzt, die Phokier vernichtet, die Thebaner und nicht die Athener begünstigt habe, jetzt aber, was mit der Verletzung des Friedens nichts zu thun hat, die Argiver und Messenier gegen die Spartaner unterstütze. Er will nichts wissen, dass der König dem Orakel in Delphi zu Hilfe ziehen musste, also die Phokier nicht ungestraft ausgehen konnten, dass, wenn die Athener zu kurz kamen, es ihre eigene Schuld war, da sie, die soeben Frieden und Symmachie mit Philippus geschlossen hatten, ihm nicht trauten, und als erwarteten

---

1) Die ἀπόκρισις gehört an das Ende der Rede, nicht § 28; der Zusammenhang ist: ich will sie geben, aber man sollte jene rufen, welche alles verschuldet haben, damit nicht später Unschuldige dafür leiden müssen und jeder wisse, wovon alles Unglück ausgeht.

sie von ihm einen feindlichen Angriff auf ihr eigenes Land, sich und das ihrige in feste Plätze gebracht hatten — wie sollte jener sie dafür belohnen! — er will nicht einsehen, dass, wenn Philippus die Freiheit der Argiver und Messenier [1]) gegen die Unterjochungsgelüste der Spartaner begünstigt, er nur in die Fussstapfen seiner Vorgänger in Griechenland getreten, der Thebaner, und deren Rolle übernommen habe, er damit nichts gethan, als was die Athener immer gethan haben und was sie stets als ihr grösstes Verdienst rühmen, die schwächern gegen die mächtigeren zu unterstützen, damit diese in Schranken gehalten, ihnen selbst nicht gefährlich werden; er hat vergessen, dass er neun Jahre vorher selbst den nemlichen politischen Grundsatz zu Gunsten der Megalopoliten gegen die Spartaner deutlich ausgesprochen und verfochten habe. Hätten die Athener dieses Princip wie sonst, auch jetzt in Peloponnes gehandhabt, so würden sie dem Philippus Mühe und Geld erspart haben; aber dieses konnte nur der, welcher das Uebergewicht in Griechenland schon erlangt hatte, oder wenigstens anstrebte, und dieses war ihren Händen bereits durch den Einfluss des fremden Königs entzogen, daher der Unwille und Verdruss, der überall durchbricht. Ganz unerwartete Gründe werden hervorgesucht; die Tendenz des Königs ist nichts als πλεονεξία und Herrschsucht, die der Athener im vollen Gegensatze damit ἰσότης und Uneigennützigkeit; um keinen Preis in der Welt würden sie ihm auch nur einen Hellenen ausliefern; darum halte er sich an die Thebaner und Argiver, die sich zu allem von ihm missbrauchen lassen, und deren Vorfahren schon gegenüber der hochherzigen Aufopferung der Athener theils mit dem Perser in Verbindung gestanden, theils gleichgültige Zuschauer des allgemeinen Unglückes gewesen seien. So weiss Demosthenes das verrufene πρὸς

---

1) Sie schliessen sich an den Philippus, wie Dem. sagt § 19, bloss διὰ πλεονεξίαν. So wenig ist ihm und den Athenern an der Freiheit der andern Hellenen gelegen.

[illegible]ρων, πρὸς ἡδονὴν λέγειν besser als jeder andere Redner in Anwendung zu bringen; das Volk hörte solche Erinnerungen gerne und fühlte sich über andere erhaben, aber — das wichtigste von allem in jener Zeit — ein festes Zusammenhalten aller Griechen unter einander gegen aussen wurde dadurch nicht befördert, trat diesem vielmehr hemmend in den Weg.

Thatsächliches, wodurch Philippus seit der Beendigung des Phokischen Krieges im Laufe von drei Jahren den bestehenden Frieden verletzt hatte, weiss Demosthenes nicht vorzubringen, dagegen athmet die ganze Rede Misstrauen gegen den König, *ἀπιστία*, und sucht all sein Thun und Lassen principiell zu verdächtigen § 16 — 27; dadurch wird sie ohne es zu wollen, ein achtungswerthes Zeugniss für den Philippus; denn nur zu sehr blickt der Wunsch des Redners durch, diesen lästigen Frieden recht bald in einen Krieg zu verwandeln, [1]) um die verlorne Stellung in Griechenland wieder zu gewinnen und den verhassten Fremden daraus zu jagen; da aber wahre Ein- und Uebergriffe des Königs nicht nachzuweisen sind, müssen Verdächtungen deren Stelle vertreten. [2]) Und doch heisst es am Eingange § 1 — 2, oft genug

---

1) Die kriegslustigen Redner, Demosthenes an der Spitze, wagen es noch nicht, mit entschiedenen Anträgen zum Kriege vor dem Volke aufzutreten § 3 *διὰ τὴν πρὸς ὑμᾶς ἀπέχθειαν*. Lächerlich sind die Worte § 12 *οὐδ' ἀμνημονεῖ τοὺς λόγους οὐδὲ τὰς ὑποσχέσεις, ἐφ' αἷς τῆς εἰρήνης ἔτυχεν*. als wenn der König Versprechungen gemacht hätte, denen er allein die Gnade verdankte, von den Athenern mit dem Frieden beschenkt zu werden, cf. § 36. Nicht minder anmuthig ist der Gedanke § 17 *οἷς γὰρ οὖσιν ὑμετέροις ἔχει, τούτοις πάντα τἆλλα ἀσφαλῶς κέκτηται · εἰ γὰρ Ἀμφίπολιν καὶ Ποτίδαιαν προεῖτο, οὐδ' ἂν οἴκοι μένειν βεβαίως ἡγεῖτο*.

2) § 4 *συμβαίνει δὴ πρᾶγμα ἀναγκαῖον οἶμαι καὶ ἴσως εἰκός*. das natürliche ist *πρᾶγμα εἰκὸς . . ἴσως ἀναγκαῖον*, die Herausgeber hätten we-

werde auf der Rednerbühne nachgewiesen, *περὶ ὧν Φίλιππος πράττει καὶ βιάζεται παρὰ τὴν εἰρήνην — ὅσῳ τις ἂν μᾶλλον καὶ φανερώ-*

---

nigstens diese Stellung der Worte rechtfertigen sollen. § 13 *ἀλλὰ τῷ δικαιότερ' ἀξιοῦν τοὺς Θηβαίους ἢ ὑμᾶς.* Aber in Σ steht das Verbum nach *ὑμᾶς*, und es wird wahrscheinlich, dass *τοὺς Θηβαίους ἢ ὑμᾶς* falsche Erklärung ist; nicht von der Forderung der Thebaner, ihnen Koroneia und Orchomenos zu übergeben, und jener der Athener, diese frei zu machen, ist die Rede, sondern davon, warum Philippus die Thebaner und nicht die Athener begünstigt habe; er hat das alles gethan *τῷ δικαιότερ' ἀξιοῦν*, wie nachher *τῷ δίκαια νομίζειν ταὒτ' εἶναι.* Die vollständige Erklärung würde sein *τῷ δικαιότερον ἀξιοῦν Θηβαίους ἢ ὑμᾶς εὖ ποιεῖν.* § 16 *οὐκ ἂν* fehlt zweimal in den Handschriften Priscians II, 178. 196. § 18 ist zwar *Θηβαίων* oder *Θηβαίους* falsch; die Thebaner überhaupt, das ganze Volk ist gemeint. Auch die Distinction in Σ *τινας, Θηβαίους* kann nicht stehen, da es eine Wiederholung der bekannten drei Nationen ist, Thebaner, Argiver, Messenier. Voemels Erklärung aus de cor. § 295 gehört gar nicht hieher; also nur *Θηβαίους καί τινας*, oder *τοὺς Θηβαίους καί.* § 28 *περὶ μὲν δὴ τῶν ὑμῖν πρακτέων καθ' ὑμᾶς αὐτοὺς ὕστερον βουλεύσεσθε.* Attiker gebrauchen den Genitiv und Dativ des adjectivum verbale nicht; man findet nur bei Isokrates 15, 59 *πολλῶν λεκτέων ὄντων* und auch dort fehlt die Variante *λεκτέον* nicht. Bei Xenoph. Mem. 3, 1, 11 hat man *τακτέων* aus Stobaeus in *ταγμάτων* geändert. Chrysippus könnte man glauben habe *περὶ τῶν ποιητέων καὶ τῶν οὐ ποιητέων* geschrieben, aber bei Stobaeus findet sich öfter die Form *περὶ ὧν ποιητέον καὶ ὧν οὐ ποιητέον.* und so erwartet man auch bei Demosthenes *περὶ ὧν μὲν δὴ ὑμῖν πρακτέον*, wie bei Thukyd. 6, 90 *περὶ δὲ ὧν ὑμῖν βουλευτέον.* Isocr. 5, 83 *περὶ μὲν οὖν τῶν ἐμῶν καὶ ὧν σοὶ πρακτέον ἐστι.* spätere Philosophen gebrauchen den Genitiv plural häufig, der Dativ kommt in der griechischen Literatur nur ein paar Mal vor. — Die Stelle § 27 ist mir nach Σ, welchem Sauppe folgt, (*λήσεσθ'* scheint nur Schreibfehler) nicht verständlich; was die gewöhnlichen Handschriften bieten *ἐκ τοῦ.. ποιεῖν*, gibt zwar einen guten Sinn, ist aber unverkennbare Interpolation. Selbst *εἰ* kann aus dem obigen nicht ergänzt, noch der Satz für sich hingestellt werden; es liegt

τερον ἐξελέγχῃ Φίλιππον καὶ τὴν πρὸς ὑμᾶς εἰρήνην παραβαίνοντα καὶ πᾶσι τοῖς Ἕλλησι ἐπιβουλεύοντα.

8.

Demosthenes weiss, wie gezeigt ist, nichts triftiges vorzubringen, wir besitzen aber noch die Rede eines andern aus dieser Zeit, nach Dionysius, aus CIX, 2, also nur ein Jahr später, und diese gibt nähern Aufschluss; es ist die περὶ Ἁλοννήσου, bei gleicher Veranlassung wie die vorhergehende gehalten. Philippus hatte Gesandte nach Athen geschickt, um sich über die Verläumdungen, welche die Redner gegen ihn vorbringen, zu beklagen § 1 αἱ αἰτίαι ἃς Φίλιππος αἰτιᾶται, diese Rede nun gibt die Antwort. Der feine Kenner Dionysius hält sie für ein Werk des Demosthenes, aber nach dem magern Lysianischen Stil und ohne die unserem Redner eigenthümliche Kraft.[1]) Damit ist nur das sprachliche, rhetorische Element beachtet, weit wichtiger ist bei aller Aehnlichkeit beider Redner ihre innere Verschiedenheit. Er ist ein politischer Gesinnungsgenosse des Demosthenes, von gleicher Liebe zu

---

wohl in folgenden οἱ verborgen. ἀλλ' ὑμεῖς εἰ. Voemels Interpretation, die Worte ὥστε . . ποιεῖν von dem vorausgehenden Verbum abhängig zu machen, quantopere irretiti sitis, ut nihil jam agatis ist entschieden gegen den Gedanken des Redners. Liegt nicht in ποιῆσαι ein grösseres Verderbniss oder ist etwas ausgefallen — der Aorist wird hier nicht erwartet —, so macht es die wenigste Schwierigkeit, wenn die Worte ὥστε μηδὲν ἤδη ποιῆσαι ans Ende noch πάνθ' ὑπομείναντες gestellt werden.

1) Dionys. de vi Dem. p. 994 ὁ δὲ περὶ [scrib. πρὸς] τὴν ἐπιστολὴν καὶ τοὺς πρέσβεις τοὺς περὶ Φιλίππου ῥηθεὶς λόγος, ὃν ἐπιγράφει Καλλίμαχος ὑπὲρ Ἁλοννήσου ὅλος ἐστὶν ἀκριβὴς καὶ λεπτὸς καὶ τὸν Λυσιακὸν χαρακτῆρα ἐκμέμακται εἰς ὄνυχα, ἐξαλλαγῆς δὲ ἢ σεμνολογίας ἢ τῶν ἄλλων τινος, ἃ τῇ Δημοσθένους δυνάμει παρακολουθεῖν πέφυκεν, ὀλίγην ἐπίδειξιν ἔχει.

seinem Vaterlande, von demselben Hasse gegen den fremden Tyrannen, beseelt, aber während man bei Demosthenes, auch wo seine Gründe nicht überzeugen, doch die hohe und edle Gesinnung anerkennen muss, fällt dieser Redner durch seine grenzenlose Anmassung in das Extrem und wird gemein. Athenische Eitelkeit und Hochmuth tritt recht anschaulich hervor, alles was der König sagt und thut, wird verdreht, um es schlecht zu machen, es fehlt nicht an hochadelichem Hohn und Spott gegen den fremden Emporkömmling, er wird durch seinen übertriebenen Stolz gerade zu lächerlich, was dem Demosthenes, auch wenn er eben so weit geht, nie begegnet. [1]) Die alten haben, wie uns Libanius berichtet, aus den Angaben der Rede selbst den Hegesippus als Verfasser erkannt. In ihr werden nun folgende Angaben des Philippus aus seinem Briefe aufgezählt und näher erörtert:

1) Seeräuber haben den Athenern die Insel Halonnesus weggenommen und von da aus das Meer unsicher gemacht. [2]) Da die Athener nichts zur Sicherung der Seefahrt thaten, vertrieb Philippus die Seeräuber, nahm die Insel in Besitz und war bereit, sie den Athenern zu geben. Nicht geben (*δοῦναι*), sondern zurückgeben (*ἀποδοῦναι*) muss er sie, sagten die Redner in Athen, namentlich Demosthenes und Hegesippus; es ist unser Recht und Eigenthum, und daher des Philippus Schuldigkeit, fremdes Eigenthum zurückzuerstatten. Ein Schiedsgericht,

1) vergl. Schäfer II, 411.

2) Wann fand diese Wegnahme statt? während des Krieges, Ol. 106—107, 4 meint Böhnecke I, 440; dann fiel es durch den Frieden vermöge des status quo von selbst dem Könige zu. Nach dem Frieden, aber vor 109, 1? dann begreift man nicht, wie die zweite philippische Rede davon schweigt; denn dass in dieser Sache Demosthenes mit Hegesippus Hand in Hand ging, ist aus Aeschines bekannt. Also später; das *εἰρήνης οὔσης* im Briefe des Philippus p. 162 ist wohl vor dem Frieden mit Athen zu verstehen; daselbst ist auch der weitere Verlauf in Beziehung auf diese Insel angegeben.

das der König zur Entscheidung vorgeschlagen, wird mit Unwillen zurückgewiesen; sie würden dadurch jeden Anspruch auf den Continent von selbst aufgeben, und es wäre Schmach und Erniedrigung, wenn sie, die Besieger der Perser, die Befreier der Hellenen und die Herren des Meeres, gegen diesen Menschen aus Pella über ihr Eigenthum zur See nicht mit den Waffen in der Hand streiten, sondern den gerichtlichen Weg verfolgen wollten. § 2—8.

Haben die Herren des Meeres ruhig zugesehen, dass aus einer ihrer Inseln ein Räubernest wurde, und ein anderer hat zum besten aller Seefahrer dieses Nest gesäubert, so hatte er alles Recht, dieses für sich zu behalten, bis dafür gesorgt war, dass derselbe Unfug nicht wiederkehre. War Philippus bereit, die Insel den Athenern zu geben und man fing in Athen einen Wortstreit an, so war dieses noch mehr, als die *ἀπιστία*, welche Demosthenes in allem gegen den König als obersten leitenden Grundsatz aufgestellt hatte und man kann dieses Verfahren nicht besser bezeichnen als es Aeschines 3, 83 mit den Worten gethan hat: schickt Philippus keine Gesandte, so heisst es, das geschehe aus Verachtung gegen uns; schickt er welche, dann sind es Spione und keine Gesandte: *εἰ δὲ ἐπιτρέπειν ἐθέλοι πόλει τινὶ ἴσῃ καὶ ὁμοίᾳ περὶ τῶν ἐγκλημάτων, οὐκ εἶναι κριτὴν ἴσον ἡμῖν ἔφη καὶ Φιλίππῳ. Ἁλόννησον ἐδίδου. ὁ δ' ἀπηγόρευε μὴ λαμβάνειν, εἰ δίδωσιν ἀλλὰ μὴ ἀποδίδωσι, περὶ συλλαβῶν διαφερόμενος.* Die spätern Verwicklungen in Folge dieses Streites enthält der Brief des Philippus p. 162.

2) Philippus will Handelsverträge zwischen Athen und Makedonien schliessen, behält sich aber deren Ratification vor; die brauchen wir nicht, waren auch früher, als der Verkehr weit grösser als jetzt war, nicht; Makedonien war uns unterworfen, hat uns Steuern entrichtet. Er will damit nur jeden Anspruch, den wir auf Potidaea haben, zurückweisen und vernichten. § 9—13.

Wir kennen das Nähere darüber nicht; ist damit wie es scheint, nur die Ratification der Handelsverträge von Seite des Philippus gemeint, so versteht sich von selbst, dass er sich diese wahren musste. Potidaea war ihm durch den Frieden ohnehin gesichert; man sieht überall den Verdruss und Aerger des Redners, aber nirgends einen vernünftigen Grund.

3) Er sagt, wir sollen mit ihm gemeinsam das Meer gegen die Seeräuber schützen. Damit will er nichts, als von uns in die See eingeführt werden, um sagen zu können, dass die Athener ohne Philippus auch auf dem Meere nichts vermögen, dieses zu schützen ausser Stande sind, ausserdem beabsichtigt er unter diesem Vorwande unsere Inseln zum Abfalle von uns zu bewegen. §. 14—6.

4) Er hat durch frühere Gesandte [1]) uns aufgefordert, was uns im Friedensschlusse nicht gefalle, zu ändern, und Python, welcher unter den Gesandten war, sagte vor euch ausdrücklich, *εἴ τι μὴ καλῶς γέγραπται ἐν τῇ εἰρήνῃ, τοῦτ' ἐπανορθώσασθαι, ὡς ἅπαντα Φίλιππον ποιήσοντα, ὅσ' ἂν ὑμεῖς ψηφίσησθε.* Das haben wir gethan, und die Basis, auf welcher jener Friede geschlossen worden, *ἑκατέρους ἔχειν ἃ ἔχουσιν* in das geändert, was doch alle Welt für recht und billig hält *ἑκατέρους ἔχειν τὰ ἑαυτῶν.* Jetzt will er das nicht anerkennen und Amphipolis, das er uns früher einmal versprochen hatte, nicht herausgeben, weil ihr es ihm durch den Beschluss zugestanden habt, dass er das, was er habe, behalten solle; mit diesen Worten habt ihr ihm aber keineswegs den Besitz von Amphipolis eingeräumt; denn man kann auch Fremdes haben und nicht alle, die etwas haben, haben ihr Eigenthum, so dass ihn seine Gescheidheit hier gewaltig sitzen lässt.

1) Ist diese Gesandtschaft nicht die von Ol. 109, 1, wobei die zweite Philippica gehalten wurde, wie ich vermuthe, so kennen wir bis 109, 2 schon drei Gesandtschaften nach Athen, ein sicherer Beweis, wie sehr dem Könige an Erhaltung des Friedens mit den Athenern gelegen war.

§ 25 φησὶ δ' Ἀμφίπολιν ἑαυτοῦ εἶναι· ὑμᾶς γὰρ ψηφίσασθαι ἐκείνου εἶναι, ὅτ' ἐψηφίσασθε ἔχειν αὐτὸν ἃ εἶχεν. ὑμεῖς δὲ τὸ μὲν ψήφισμα τοῦτ' ἐψηφίσασθε, οὐ μέντοι γ' ἐκείνου εἶναι Ἀμφίπολιν· ἔστι γὰρ ἔχειν καὶ τἀλλότρια, καὶ οὐχ ἅπαντες οἱ ἔχοντες τὰ ἑαυτῶν ἔχουσιν, ἀλλὰ πολλοὶ καὶ τἀλλότρια κέκτηνται, ὥστε τοῦτό γε τὸ σοφὸν αὐτοῦ ἠλίθιόν ἐστιν. § 18—29.

Es ist einleuchtend, dass hier absichtliche Verdrehung aller Verhältnisse statt findet. Philippus konnte durch seine Gesandte den Athenern nur sagen, wenn ihnen an den Friedensbestimmungen etwas missfalle, so sollten sie — nicht ihn und den Frieden schmähen, sondern — das Missfällige ihm mittheilen, er wolle zu ihrer Befriedigung sein Möglichstes thun; die Gesandten konnten ihm nur die Wünsche des athenischen Volkes überbringen; nicht aber konnte — wie unser Redner es darstellt — Philippus oder auch nur irgend ein vernünftiger Mann in Athen daran denken, was man jetzt hier zu bestimmen beliebe, müsse den König binden, und die Gesandten hätten das feierlichst anzuerkennen oder bereits anerkannt. Am allerwenigsten mochte der König erwarten, dass man durch einen Federstrich, durch die Aenderung der Worte ἃ ἔχουσι die Basis des Friedensschlusses in τὰ ἑαυτῶν, ihn moralisch zwingen wolle, Amphipolis und alle seine Besitzungen, die er durch vieljährigen Krieg gewonnen, gutmüthig den Athenern auszuliefern. Allen Glauben aber übersteigt die Sophistik des Redners, in Folge eigener Interpretation der Worte ἔχειν ἃ ἔχουσιν zu läugnen, dass durch den Friedensschluss ihm Amphipolis zugefallen sei oder die Athener aufgegeben haben. Demosthenes hat offen gestanden de pace § 25 καὶ Φιλίππῳ νυνὶ κατὰ συνθήκας Ἀμφιπόλεως παρακεχωρήκαμεν. Wahrlich mit solchen Rabulisten und Narren zu streiten, musste dem Könige, wenn nicht viel Aerger, doch viel Scherz machen; er konnte mit einer ähnlichen Erklärung von τὰ ἑαυτῶν den Athenern antworten.

5) Eine zweite Verbesserung, dass die nicht im Frieden eingeschlossenen Hellenen frei und selbsständig sein sollen, kennt er als gerecht an, hat aber Pherae weggenommen und makedonische Besatzung hineingelegt, er zieht gegen Ambrakia, eroberte drei Städte in Kassopia und hat sie seinem Schwager Alexander geschenkt, zum deutlichen Beweise, was er unter Freiheit der Hellenen versteht.

Obschon begreiflicher Weise der Redner es nicht sagt, ist doch klar, dass die Athener diesen Zusatz nur gemacht haben, um den Eroberungen des Philippus Einhalt zu thun; hat er diese Bestimmung genehmigt und als Zusatzartikel zum Frieden anerkannt, so kann er rechtlich keine Hellenen, welche ausserhalb des Friedens stehen, bekriegen. Die drei angeführten Thatsachen kennen wir nicht, doch ist zu beachten, dass zwei davon in frühere Zeit fallen, und nur die eine gegenwärtig ist (*ἐπὶ δ' Ἀμβρακίαν στρατεύεται*), die Zustimmung des Philippus aber, wir wissen freilich nicht wie, erst im jetzigen Briefe, also später, enthalten ist (*ἐν τῇ ἐπιστολῇ, ὡς ἀκούετε*).

6) Rücksichtlich der Versprechungen sagt Philippus, meine Aussagen über ihn seien falsch und blosse Verläumdungen, er habe euch nie etwas versprochen. Das ist unverschämt (*οὕτως ἀναιδής ἐστιν*), da sein Brief, welcher in unserm Archive liegt, als er um den Frieden bettelte, die Angabe enthält: *ἐὰν ἡ εἰρήνη γένηται, τοσαῦτα ὑμᾶς ἀγαθὰ ποιήσειν, ἃ γράφειν ἂν ἤδη, εἰ ᾔδει τὴν εἰρήνην ἐσομένην*. Aber dem Frieden folgte nur das bekannte Unglück von Hellas. Und in seinem jetzigen Briefe schreibt er wieder, wenn ihr seinen Freunden, die für ihn reden, traut, uns aber, die wir ihn bei euch verläumden, zum Teufel jagt, *ὡς μεγάλα ὑμᾶς εὐεργετήσει*. § 33 — 5.

Auch hieraus sieht man, dass Philippus den Athenern keine bestimmte Versprechungen gemacht hat; unser Redner würde nicht säumen,

sie auf den Fingern herzuzählen, aber er weiss nichts als das allgemeine Compliment des Königs anzuführen, und dieser konnte wohl sagen, durch ihr Benehmen bei seinem Erscheinen in Hellas habe er sich keineswegs veranlasst gefühlt, auf sie besondere Rücksicht zu nehmen.

7) Was er nach dem Friedensschlusse im förmlichen Friedensbruche euch weggenommen hat, die Festung Serrion, Ergiske und den heiligen Berg, das will er, weil er sich dabei gar nicht zu helfen weiss und keine Ausflucht hat, sondern die Sache handgreiflich ist, einer gerichtlichen Entscheidung überlassen; *ἐπειδὴ οὐκ ἔχει ὅ τι εἴπῃ ἀλλ' ἀδικῶν φανερῶς ἐξελέγχεται, ἐπιτρέπειν φησὶ ἕτοιμος εἶναι ἴσῳ καὶ κοινῷ δικαστηρίῳ.* Diesen Friedensbruch zu constatiren, brauchen wir kein Schiedsgericht, sondern nur den Kalender zur Hand zu nehmen, um zu wissen, an welchem Tage der Friede geschlossen, und wann jene Eroberungen von ihm gemacht worden sind, § 36—7.

Die Zuversicht, mit welcher der Redner hier spricht, erleidet, sollte man denken, keinen Widerspruch, und wir müssen zugeben, dass Philippus nicht zu entschuldigende Eingriffe sich erlaubt hat, zumal auch Demosthenes in der dritten philippischen Rede mit gleicher Entschiedenheit dasselbe behauptet § 15 *ὁ τοίνυν Φίλιππος ἐξ ἀρχῆς, ἄρτι τῆς εἰρήνης γεγονυίας, οὔπω Διοπείθους στρατηγοῦντος οὐδὲ τῶν ὄντων ἐν Χερρονήσῳ νῦν ἀπεσταλμένων, Σέρριον καὶ Δορίσκον κατελάμβανε καὶ τοὺς ἐκ Σερρίου τείχους καὶ Ἱεροῦ ὄρους στρατιώτας ἐξέβαλλεν, οὓς ὁ ὑμέτερος στρατηγὸς ἐγκατέστησεν. καίτοι ταῦτα πράττων τί ἐποίει; εἰρήνην μὲν γὰρ ὀμωμόκει.* Es ist daher eine besondere Gunst des Geschickes, dass wir hier noch vollständigen Nachweis zu liefern im Stande sind, dass wir jenen Kalender selbst noch besitzen, aus welchem unwidersprechlich erhellt, dass die Aussage des Hegesippus wie des Demosthenes falsch ist und Philippus keinen Friedensbruch begangen hat; ein deutliches Beispiel zu den vielen mehr, wie wenig

attischen Rednern daran gelegen ist, wo sie es für geeignet halten, gegen ihr besseres Wissen, falsches mit aller Bestimmtheit zu behaupten, und wie vorsichtig man zu Werke gehen muss, wenn man aus ihnen geschichtliche Thatsachen beweisen will. Die Acten liegen ausführlich in den Reden περὶ παραπρεσβείας, so wie in den gegen und für den Ktesiphon vor. Im Monate Elaphebolion von Ol. CVIII, 2 wurde in Athen der Friede geschlossen und den anwesenden Gesandten des Philippus zuerst von den Athenern, dann von den Verbündeten der Eid geleistet; die Sanctionirung des Friedens und die Beeidigung von Seite des Philippus und seinen Bundesgenossen erfolgte erst später; dazu war die Gesandtschaft ἡ ἐπὶ τοὺς ὅρκους bestimmt. In dieser Zeit war der König in Thrakien mit Eroberungen beschäftigt, und die Einnahme obiger festen Plätze war die Folge; nach Aeschines fiel Ἱερὸν ὄρος schon am 24 oder 25 Elaphebolion. Philippus leistete aber seinen Eid erst im Monate Thargelion, und da der Friede beiden Parteien den bestehenden Besitz (ἔχειν ἃ ἔχουσιν) gewährleistete, so hatte er weder seinen Eid verletzt noch ein Unrecht begangen. [1]) Es erklärt sich aber das Benehmen seiner Gegner, sie rechnen von dem Tage an, an welchem die Athener den Frieden beschworen haben, und sie wären in vollem Rechte, wenn an jenem Tage auch die Gesandten des Philippus in seinem Namen den Frieden beeidigt hätten; aber dem trauten sie nicht, sie forderten die Beeidigung aus dem Munde des Königs selbst, und so kann ihm auch nicht die mindeste Schuld zur Last gelegt werden. Auch macht Demosthenes in den andern Reden nicht ihn dafür verantwortlich, sondern die Gesandten, die absichtlich mit ihrer Reise zögerten, bis jener mit seinen Eroberungen fertig war. § 38.

---

1) Aeschines 3, 66, coll. 2, 82 die einzige Stelle, wo gesagt ist, Philippus habe den Gesandten bei seinem Zuge nach Thrakien zugesagt ἕως ἂν ὑμεῖς περὶ τῆς εἰρήνης βουλεύσησθε, μὴ ἐπιβήσεσθαι μετ' ὅπλων Χερρονήσου.

8) Er sagt, er habe die im Kriege Gefangenen zurückgegeben. Ja, den Καρύστιος, einen Proxenos von uns für den wir dreimal Gesandte an ihn geschickt, hat er hinrichten lassen und nicht einmal zum Begräbniss ausgeliefert.

Dass Philippus alle gefangenen Athener ohne Lösegeld freigegeben hat, also den Besitzern selbst abkaufen musste, ist bekannt und gewiss keine geringe Wohlthat, die er dem athenischen Volke erwiesen hat; wie es sich aber mit diesem Καρύστιος, oder Karystier verhält, ist unklar.

9) Von Chersones behält er den ganzen Platz ἔξω ἀγορᾶς für sich und spricht ihn euch ab, aber selbst von den Kardianern, die innerhalb dieser Grenze ἔσω ἀγορᾶς in unserm Gebiete wohnen und uns nicht unterthan sein wollen, sagt er, ihr müsst euch mit diesen gerichtlich vergleichen. Die Kardianer sagen, ein athenischer Volksbeschluss des Kallipos spreche sie frei und unabhängig. Das ist wahr; ich bin mit meiner Klage gegen Kallippus durchgefallen, und so hat er eure Ansprüche auf jenen in Frage gestellt. Wollt ihr nun mit den Kardianern euch in einen gerichtlichen Streit einlassen, so können das die andern Chersonesiten auch thun. Dabei ist Philippus so übermüthig, dass er sagt, wenn die Kardianer den gerichtlichen Weg nicht annehmen wollen, werde er sie dazu zwingen, gleich als brauchten wir ihn dazu und könnten das nicht selbst thun. Und doch gibt es Leute in Athen, die sagten, der Brief sei gut geschrieben; das sind Verräther, die ihr mehr als Philippus hassen, die ihr vernichten müsst (κακοὺς κακῶς ἀπολωλέναι), wenn ihr anders noch ein Quintchen Verstand im Gehirne habt.

Der Redner weiss recht wohl, dass nach athenischem Volksbeschlusse die Kardianer frei sind, und gesteht selbst, dass er mit seiner Klage abgewiesen worden, gleichwohl will er nicht, dass das athenische Recht anerkannt werde! Nichts aber scheut er mehr als den Rechts-

13*

weg, von dem er nichts Gutes hofft, und über den er als Athener anderen gegenüber sich erhaben dünkt. Auch hier hilft was Demosthenes zwei Jahre vorher de pace § 25 gesagt hat: *Καρδιανοὺς ἐῶμεν ἔξω Χερρονησιτῶν τῶν ἄλλων τετάχθαι.* So sprach und schrieb er damals, als die Gefahr nahe ging, alle Hellenen mit Philippus vereint waren, die Athener ganz isolirt standen. Jetzt hat auch er es vergessen! Was konnte der König anders thun, als die Sache gerichtlicher Entscheidung überlassen, und wenn die Athener gegen die Schwachen Gewalt statt Recht gebrauchen wollten, für diese mit seinem Heere einstehen?

Die Einleitung verspricht ausser der Antwort auf den Brief auch die gegen die Gesandten, *ὕστερον δὲ καὶ περὶ ὧν οἱ πρέσβεις λέγουσι, καὶ ἡμεῖς λέξομεν,* sie sollte nach § 45 folgen, aber sie fehlt; eben so wird wie in der zweiten Philippica, die schriftlich aufgesetzte Erwiderung vermisst, welche im Namen des Volkes dem Könige überbracht werden soll und am Schlusse nach § 46 erwartet wird.

Noch ist eine Verschiedenheit zu beachten. Hegesippus ist ganz von der Gegenwart, dem Eifer das königliche Actenstück zu vernichten fortgerissen; seine Gedanken verlieren sich nicht in die Zukunft, wie bei Demosthenes, der diese nur trübe und düster sieht; es ist weder eine stille Sehnsucht, wie in der zweiten Philippica, den Frieden in einen Krieg verwandelt zu sehen, noch ein offener Wunsch ausgesprochen, wie in drei folgenden Reden, den letzten, die wir von Demosthenes von der Bühne aus haben.

Dieses also ist die Rede, welche wir wohl nur dem Irrthume des Kallimachus, dass sie von Demosthenes stamme, verdanken; mir ist sie höchst schätzbar und wichtig, da sie das innere Treiben und die Zustände jener Zeit mehr als anderes erkennen lässt. Ihr Verfasser ist ein Hauptführer, der selbst als Gesandter zum Philippus geschickt war, von dem man also voraussetzen sollte, er habe Personen und Verhältnisse gekannt und gewürdigt. Gewiss ist

alles was er spricht, innerste Ueberzeugung und wirklich zum Wohle seines Volkes gemeint; man kann solchen Männern, die später ihre Ueberzeugung gewöhnlich mit eigenem Blute besiegelten, die hohe Achtung nicht versagen. Sieht man aber, wie unserm Hegesippus das Recht und die Verträge, wenn sie nicht zu seinem Vortheile sind, nichts gelten, wie er sie verachtet oder verdreht, wie er sich als den ächten Erben alt attischer Grösse und Hoheit betrachtet und das Wohl Athens ihm nur die Hegemonie über Hellas ist; wie er alle, welche nicht eben so denken, als Verräther und von Philippus erkauft brandmarkt, so wird man ihm und andern seines gleichen wenigstens nicht politische Einsicht und ein Erkennen ihrer Zeit zuschreiben und begreifen, welche schwierige Stellung zwischen solchen übertriebenen Eiferern und den wirklichen feilen und käuflichen Rednern alle jene hatten, welche wie Phokion in der Mitte stehend, die Macht des Gegners nicht unter-, und die eigenen Kräfte nicht überschätzten. Nicht kleinlich oder gar widerrechtlich streiten durfte man mit Philippus; das allgemeine, auf völliger Gleichheit aller Griechen ruhende Nationalgefühl musste belebt werden; aber die Spartaner konnten selbst nach dem Hauptschlage, den sie erlitten hatten, von den alten Gelüsten nicht lassen, und gaben dadurch dem Fremden Gelegenheit sich in den Pelopones zu mischen. Natürlich mussten die Versuche der Athener, die Argiver, Messenier, Megalopoliten von Philippus abzuziehen, nur misslingen, aber nicht diese letzteren tragen die Schuld, wie uns die Redner versichern, sondern die Spartaner. Was in jener zerrissenen Zeit noch möglich war, zeigt was ich als die schönste That im Leben des Demosthenes betrachte, dass er selbst im Momente der Entscheidung der Dinge durch seine Ueberredung die Thebaner vom Interesse des Philippus abzuziehen und mit den Athenern zu verbrüdern vermochte.

9.

In das dritte Jahr der 109 Ol. fallen die Reden des Demosthenes περὶ τῶν ἐν Χεῤῥονήσῳ und die Krone aller philippischen, die dritte. Vier Jahre sind verflossen, seit er die Rede über den Frieden gehalten hat; welcher Unterschied zwischen damals und jetzt! Dort ist als erster Grundsatz ausgesprochen, jede weitere Berathung für das Wohl Athens müsse sich auf die Erhaltung des Friedens stützen § 13, dieser wenn auch nicht besonders gut oder ehrenvoll (οὐχ' ὡς θαυμαστὴν οὐδ' ὡς ἀξίαν οὖσαν ὑμῶν) dürfe doch durchaus nicht von ihnen verletzt werden. Namentlich ist noch keine Spur einer Klage über das zu finden, was Philippus bereits gethan hat, dass er die Thermopylen besetzt, die Pythien angeordnet, die Phokier bestraft, die Thebaner begünstigt habe; selbst seiner Ernennung zum Mitgliede des Amphiktyonenbundes wird nicht widersprochen; die unzufriedenen und kriegerisch Gesinnten, welche besonders dieser letztern Anforderung entgegen sind, werden beschwichtigt und zurückgewiesen. Demosthenes will den Frieden, um mit diesem sich zu stärken und bessere Zeiten abzuwarten.

Zwei Jahre später erkennt man bereits in der zweiten philippischen Rede eine ganz andere Stimmung und Haltung. Es thut ihm leid, dass so viel gegen Philippus gesprochen und nichts gethan wird; was dieser früher gethan und dort nur als Thatsache ohne weiteren Tadel berührt war — die Angabe der Pythien allein fehlt — wird hier zwar noch nicht als Friedensbruch, aber als deutlicher Beweis der feindseligen Gesinnung des Königs gegen Athen hervorgeboben, und Misstrauen als besonderes Abwehrmittel empfohlen; neues weiss er ausser der Unterstützung der Argiver und Messenier gegen die Spartaner nicht vorzubringen. Aber so beliebt ist noch im allgemeinen der Frieden, dass kein Redner es wagt, bei dem Volke einen besondern Antrag gegen den Philippus zu machen (γράφειν), oder auch nur in diesem Sinne zu sprechen (συμβουλεύειν).

Endlich noch zwei Jahre, und unsere beiden Reden athmen nichts als Krieg und Abwehr gegen den ὄλεθρος Μακεδών, der Frieden im Munde, Krieg und Verderben im Herzen führt. Sein Frevel und Uebermuth geht auf's äusserste, man muss ihn züchtigen, ganz Griechenland steht in Gefahr; in Chersones und Byzantium, festen Bollwerken gegen ihn, werden wir angegriffen, darum müssen wir diese aus allen Kräften unterstützen, und Krieg führen, aber den kleinen Krieg, in sein eigenes Land Einfälle machen, § 52 ἧς ἄγειν καὶ φέρειν ἔστι πολλὴν καὶ κακῶς ποιεῖν, ἄλλα μύρια, eine offene Feldschlacht dürfen wir nicht wagen, dazu sind wir zu schwach, εἰς δ' ἀγῶνα ἄμεινον ἡμῶν ἐκεῖνος ἤσκηται. Ganz Griechenland, Peloponnesier, Rhodier, Chier, der Perserkönig müssen zum Kampfe gegen Philippus aufgefordert werden. Man sieht hier deutlich den allmähligen Fortschritt und das weitere Drängen; noch ist der Höhepunkt nicht erreicht, aber unaufhörlich geht man diesem entgegen; eine ähnliche Zwischenzeit und auch die offene Feldschlacht wird gewagt; Athen findet in demselben Lande wie Sparta, sein Leuctra, erholt sich von dem Schlage nicht wieder und verschwindet von dem Schauplatze der Geschichte.

Zumeist erschütterte den Frieden und gab die nächste Veranlassung zum Kriege nicht das unnütze und ungegründete Klagen der Redner, sondern das feindliche Benehmen der Athener gegen die Bewohner von Kardia. Es ist dieses der letzte Punkt in der Rede des Hegesippus. Er betrachtet die Erklärung des Philippus, sich mit den Kardianern auf rechtlichem Wege zu verständigen, und dass er sie zwingen wolle sich dem Ausspruche der Richter zu fügen, als Hohn und Beleidigung, als könnten die Athener nicht allein diese nöthigen und brauchten sie den Philippus dazu. Bis dahin also war ein feindlicher Angriff noch nicht erfolgt. Enthält nun der Brief des Philippus und die Einleitung des Libanius, wie nicht zu zweifeln, Thatsachen, so ist der Friedensbruch von Seite der Athener unläugbar. Diopeithes, ihr Feldherr, hat nicht

bloss die Kardianer, sondern auch in Abwesenheit des Königs, dessen Land angegriffen und verwüstet, sich aber ehe dieser heimkehrte, zurückgezogen. Philippus führte durch eine besondere Gesandtschaft Klage gegen Diopeithes, welcher von Demosthenes in diesen beiden Reden dadurch in Schutz genommen und unterstützt wird, dass der König schon längst, ja immer den Frieden gebrochen und feindlich gegen Athen gehandelt habe. [1]) Er fand bei dem Volke Beifall, und da man in Athen die bevorstehende Belagerung von Byzantium nur als ein Mittel betrachtete, ihnen die Zufuhr des Getreides aus dem Pontus abzuschneiden, so wurde eine Verbindung mit den Byzantiern geschlossen, damit aber der Friede mit Philippus völlig vernichtet und der Krieg herbeigeführt Ol. CX, 1.

Welches sind die Anschuldigungen, die gegen Philippus vorgebracht werden, ehe Diopeithes in dessen Land feindlich eingefallen, aus welchen hervorgeht, dass der König zuerst den Frieden verletzt hat? Demosthenes weiss in der dritten Rede vieles anzugeben, § 15—35, wovon einiges nicht näher bekannt ist; aber alles, worüber wir eine nähere Kenntniss haben, ist ausserordentlich schwach und beweist nicht, was es beweisen soll, mehreres ist entschieden sogar falsch. Wenn er das ärgste und schrecklichste vorzubringen verspricht, so wird man aufmerksam, was folgen werde, und hat man es vernommen, so muss man bedauern, dass es nichts gegen Philippus beweist. So schwer ist es, in aufgeregten Zeiten sich zu mässigen; es ist den Alten hierin oft nicht besser ergangen, als den Politikern unserer Tage. Dieses hätte man auch längst erkannt, wenn nicht ein entscheidendes Argument für unsern Redner sprechen und alle Einwürfe und Gegenrede von vorne herein aufheben würde. Dass nämlich Philippus sein Augenmerk besonders auf Griechenland gerichtet hatte, dass er intriguirte und immer

1) p. 159. 161. 89.

grösseren Einfluss zu gewinnen suchte, ist eben so unläugbar als natürlich; und wie hätte er, dem die Macht zu Gebot stand, es nicht thun sollen, wenn er die Schwächen Griechenlands, die Eitelkeit und den Hass der Hellenen unter einander kennen gelernt hatte! Darum bleiben diese Reden ein ewiges Denkmal und Muster, durch welche Eintracht, Gemeinsinn, Liebe und Begeisterung für das Vaterland geweckt und genährt wird; für uns Deutsche aber sind sie ein lebendiger Spiegel, der uns unsere eigenen Schwächen vorhält, die Folgen der Zerrissenheit und Schlaffheit anschaulich macht und mit vereinter Macht die fremden Gelüste niederzuschlagen auffordert. Im Princip hat daher Demosthenes vollkommen Recht, wenn er vor Philippus warnt und zur Einheit auffordert; in der Nachweisung aber der einzelnen Handlungen als Eingriffe in den Frieden hat er unrecht, und man darf sich nicht wundern, wenn viele ehrliche Athener bei dem Treiben eines Diopeithes sagten, nicht Philippus, sondern wir, die Athener verletzen den Frieden.

Kaum war der Friede geschlossen, heisst es § 15, so hat Philippus in Chersones lange vor Diopeithes Ankunft Serrion, Doriscos und Hieron Oros eingenommen und unsere Soldaten aus diesen Plätzen hinausgeworfen. *καίτοι τοῦτο πράττων τί ἐποίει; εἰρήνην γὰρ ὀμωμόκει.* und fügt der Redner nach seiner Sitte zur weiteren Begründung des Satzes sehr schön hinzu, um jede Einrede abzuweisen: sind diese Plätze auch geringfügig und kaum der Rede werth, so hat das nichts zu sagen; darauf kommt es nicht an; die Heiligkeit der Verträge ist verletzt, es mag dieses im Kleinen oder im Grossen geschehen; *τὸ δ' εὐσεβὲς καὶ τὸ δίκαιον ἄν τ' ἐπὶ μικροῦ τις ἄν τ' ἐπὶ μείζονος παραβαίνῃ, τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν.* Jeder wird dem beistimmen, vorausgesetzt, dass das erste, das wichtigste, jenes *εἰρήνην γὰρ ὀμωμόκει* wahr ist. Aber gerade dieses ist falsch, und eine wissentliche Lüge. Philippus hatte damals den Frieden noch nicht beschworen, wie aus den Verhandlungen und den Angaben unseres Redners selbst bekannt

ist.[1]) Demosthenes hat sich dadurch mit Hegesippus auf gleiche Linie gestellt, nur dass die Darstellung von diesem, da er vom Friedensschlusse überhaupt spricht (p. 85), noch immer einigen Schein in sich trägt, während unser Redner durch jenes ὀμωμόκει der Wahrheit entschieden trotzt, sich selbst aber jede Möglichkeit einer Entschuldigung abschneidet. Man muss arm an wahren Gründen sein, wenn man zu solch falschen seine Zuflucht nehmen muss. Nicht besser, wohl aber noch schlimmer steht es mit der unmittelbar folgenden Anschuldigung, dem jetzigen Verfahren des Königs in Chersones, welche unten wiederkehrt.

Demosthenes wundert sich, dass man ungestraft den Philippus in Griechenland nach Willkühr schalten und walten lasse, während doch sonst die Griechen jeden Eingriff derer, welche früher die Hegemonie führten, vereinigt abwehrten; alle Sünden der Athener, Spartaner, Thebaner in mehr als hundert Jahren betragen nicht den fünften Theil von dem, was dieser Fremde in nicht vollen dreizehn Jahren, seit er auftauchte, verbrochen habe. Die Lösung ist nicht schwer, und besteht nicht allein oder auch nur zumeist in dem, worin sie der Redner sucht, der Bestechlichkeit der Führer und Gleichgültigkeit des Volkes gegenüber dem in alter Zeit geübten Terrorismus. Die einst bedeutendon drei Mächte waren geschwächt und heruntergekommen, die Athener jedenfalls noch die bedeutendsten, Philippus aber war ferne davon eine Herrschaft geltend zu machen, wie sie die jedesmal praeponderirende Macht gegen ihre Bundesgenossen und andere ausgeübt hatte; so weit war es noch gar nicht gekommen. Er übte seinen Einfluss, indem er in Städten, wo zwei Parteien waren, wie in Euboea, das oligarchische Interesse gegen das demokratische vertrat, im Pelopones aber, wie schon

1) Meines Wissens wurde dieses zuerst von Winiewski (Commentarii p. 126) milde mit den Worten angedeutet: postrema horum hyperbolice magis dicta quam ad veritatem sunt.

vor ihm die Thebaner gethan hatten, die Unabhängigkeit der Messenier und Argiver gegen die Lakedämonier schützte. War er daher auch dem einen Theile unbequem und selbst drückend, so war er dem andern eben so erwünscht, vielen aber wahrer Schutz und Schirm; auch hielt Philippus Wort und Verträge, wie es Griechen zu thun nicht gewohnt waren, strafte aber eben so empfindlich den Treubruch. Die Vernichtung von Olynthos, Methone, Apollonia und den zweiunddreissig chalkidischen Städten — so grausam verwüstet, dass keine Spur mehr davon zu sehen ist § 26 — ist dem Demosthenes von vielen spätern nachgesprochen worden,[1]) aber der gleichzeitige Historiker Callisthenes führt die starke Sprache des Redners, der seine Zuhörer durch lebendige Schilderung der Grausamkeit des Philippus entflammen will, auf die einfache Angabe zurück, *Φίλιππος δύο καὶ τριάκοντα Χαλκιδικὰς πόλεις τοῖς ἰδίοις ὑποτάξας σκήπτροις Μεθωναίους καὶ Ὀλυνθίους λεηλατεῖν ἤρξατο.*[2]) Will man aber hierin nur die Stimme eines Schmeichlers erkennen, so beachte man, was Theon[3]) aus Theopompus überliefert: *ἐν τῇ εἰκοστῇ Θεοπόμπου τῶν Φιλιππικῶν ὁ (μῦθος) τοῦ πολέμου καὶ τῆς ὕβρεως, ὃν ὁ Φίλιππος διεξέρχεται πρὸς τοὺς αὐτοκράτορας τῶν Χαλκιδέων.* Es ist die 70te Fabel bei Babrius. Mag Philippus den Herrn der chalkidischen Städte diese Fabel vor ihrer Besiegung als Drohung erzählt haben, dass ihrem Uebermuthe die Strafe folgen solle, oder wie wahrscheinlich, nach der Bestrafung der Städte, dass sie durch eigene Schuld sich das Verderben zugezogen haben, immerhin muss er diesen Herrn gegenüber in seinem guten Rechte gewesen sein; sonst wäre eine Anwendung gar nicht möglich gewesen.

Auch die Bestrafung der Phoker ist ihm ein Eingriff des Philippus in die Rechte der Hellenen, obwohl er weiss, dass nach zehnjährigem

---

1) Auch Appian, Prokopius, vergl. die Stellen bei Böhneke I, 154. 158.
2) Stob. florileg. t. 7, 92. — 3) Theon. progymn. cap. 2.

mörderischen Kampfe, den die Griechen selbst nicht zu Ende bringen konnten, die Herstellung der Ruhe allgemeiner Wunsch und dringendstes Bedürfniss war; nur die Athener und Spartaner waren mit der von dem Könige getroffenen Anordnung unzufrieden, weil sie aus Hass gegen die Thebaner sich zu Freunden der Phoker aufgeworfen und diese unterstützt hatten; natürlich sahen sie deren Bestrafung höchst ungerne. Dadurch musste zu ihrem grössten Aerger allerdings die Macht des makedonischen Königs allen Griechen recht anschaulich werden, und Demosthenes sagt geradezu, von dem Tage, an welchem Philippus die Phoker vernichtet, habe er die Athener bekriegt, § 19 *ἀλλ' ἀφ' ἧς ἡμέρας ἀνεῖλε Φωκέας, ἀπὸ ταύτης ἔγωγ' αὐτὸν πολεμεῖν ὁρίζομαι.* Wenn derselbe § 11 um die Falschheit und Hinterlist des Königs darzuthun, behauptet *εἰς Φωκέας ὡς πρὸς συμμάχους ἐπορεύετο*, so ist dieses wieder eine von den vielen entschiedenen Unwahrheiten, welche mit Wissen auszusprechen der Redner sich nicht scheut, wenn es seinem Zwecke frommt, obschon jeder seiner Zuhörer ihn leicht widerlegen konnte, und wir spätere sein eigenes Zeugniss gegen ihn besitzen.[1]

---

1) Philippus hatte die Phoker nicht in den Frieden aufgenommen und seine Gesandten hatten schon früher den Athenern den Ausschluss dieser von Seite des Königs verkündet. Dem. p. 395 § 174. p. 355 § 44. p. 444 § 321. Erwägt man, wie der Redner hier verfährt, so wird man auch gegen die andere Angabe § 11 misstrauisch, Philippus habe immer Freundschaft gegen die Olynthier geheuchelt, und erst zwei Stunden vor der Stadt erklärt *δυοῖν θάτερον, ἢ ἐκείνους ἐν Ὀλύνθῳ μὴ οἰκεῖν ἢ αὐτὸν ἐν Μακεδονίᾳ.* Cherson. § 59. Als er die Olynthischen Reden hielt (damals hatte der Krieg bereits begonnen), wusste er von dieser eigenen Manifestation nichts; er hätte dieses nicht verschwiegen, es würde dieses Benehmen seiner zweiten Rede einen bedeutenden Stützpunkt gegeben haben.

Die Thessalischen Zustände kennen wir nicht; Philippus hatte vom Volke aufgefordert die Tyrannen daselbst vertrieben p. 71 § 22; man möchte glauben, erst nach dem Frieden seien die hier und sonst erwähnten Einrichtungen getroffen worden (und was von Pherae erzählt wird, fällt gewiss später), aber schon die Olynthischen Reden erwähnen p. 15. 20. Ol. CVII, 4 die Unzufriedenheit der Thessaler; sie blieben indessen eifrige Anhänger des Philippus.

Dieses ist im Grunde nichts als Aerger, dass Philippus Mitglied des Amphiktyonenbundes ist; er wurde es aber durch die Wahl der griechischen Stämme, und Demosthenes selbst wie wir wissen, war Ol. 108, 3 der Anerkennung dieser Würde von Seite der Athener nicht entgegen, sondern dafür. Hat er vielleicht damals die möglichen Consequenzen nicht erwogen? denn dass Philippus die bedeutendste Persönlichkeit im Bunde war, verstand sich von selbst. Ol. 109, 2 *παραπρ.* p. 446 § 327 klagt er ähnlich wie hier, die ächten Amphiktyonen (Phoker) seien vertrieben und verbannt, Makedonier und Barbaren aber erzwingen sich mit Gewalt diese Würde: *ἀντὶ δὲ τοῦ τὰ πάτρια ἐν τῷ ἱερῷ καταστάθῆναι καὶ τὰ χρήματα εἰσπραχθῆναι τῷ θεῷ οἱ μὲν ὄντες Ἀμφικτύονες φεύγουσι καὶ ἐξελήλανται, καὶ ἀνάστατος αὐτῶν ἡ χώρα γεγονεν, οἱ δὲ οὐδὲ πώποτ᾽ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ γενόμενοι Μακεδόνες καὶ βάρβαροι νῦν Ἀμφικτύονες εἶναι βιάζονται· ἐὰν δέ τις περὶ τῶν ἱερῶν χρημάτων μνησθῇ, κατακρημνίζεται, ἡ δὲ πόλις τὴν προμαντείαν ἀφῄρηται.* Also überall dieselbe Klage! wenn nur Demosthenes nicht selbst zu diesem Zustande geholfen hätte! Wie gegründet der Vorwurf ist, der König habe die Athener u. a. verdrängt und die erste Stelle im Bunde eingenommen, lässt sich nicht bestimmen; 108, 3 waren die Athener gar nicht erschienen, auch für die spätere Zeit fehlen die Nachrichten über das Verhältniss des Philippus und die andern Griechen bei der Feier der Pythien. Dass der König, der 108, 3 selbst gegenwärtig war, 109, 3 Abgesandte dahin schickte, sieht man aus unserer Rede.

Um den Unterschied von sonst und jetzt zu zeigen, erinnert Demosthenes, dass die Griechen früher zur Zeit der Hegemonie Athens und Spartas wenigstens unter dem Drucke ächter Hellenen geschmachtet, und nicht wie jetzt unter dem Joche eines Fremden aus einem elenden Sclavenlande gelitten haben; es wäre wie wenn der Sohn eines grossen Erbes nicht gut haushielte, und man ihn deswegen zwar nicht loben, aber auch nicht tadeln könne, als wäre er nicht dazu befugt und würde fremdes Eigenthum verprassen; ganz anders aber sei es, wenn ein Sclave oder untergeschobenes Kind sich in so grosses Vermögen setze und dieses vergeude. Ein Gleichniss, das zeigt, wie die Athener auch jetzt noch, in dieser Zeit die andern Griechen betrachten; ihnen ist die Hegemonie nicht ein von den übrigen übertragenes, verantwortliches Amt, sondern ganz Griechenland halten sie für ein ihnen überliefertes Erbe und Eigenthum, mit welchem nach Belieben zu verfahren sie berechtigt seien. Sicher fühlten sich die *σύμμαχοι* durch diesen Ausspruch wenig geschmeichelt, noch mit diesem schlechten Troste zufrieden gestellt, und hätte auch Philippus gleich seinen Vorgängern in Griechenland geschaltet, was durchaus nicht der Fall ist, so konnten die Bundesgenossen dem athenischen Redner ganz füglich mit der Fabel bei Babrius (nr. 38) antworten.

Καίτοι τί τῆς ἐσχάτης ὕβρεως ἀπολείπει; § 32, und was ist dieser höchste Frevel und Uebermuth? Er ist Herr der Thermopylen, ordnet die pythische Feier und hat die Promantie, schreibt den Thessalern ihre Regierung vor, vertreibt die Demokraten aus Eretria, setzt in Oreos den Philistides als Tyrannen ein; und alle sehen ganz gleichgültig zu, als müsste das sein; ja die einzelnen Beleidigten kümmern sich nicht um das, was sie selbst erleiden, geschweige um das was andern geschieht, sie lassen sich alles gefallen, *τοῦτο γὰρ ἤδη τοὔσχατόν ἐστιν*. Den Korinthiern will er Ambrakia und Leukas, den Achaeern Naupaktos, den Thebanern Echinus nehmen, [er zieht gegen seine Bundes-

genossen, die Byzantier,] [1]) von uns hat er Kardia, *οὐχ ἡμῶν, ἐῶ τἄλλα,* [2]) *ἀλλὰ Χεῤῥονήσου τὴν μεγίστην ἔχει πόλιν Καρδίαν*; Also dieses ist das ärgste und äusserste, was Demosthenes gegen Philippus vorzubringen weiss. Dasselbe ist oben § 16 angedeutet: *φέρε δὴ νῦν, ἡνίκ' εἰς Χεῤῥόνησον, ἣν βασιλεὺς καὶ πάντες οἱ Ἕλληνες ὑμετέραν ἐγνώκασιν εἶναι, ξένους εἰσπέμπει καὶ βοηθεῖν ὁμολογεῖ καὶ ἐπιστέλλει ταῦτα, τί ποιεῖ; φησὶ μὲν γὰρ οὐ πολεμεῖν.* Und was ist dieses? Nicht der geringste Schein gegen den König, aber ein schlagender Beweis gegen die Athener, ein deutliches Zeugniss des Friedensbruches von ihrer Seite. Kardia war im Vertrage von den Athenern aufgegeben, wie der Redner CVIII, 3 sagte *καὶ Καρδιανοὺς ἐῶμεν ἔξω Χεῤ-*

---

1) Die Worte *καὶ νῦν ἐπὶ Βυζαντίους πορεύεται συμμάχους ὄντας* gehören nicht hieher, sie stören die rhetorische Concinnität, die Repetitio, *οὐ Κορινθίων . . οὐκ Ἀχαιῶν . . οὐχὶ Θηβαίων . . οὐχ ἡμῶν . .* aber sie sind was noch entscheidender ist, auch gegen den Gedanken. Bewiesen soll werden, dass sich auch die Betheiligten um das Unrecht, das sie erleiden, nicht bekümmern (*οὐδεὶς ἀμύνεται*); die Korinthier kümmern sich nicht um Ambrakia, die Achaeer nicht um Naupaktus, die Athener nicht um Kardia, also musste etwas folgen, was die Byzantier erlitten, ihnen aber gleichgültig wäre; dieses ist nicht der Fall, daher können die Worte hier nicht stehen. Ich wünschte, dass Σ ins Mittel trete, würden sie dort fehlen, so wären sie meiner Ueberzeugung nach entschieden falscher Zusatz; aber die Handschrift hält den Satz fest. So ungeeignet die Worte *καὶ νῦν . . ὄντας* an unserer Stelle sind, so passend sind sie, wenn sie aus dieser Frage in die vorhergehende am Schlusse (§ 33) nach *Φιλιστίδην καταστήσοντας* versetzt werden. Ich halte diese Aenderung für unumgänglich; ist sie es, so zeigt sie wieder, wie vieles in unserem Texte noch herzustellen bleibt.

2) Gemeint sind die oben § 15 genannten Plätze, Serrion u. a.; denn weiteres kann Demosthenes gar nicht anführen. Ob das folgende *ἀλλὰ* so sehr es auch die Kraft des Satzes zu steigern scheint, nach *τἄλλα* nicht doch besser fehlen würde, ist wohl zu fragen.

ροvησιτῶν τῶν ἄλλων τετάχθαι. . u. CIX, 2 sagt er (παραπρ. p. 396 § 174) εἶτα Καρδιανοὺς συμμάχους ἐνέγραψαν. Es war aber, wie in demselben Jahre Hegesippus uns berichtet durch einen Volksbeschluss der Athener als frei erklärt. Die Athener hatten also keinen Anspruch auf Kardia, und der feindliche Angriff des Diopeithes war nichts als ein frevelhafter Eingriff in fremdes Recht und ein offener Bruch des Friedens; wenn Philippus nun seinen Bundesgenossen gegen die Athener hilft, so ist dieses, wie er mit vollstem Rechte in seinem Briefe sagte, nur Pflicht und der Pfeil des Redners, der den König treffen sollte, hat sich gegen ihn selbst gewendet.

Die dritte Philippica hat für den Philologen besondern Reiz; sie ist in der besten und ältesten Handschrift Σ in einer kürzern Gestalt erhalten; etwa ein Dutzend Stellen fehlen, aber sie ist in sich zusammenhängend und niemand wird in ihr etwas vermissen. Harpokration und Aristides, oder wer sonst Verfasser dessen τέχνη ῥητορική ist, folgen dieser Recension. Ausführlicher ist sie in allen andern Handschriften und schon Dionysius von Halikarnassus kennt nur diese Bearbeitung.

Als ich vor zwanzig Jahren zuerst auf diese wichtigste Variante im Demosthenes aufmerksam machte, durfte ich bei der regen Theilnahme, welche die attischen Redner allgemein fanden, hoffen, dass sicherer Aufschluss dieser Erscheinnng nicht lange auf sich warten lasse und tiefere Forschung noch manches auffinden werde. Die gleichzeitige schöne Entdeckung, dass die Volksbeschlüsse u. a. in der Rede über die Krone keine Autorität haben, und nur den schülerhaften Versuch eines Lesers bilden, diese Urkunden, die zu seiner Zeit vielleicht noch in den Sammlungen attischer Staatsacten vorhanden waren, bis zur Mitte der Rede — wo er glücklicherweise es aufgegeben und seine Zeit hoffentlich besser benutzt hat — selbst zu fabriciren, ist zwar spät und langsam erfolgt, aber sie ist sicher und entschieden

gelungen. Sollte Herkunft und Ursprung der Doppelgestalt unserer Rede nicht mit gleicher Sicherheit nachgewiesen werden können? Die Kritik kann aus diesem Beispiele lernen, welcher Vorsicht es überhaupt bedarf, da hier faktisch gegeben ist, was keine Divinationsgabe zu ahnen vermochte; aber sie kann, auf dieses Zeugniss gestützt, wie fremde Hand hier willkürlich schaltete, sich berechtigt halten, in den andern Reden das ihr ungeeignet scheinende auszustossen. Denn wer bürgt dafür, dass was in unserer Rede thatsächlich vorliegt, nicht auch in allen andern geschehen, uns aber nur nicht überliefert ist, dieses demnach von ihr entdeckt und aufgefunden werden müsse? Wir hätten dann in Demosthenes ähnliche Wundergestalten zu erwarten, wie wir sie im ersten römischen Dichter gesehen haben und noch sehen. Die Kritik hat von dem untersten, dem Worte und dessen überlieferter Variation auszugehen, darüber zu entscheiden, dabei aber nicht stehen zu bleiben, sondern sich zur vollständigen Würdigung und Erkenntniss des ganzen Kunstwerkes zu erheben; erst in diesem Stadium stellt sie sich den Alten nahe, die der Sache, nicht der Sprache wegen geschrieben haben. Ist sie in der untersten Stufe, dem sprachlichen Elemente noch ziemlich beengt, bedarf aber hier schon des Zügels, um nicht auszuarten, so ist dieses für die höhere Kritik um so nothwendiger, da sie sich dort gewöhnlich in kühnerem Fluge erhebt, nicht selten unbeschränkte Freiheit in Anspruch nimmt, und demnach das Amt eines Censors willkürlich üben kann.

Es ist daher von grosser Bedeutung zu wissen, ob diese grössern Zusätze — denn nur von diesen kann die Rede sein — berechtigt oder unberechtigt sind, von dem Redner selbst ausgehen, oder eigenmächtige Einschaltungen unbekannter Redactoren sind; denn dass in letzterem Falle für die anderen Reden, wenn auch sie an solchen Zusätzen leiden, alle Sicherheit fehlt, bedarf keiner Erinnerung.

Dass die Kritiker im Demosthenes längere Stellen gestrichen haben, wissen wir aus Hermogenes, Rhet. gr. III, 308. Ist dasselbe auch in unserer Rede geschehen, und hat ein alter Alexandriner alles ihm missliebige unbarmherzig ausgestossen, was glücklicher Weise noch sich in den übrigen Exemplaren erhalten hat? Das wäre immerhin noch besser, als wenn ein anderer das Gegentheil gethan hat, den kürzeren Text mit Zusätzen bereicherte, um sein Eigenthum dem Demosthenes unterzuschieben, und damit ein weiteres Zeugniss der graeca fides zu geben. Ersteres ist nicht wahrscheinlich, weil gar nicht abzusehen ist, warum man historische Angaben, Namen von Gesandten, Feldherrn, Orten entfernte; denn ein Princip muss bei dieser Handhabung des Textes doch beachtet worden sein. So bleibt nur, dass es falsche Zusätze sind, oder dass sie — vom Redner selbst ausgehen, der diese Aenderungen in seinem Exemplare bemerkte, welche spätere Abschriften übergangen, andere aufgenommen haben.

Dieses letztere war meine Ansicht, und ich habe auf Aristoteles Schriften hingewiesen, in welchen sich manchmal doppelte Behandlung desselben Gegenstandes findet, [1] was doch nur aus dem Exemplare des Autors selbst genügend erklärt werden kann. Die Verschiedenheit verkenne ich keineswegs; Aristoteles, der gelehrte Schriftsteller konnte

---

1) Ich will die Stellen aus Aristoteles, welche mir bekannt sind, hier zusammenstellen. Polit. VII, 1 p. 1323, 19. was in den nächsten zwei Kapiteln p. 1324, 5 — 1325 b, 32 wieder besprochen wird. (vergl. meine Abhandl. über die Polit. S. 45—7.) Ethic. Nic. III, 8 οὐχ ὁμοίως — ἑκούσιοι p. 1114. b, 30 — 1115, 3, dasselbe ist schon cap. 7 gesagt. VIII, 7 von Fritzsche zuerst bemerkt, Rhet. II, 23 (vergl. meine Abh. über die Rhetorik p. 57). Categor. p. 2, b, 6, ferner p. 4, 28, was später p. 4, b, 4 wiederkehrt in anderer Form. Top. p. 713, 20, wo derselbe Topus in C anders gestaltet vorliegt, aber weil er nicht in allen Handschriften ist, wohl nur einer spätern Redaction zufällt.

seine Gedanken manigfach umarbeiten und dessen Schüler alles von ihrem Meister hinterlassene mit Sorgfalt und Achtung aufbewahren; Demosthenes, der thätige und unermüdliche Staatsmann hatte, wird man sagen, vielleicht eben so wenig Lust als Zeit, seine längst gehaltenen Reden irgend einer Revision zu unterwerfen.

Ich habe auf meine Erklärung — so wichtig sie ist, wenn sie sich als wahr erweist — kein Gewicht gelegt, und lege es auch jetzt nicht, aber ich fordere Beweise vom Gegentheil, und diese finde ich von andern nicht gegeben; die Lösung dieses Problems hat, so viel ich sehe, seit den zwanzig Jahren keinen Fortschritt gemacht, und meine Aufforderung an alle Kenner und Freunde des Alterthums bleibt noch immer dieselbe.[1] Ich will mich näher erklären.

I. § 6—7. *εἰ μὲν οὖν . . . πολεμεῖν δεῖ.* Was sprachlich dagegen erinnert worden, verdient keine Widerlegung, der Gedanke aber ist so ächt demosthenisch, dass ich behaupte, ein späterer wäre gar nicht dazu gekommen, dieses hier auszusprechen; denn es bezieht sich

1) Am besonnensten ist Dindorf's Urtheil tom. V, 178 apparet igitur quaestionem hanc ab nemine ita esse tractatam ut acquiescere in ejus sententia liceat, nec puto rem ad liquidum perductum iri, nisi nova reperta fuerint subsidia. Quodsi additamenta illa sint Demosthenis, duplicem orationis editionem non puto ab ipso esse factam, sed ab aliis esse compositam quae in margine scripta ab oratore reperissent vel omittentibus vel in continuationem verborum inferentibus, quemadmodum diversa earundem orationum velut Philippica prima (de qua v. ad p. 1418, 1) prooemia ex schedis oratoris ad nostra tempora pervenerunt. Quod non mirum foret in hac oratione, in qua plurimum operae posuisse videtur Demosthenes. Das war auch meine Ansicht, wie schon die Hinweisung auf Aristoteles zeigen kann, ich habe den Ausdruck Recension nur uneigentlich der Kürze wegen gebraucht.

auf das, was gerade in dieser Zeit seiner Politik Ol. 109, 2—4 eintrat, und darum auch nur in der vorausgehenden und folgenden Rede angedeutet ist, nemlich die Furcht, den Krieg zu beantragen, weil dann im Fall des Misslingens die Anhänger des Philippus einen solchen als den Urheber des Unglückes der Rache des Volkes preisgeben würden.

Diese Stelle würde demnach allein schon sicher entscheiden, wenn nicht, wie ich selbst bemerkt hatte, die Möglichkeit statt fände, dass sie bei gleichem Anfange des folgenden εἰ μὲν οὖν durch die Sorglosigkeit des Abschreibers in Σ ausgefallen ist, alles also nur durch Zufall vermisst werde.

Dass im Abschreiben das Auge, wenn gleiche Worte in der Nähe stehen, leicht abirrt und das Dazwischenliegende übergangen wird, ist häufig, und wenn neben § 44 [ἀλλ' οὐ τοῦτο λέγει] ἀλλ' die eingeschlossenen Worte in Σ fehlen, so läge die Erklärung nahe, doch nimmt Voemel diese daselbst nicht an, es sind ihm molestissima verba, was nebenbei gesagt nicht wahr ist. Anders aber ist es mit unserer Stelle, hier sind fünfzehn Zeilen, die zwischen dem doppelten εἰ μὲν οὖν liegen und hier ist ein Abirren nicht so leicht möglich. Voemel der ausführlich de vitiis codicis Σ spricht, weiss p. 228 ausser unserer Stelle keine zweite anzuführen, und ich selbst habe mir nur de Hal. § 5 angemerkt, wo in Σ vier Zeilen fehlen. Es ist also der Ausfall so grossen Umfangs an sich nicht wahrscheinlich, und bei der Eigenthümlichkeit des Codex Σ in unserer Rede noch weniger glaublich.

Ausser den unangenehmen, jetzt dreimal wiederholten εἰ μὲν οὖν, für deren letztes man jetzt εἰ μὲν γὰρ erwartet, habe ich einen Widerspruch mit dem im Eingange Gesagten nachgewiesen: dort sagen alle ohne Ausnahme, man müsse den Philippus dafür, dass er den Frieden gebrochen, bestrafen und sich rächen; hier aber viele, nicht Philippus,

sondern die Athener tragen die Schuld und ein grosser Theil der Zuhörer glaubt es, so dass der Redner für nöthig erachtet, sich darüber zu erklären und zu vertheidigen. Man hat dieses nicht anerkannt, und Voemel meint, ich hätte die Partikel *ἂν* nicht beachtet: at neglexit Spengelius particulam *ἂν* prooemii . *πάντων φησάντων γ' ἂν* non est id quod omnes dixerunt, sed *omnes dixissent* (si interrogati essent) i. e. non dicunt. Idem affirmatur § 6 *εἰ ὡμολογοῦμεν*, si confiteremur, neque vero hoc facimus. Vielmehr ist diese Erklärung falsch; die fraglichen Worte *καὶ πάντων οἶδ' ὅτι φησάντων γ' ἄν, εἰ καὶ μὴ ποιοῦσι τοῦτο* heissen offenbar *πάντες φήσαιεν ἄν*, also nicht dixissent, sondern höchstens dicerent, si interrogarentur, das heisst aber immer, alle stimmen überein, urtheilen, denken so, wenn sie es auch nicht gerade laut aussagen, sie würden indessen auch dieses, wenn man sie fragen würde, also ist doch allgemeine Uebereinstimmung. Dort meinen und sind alle der Ansicht, man solle den Philippus züchtigen, hier sagen einige und viele glauben es, nicht Philippus sei schuldig, sondern wir Athenische Redner veranlassen den Krieg. Der Widerspruch ist also immer da, und kann nur dadurch beseitigt werden, dass man sagt, die Worte eines Redners dürfe man nicht so strenge abwägen. Es bleibt dabei, wenn diese zwei Paragraphe fehlen, stimmt alles überein, und niemand würde das mindeste vermissen; dadurch wird die Vermuthung eines zufälligen Ausfallens um so mehr ausgeschlossen.

II. § 20 *ὥστε οὐδὲ δοκεῖ μοι περὶ Χερρονήσου νῦν σκοπεῖν οὐδὲ Βυζαντίου, ἀλλ' ἐπαμῦναι μὲν τούτοις καὶ διατηρῆσαι μή τι πάθωσι [καὶ τοῖς οὖσιν ἐκεῖ νῦν στρατιώταις πάνθ' ὅσων ἂν δέωνται ἀποστεῖλαι], βουλεύεσθαι μέντοι περὶ πάντων τῶν Ἑλλήνων ὡς ἐν κινδύνῳ μεγάλῳ καθεστώτων.*

Voemel erklärt dieses für einen falschen Zusatz: his illatis sententiae nexus rumpitur, qui hic est: Non tam de Chersoneso ac Byzantio

agitur, quam de omnium Graecorum salute. huic sententiae sive aliena est rogatio de militibus sustinendis, sive superflua, quum praecedat περὶ Χερρονήσου . male ista verba denfendit Benseler. Damit ist der Gedanke des Redners falsch aufgefasst. [1]) Die andern Redner betrachteten es als eine controverse Frage, ob man sich des Diopeithes annehmen, und den bedrohten Chersonesiten und Byzantiern helfen soll oder nicht, Demosthenes aber sagt, darüber dürfe man gar nicht fragen, das müsse als ausgemacht gelten und verstehe sich von selbst; aber man müsse noch weiter gehen, und alle Griechen mit hereinziehen, Gesandte an sie schicken, sie auffordern theil zu nehmen § 71; das ist in seiner Sprache, wie die ganze Rede zeugt, das βουλεύεσθαι. Dieses letztere ist nicht die Hauptsache, sondern nur eine Zugabe über das hinaus, um was es sich jetzt eigentlich handelt. Hier ist μή τι πάθωσι natürlich von den Bewohnern gemeint, die gegen Philippus geschützt werden sollen; eben deswegen aber ist, woran ihm so sehr gelegen war, die Erwähnung des Diopeithes und seiner Soldaten, nicht nur nicht überflüssig, sondern fast nothwendig. Ein späterer hätte schwerlich νῦν gesetzt, dieses führt auf den Redner selbst.

III. § 32 an diesem Zusatze hat Voemel allerlei auszusetzen. Durch die Verbindung der Promantie mit den Pythien wäre mehr Zusammenhang, die Erwähnung der Pylae konnte zuletzt folgen, da hier keine chronologische Ausführung erwartet wird, aber auch so kann alles bestehen, und gewiss hätte niemand ohne Σ den mindesten Anstoss genommen. § 38 lernt man aus Dindorf und Voemel, dass bei Bekker 38, 3, nicht 2 zu schreiben; nur die Worte καὶ τοῖς μηδὲν . . πραττόντων, nicht aber von καὶ τοῖς ἀμελοῦσι an fehlen in Σ.

---

1) Auch von A. Schäfer II, 447.

IV. § 41. ἃ κεῖνοι κατέθεντο εἰς στήλην χαλκῆν γράψαντες εἰς ἀκρόπολιν [οὐχ ἵνα αὐτοῖς ᾖ χρήσιμα. καὶ γὰρ ἄνευ τούτων τῶν γραμμάτων τὰ δέοντα ἐφρόνουν, ἀλλ' ἵν' ὑμεῖς ἔχητε ὑπομνήματα καὶ παραδείγματα ὡς ὑπὲρ τῶν τοιούτων σπουδάζειν προσήκει. τί οὖν λέγει τὰ γράμματα;] Ἄρθμιος φησὶν ὁ Πυθώνακτος.

Dieser schöne Gedanke der in Σ fehlt, ist Voemel eine frigida sententia. Man müsste sich fast wundern, dass Demosthenes, der es so sehr liebt, überall wo es angeht, seinen Athenern eine belehrende Ermahnung zu geben und ein passendes Enthymem einzuschalten, dieses hier zu thun unterlassen hätte; hat es doch Dinarchus in Arist. 25 nicht versäumt, in derselben Sache eine ähnliche Bemerkung seinen Zuhörern ans Herz zu legen: εἰς στήλην χαλκῆν γράψαντες ἀνέθεσαν παράδειγμα ὑμῶν τοῖς ἐπιγενομένοις καθιστάντες καὶ νομίζοντες τὸν ὁπωσοῦν χρήματα λαμβάνοντα οὐχ ὑπὲρ τῆς πόλεως, ἀλλ' ὑπὲρ τῶν διδόντων βουλεύεσθαι. Welcher von beiden Rednern es besser verstanden hat, die Anwendung zu machen, mag jeder selbst beurtheilen.

Dass die staatsrechtliche Bedeutung von ἄτιμος sich in Athen im Laufe von anderthalb Jahrhundert nicht so sehr konnte geändert haben, und demnach Demosthenes Interpretation des Wortes für vogelfrei falsch sei, war aus den überlieferten Zeugnissen über denselben Gegenstand nachzuweisen nicht schwer. Mit Funkhänel [1]) zu glauben, das Wort ἄτιμος habe in der Urkunde gar nicht gestanden, und der Redner sich erlaubt, es von selbst hinzuzufügen und nach eigenem Ermessen zu erläutern, ist zu naiv. Dagegen meint Dindorf, der ganze so fehlerhafte Artikel § 44 wäre vielleicht von fremder Hand eingesetzt: Hos igitur tam pudendos errores commisisse Demosthenem tanto majorem

1) Zeitsch. p. Alterth. 1841 p. 305—15. Vergl. Niebuhrs Vorträge über alte Geschichte I, 409.

facit mirationem, quod ipse in oratione priore (de falsa legat. p. 427) ita de hoc facto dixit ut veram ejus rationem non minus perspectam se habuisse ostenderet, quam ceteri quos supra memoravimus scriptores. Quamobrem quaerendum esse puto an totum hoc *τοῦτο δ' ἐστὶν — ἀποκτείναντι εἶναι* ab Demosthene sit scriptum an veteris sit addidamentum falsarii Harpocratione antiquioris, und in der neuen Ausgabe hat er die Worte als unächt eingeschlossen. Wenn man einmal den Redner als Redner besser kennen lernt und einsieht, dass er weit grössere und ärgere errores begangen habe, dass er die offensten Thatsachen verdreht und der Wahrheit entgegen darstellt, dann wird man sich nicht mehr wundern, dass er auch diese pudendos errores gemacht habe, was gegen anderes nur eine Kleinigkeit und kaum der Rede werth ist; aber man wird auch erkennen, dass es eine verwegene Kritik ist, jene ganze ausführliche Stelle einem falsarius anzuhängen; der falsarius ist kein anderer als Demosthenes selbst.

V. § 46. *ἐκ δὲ τούτων εἰκότως τὰ τῶν Ἑλλήνων ἦν τῷ βαρβάρῳ φοβερά, οὐχ ὁ βάρβαρος τοῖς Ἕλλησιν, ἀλλ' οὐ νῦν · οὐ γὰρ οὕτως ἔχεθ' ὑμεῖς οὔτε πρὸς τὰ τοιαῦτα οὔτε πρὸς τἆλλα, ἀλλὰ πῶς; [ἴστε αὐτοί · τί γὰρ δεῖ περὶ πάντων ὑμῶν κατηγορεῖν; παραπλησίως δὲ καὶ οὐδὲν βέλτιον ὑμῶν ἅπαντες οἱ λοιποὶ Ἕλληνες · διόπερ φημὶ ἔγωγε καὶ σπουδῆς πολλῆς καὶ βουλῆς ἀγαθῆς τὰ παρόντα πράγματα προσδεῖσθαι · τίνος] εἴπω; κελεύετε καὶ οὐκ ὀργιεῖσθε;*

ΕΚ ΤΟΥ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΟΥ ΑΝΑΓΙΓΝΩΣΚΕΙ.

Ἔστι τοίνυν τις εὐηθὴς λόγος

ich habe den Text von Σ als erste und ursprüngliche Fassung des Redners angenommen, woraus von selbst folgte, dass er Actenstücke aus dem Archive vorgelesen, aus denen die Sorglosigkeit und Schlafheit der Athener einleuchtete; ist dieses richtig, und die Worte lassen keine andere Deutung zu, so musste der Zusatz der andern Handschriften *ἴστε αὐτοὶ . . προσδεῖσθαι* nothwendig als spätere Verbesserung

erscheinen, welche an die Stelle des frühern Vortrags jener Urkunden trat, natürlich mit Auslassung der Worte τίνος εἴπω . . ἀναγιγνώσκει; dieses konnte aber nur von Demosthenes selbst ausgehen, und so hätten wir damit ein sicheres Beispiel einer aus des Verfassers Hand stammenden Revision dieser Rede. Dindorf[1]) hat den gegründeten Einwurf gemacht, es sei schwer zu sehen, wie der Redner seine Belege aus dem Archive holen konnte; auch ich weiss dieses nicht zu begründen und setze hinzu, dass ärgeres als er § 39 bereits gesagt hatte und § 54—5 sagt, überhaupt nicht vorgebracht werden konnte, eine solche Berufung also wenig erspriesslich scheint. Auch hat man schon längst an diesen Worten ἐκ τοῦ γραμματείου ἀναγιγνώσκει, oder wie andere drollig geben ἀνάγνωσις γραμματείου Anstoss genommen; einige unbedeutende Handschriften kennen dieses Rubrum gar nicht, und deren Charakter bürgt dafür, dass dieses nicht aus alter Ueberlieferung, sondern aus eigenem Urtheile stammt; daher auch Reiske, Dobree, und die neuern Herausgeber, Sauppe und Baiter, Dindorf, Voemel diese Worte gestrichen haben, und ich glaube mit Recht, nur dass damit nicht, wie man meint, die Sache abgemacht ist. Auf die Frage ἀλλὰ πῶς; εἴπω; κελεύετε καὶ οὐχ ὀργιεῖσθε; kann die Antwort nicht ausbleiben, aber sie fehlt, und ein stillschweigendes Geständniss anzunehmen, weil später noch § 54 einige starke und verletzende Ausdrücke vorkommen, ist verkehrt und unglaublich. Deswegen, denke ich, hat man schon in alter Zeit, wie aus Σ erhellt, mit einer Berufung auf das γραμματεῖον abzuhelfen gesucht. Aber die Antwort ist vollständig da in dem was die andern Handschriften geben, und die ganze Stelle nach meinem Urtheile so zu ordnen,

---

1) zu p. 122, 28 Quae speciose magis quam vere disputata esse mihi videntur; neque enim exputo quae illa esse potuerint documenta et qua forma perscripta, quibus ex γραμματείῳ recitatis orator probaverit Graecos nunc aliter atque olim esse animatos.

ἀλλ' οὐ νῦν · οὐ γὰρ οὕτως ἔχεθ' ὑμεῖς οὔτε πρὸς τὰ τοιαῦτα οὔτε πρὸς τἄλλα, ἀλλὰ πῶς; εἴπω; κελεύετε καὶ οὐκ ὀργιεῖσθε; [ἴστε αὐτοί · τί γὰρ δεῖ περὶ πάντων ὑμῶν κατηγορεῖν; παραπλησίως δὲ καὶ οὐδὲν βέλτιον ὑμῶν ἅπαντες οἱ λοιποὶ Ἕλληνες. διόπερ φημὶ ἔγωγε καὶ σπουδῆς πολλῆς καὶ βουλῆς ἀγαθῆς τὰ παρόντα πράγματα προσδεῖσθαι.] Ἔστι τοίνυν damit verschwindet jede Schwierigkeit und wir sind der leidigen Aushilfe einer Aenderung des Gedankens durch den Redner selbst los. Dass die Worte an die unrechte Stelle eingesetzt wurden, hat alle Verwirrung hervorgerufen, aber man erkennt auch leicht, wie es gekommen, dass die Ergänzung nach *ἀλλὰ πῶς*, statt wie es sein sollte, nach *ὀργιεῖσθε* eingelegt wurde.[1])

Dieses ist nach wiederholter Betrachtung mein Urtheil über diese Rede und ich kann daher an manchen andern Stellen keine fremden Zusätze erkennen, wie § 58 *καὶ μετὰ ταῦτ' ἐξελήλακεν ἐκ τῆς χώρας δὶς ἤδη βουλομένους σώζεσθαι [τότε μὲν πέμψας τοὺς μετ' Εὐρυλόχου, πάλιν δὲ τοὺς μετὰ Παρμενίωνος]*. § 66 *τεθνάναι δὲ μυριάκις κρεῖττον ἢ κολακείᾳ τι ποιῆσαι Φιλίππῳ [καὶ προέσθαι τῶν ὑπὲρ ὑμῶν λεγόντων τινάς]*. § 71 *καὶ τοὺς ταῦτα διδάξοντας ἐκπέμπωμεν πρέσβεις [πανταχοῖ εἰς Πελοπόννησον, εἰς Ῥόδον, εἰς Χίον, ὡς βασιλέα λέγω · οὐδὲ γὰρ τῶν ἐκείνῳ συμφερόντων ἀφέστηκε τὸ μὴ τοῦτον ἐᾶσαι πάντα καταστρέψασθαι]*.[2]) § 71 *ἃς ἐγὼ καὶ Πολύευκτος ὁ βέλτιστος ἐκεινοσὶ καὶ Ἡγήσιππος [καὶ Κλειτόμαχος καὶ Λυκοῦργος] καὶ οἱ ἄλλοι πρέσβεις περιήλθομεν.* Wer soll glauben, dass hier nur

1) An den Worten selbst ist nichts zu ändern, wenn nicht etwa das einfache *δεῖσθαι* dem Compositum vorzuziehen ist. Dagegen finde ich den Uebergang durch die Partikel *τοίνυν* befremdend.

2) Vergl oben § 3 Schluss, wonach manchem, da Rhodus und Chios damals in der Gewalt des karischen Fürsten Idricus standen, die Interpolation entschieden begründet scheinen mag.

erklärende Zusätze eines spätern, der Geschichte nicht unkundigen Grammatikers vorliegen? das sind Einzelnheiten, die nur ein Zeitgenosse, am besten Demosthens geben konnte.[1])

Dabei leugne ich keineswegs, dass selbst in der besten Handschrift falsche Zusätze sind, aber sie sind ganz anderer Art und haben mit den unsrigen keine Aehnlichkeit; ich will ein einleuchtendes Beispiel aus dieser Rede setzen. § 68 hat noch niemand an den Worten Anstoss gefunden: *πολλὰ ἂν εἰπεῖν ἔχοιεν Ὀλύνθιοι νῦν, ἃ τότ' εἰ προείδοντο, οὐκ ἂν ἀπώλοντο · πόλλ' ἂν Ὠρεῖται, πολλὰ Φωκεῖς, πολλὰ τῶν ἀπολωλότων ἕκαστοι.* und der Rhetor Tiberius VIII, 568 erwähnt die Stelle als Beispiel eines Asyndeton bis *Φωκεῖς* mit Ausschluss der letzten vier Worte, woraus man jedoch keineswegs schliessen darf, dass er sie nicht gekannt habe. Wer aber seinen Demosthenes mit Aufmerksamkeit gelesen hat, wird wissen, dass die Phoker von ihm hier gar nicht erwähnt werden konnten; ihr Verhältniss ist ein ganz anderes,

1) Die Zusätze § 58 u. 71 kann selbst Voemel nicht umhin, als ächt demosthenisch anzuerkennen; wie drollig er sich gestaltet, um das Fehlen dieser in Σ nur dem Zufalle zuzuschreiben, mag man bei ihm nachsehen und belächeln. Auch § 57 hat er die Vulgata beibehalten: *ἀκούοντες δὲ τούτων τὰ πολλὰ μᾶλλον [δὲ πάντα] οἱ ταλαίπωροι καὶ δυστυχεῖς Ἐρετριεῖς ἐπείσθησαν τοὺς ὑπὲρ αὐτῶν λέγοντας ἐκβάλλειν*, möchte aber lieber auch *μᾶλλον* streichen, cum vere dici non possit populum Eretriensem ad Philippum inclinasse. Er hat auch diese Stelle missverstanden; denn in jenem *μᾶλλον* liegt besondere Bedeutung, es gehört aber nicht zu *ἐπείσθησαν*, sondern zu *ἀκούοντες*. Es gab zwei Parteiführer, die einen hingen uns an, die andern dem Philippus; das Volk hörte nun grossentheils mehr und lieber diese, als jene welche es mit uns hielten. An dieser Stelle muss ich nun offen bekennen, dass ich nach meinem Gefühle, das freilich wenig entscheidend ist, mehr die geistreiche Correctur eines Fremden, als die verbessernde Hand des Redners zu erkennen glaube.

sie sind nicht auf ähnliche Art, wie die Olynthier und Oriten, noch nach unserm Redner durch eigene Schuld zu Grund gegangen, sondern durch Aeschines und die Gesandten. Sie gehören also gar nicht hieher. Man könnte nach 8, 59. 10, 61 an *Φεραῖοι* denken, welche dort mit Olynthiern und Oriten verbunden sind; aber Demosthenes selbst gibt das richtige unzweifelhaft an die Hand. Er spricht § 56 von *Ὀλύνθιοι*, § 57—58 von *Ἐρετριεῖς*, § 59—62 von *Ὠρεῖται*, erwähnt dann § 63 damit man ja sie merke, die Bewohner dieser drei Städte in derselben Ordnung noch einmal: *τί οὖν ποτ' αἴτιον, θαυμάζεθ' ἴσως τοῦ καὶ τοὺς Ὀλυνθίους καὶ τοὺς Ἐρετριεῖς, καὶ τοὺς Ὠρείτας ἥδιον πρὸς τοὺς ὑπὲρ Φιλίππου λέγοντας ἔχειν ἢ τοὺς ὑπὲρ ἑαυτῶν*; dieselben werden § 66 in der Form eines Asyndeton und Polyptoton wiederum, jetzt aber in umgekehrter Folge aufgeführt: *καλήν γ' οἱ πολλοὶ νῦν ἀπειλήφασιν Ὠρειτῶν χάριν . . καλήν γ' ὁ δῆμος ὁ Ἐρετριέων, ὅτι . . καλῶς Ὀλυνθίων ἐφείσατο* . . . um endlich § 68 zum letztenmale an unserer Stelle wiederzukehren, und es ist demnach klar, dass Demosthenes nur schreiben konnte: *πόλλ' ἂν εἰπεῖν ἔχοιεν Ὀλύνθιοι νῦν, ἃ τότ' εἰ προείδοντο, οὐκ ἂν ἀπώλοντο, πόλλ' ἂν Ἐρετριεῖς, πόλλ' ἂν Ὠρεῖται, πόλλ' ἂν τῶν ἀπολωλότων ἕκαστοι*. Die ächten Worte also *πόλλ' ἂν Ἐρετριεῖς* sind durch Gleichklang ausgefallen, und der Zusatz *πολλὰ Φωκεῖς* nach *Ὠρεῖται* ist nichts als eine unverständige Interpolation, wie die Betrachtung des Zusammenhanges entschieden nachweist.

Erörterungen

über

Pseudo-Wakidi's Geschichte der Eroberung Syriens.

Von

D. B. Haneberg.

Erörterungen

über

Pseudo-Wakidi's Geschichte der Eroberung Syriens.

Von

D. B. Haneberg.

Die vorliegende Untersuchung über die unter dem Namen von Alwakidi bekannte Geschichte der Eroberung von Syrien durch die Araber geht nicht darauf aus, ein längst festgestelltes Ergebniss in Zweifel zu ziehen. Al-Wakidi, welcher zur Zeit Karls d. G. (i. J. 777; Hig'r. 130) in Medinah geboren ist, kann ebenso wenig der Verfasser „der Eroberung von Syrien", wie „der Eroberung von Irak, von Egypten und endlich von Bahnesâ" sein, obwohl all diese vier Theile eines grossen Ganzen, manchmal in Eine Handschrift zusammengefasst,[1] den Namen Alwakidis an der Stirne tragen. Das ist anerkannt und bewiesen, namentlich von Hamaker in seiner Ausgabe des dritten Theiles, nämlich der Eroberung von Egypten. Allerdings lassen sich manche Beweise für eine spätere Zeit dadurch entkräften, dass man die offenbar sehr verschiedenen Recensionen dieses Werkes unterscheidet. Es ist unter den Händen späterer Abschreiber sichtlich gewachsen. Nach den mir zu Gebot stehenden Mitteln lassen sich hinsichtlich des ersten

---

1) So enthält Cod. Rehm. 74 auf 549 Kl. Folio-Seiten alle vier Theile.

Theiles, der Eroberung von Syrien, drei Recensionen unterscheiden. Am ausführlichsten ist der Damascener Codex, welcher bei der jüngst erschienenen, leider abgebrochenen Calcutter Ausgabe benützt wurde.[1]) Mit ihm stimmt wahrscheinlich eine Oxforder Handschrift, welche Ockley zu seiner Bearbeitung benützt haben muss, so weit sich diess nach der deutschen etwas unförmlichen Uebertragung von Arnold beurtheilen lässt.[2]) In der Mitte steht die zweite Handschrift der Calcutter Ausgabe, welche regelmässig mit dem mir vorliegenden Cod. Rehm 74 wörtlich übereinstimmt. Eine dritte, ganz selbstständige Recension vertritt Cod. Rehm nr. 3. Hier ist alles kürzer gefasst. Der Unterschied ist nicht selten sehr bedeutend. Leider ist diese Handschrift am Ende nicht vollständig; auch in der Mitte fehlt einiges. Doch ist genug da, um manche Schwierigkeit aufzuhellen. So z. B. lässt al-wâkidi nach Cod. R. 74 den Kaiser Heraklius vom Hoflager aus einen Kurier an seinen Feldherrn schicken. Zu unserer Verwunderung finden wir da im arabischen Text unser Wort Kurier قوربير. Gewiss ein Ausdruck, den ein arabischer Zeitgenosse von Harun al-rashid nicht gebrauchte. Konnte ihn aber der wirkliche Verfasser, der im 12. oder 13. Jahrhunderte gelebt haben wird, gebrauchen? Vor dem Verkehr der Levante mit den Venetianern ist die Einbürgerung dieses europäischen Fremdwortes nicht wahrscheinlich. Der Araber nennt den Kurier البريد und dieser Ausdruck kommt wirklich bei unserm Wakidi vor. Dem Schreiber der Handschrift, worauf

---

1) The Conquest of Syria commonly ascribed to Aboo 'Abd allah Mohammad B. 'Omar Al-*Wâqidi'*. Edited with Notes by W. Nassau *Lees*. Calcutta 1854. vol. I. 192 SS. Text. Der zweite Bd. ist meines Wissens nicht vollendet worden. Er umfasst 192 SS. Es ist etwas über die Hälfte vom ersten Theil des ganzen Wakidischen Werkes.

2) Simon Ockley's Geschichte der Saracenen. Von Th. Arnold. Leipzig u. Altona, Korte. 1745. 2 Thle. Leider war mir die eigene Bearbeitung Ockley's nicht zugänglich.

die Calc. Ausgabe beruht, scheint كورير im Sinne von cursor publicus nicht geläufig gewesen zu sein, er nahm das Wort offenbar als Personennamen. All das fällt nach der Leseart des Cod. III. weg, wo wir فوارس „Reiter" nach dem Zusammenhang: „reitende Boten" für كورير Kurier lesen. Damit verschwindet eine bedeutende Schwierigkeit. Anderswo webte sowohl die Calc. Ausgabe, als unser Cod. R. 74 den Ortsnamen Ag'nâdein an einer Stelle ein, wo er nicht nur in chronologischer und topographischer Beziehung Verwirrung bereitet, sondern auch Wakidi mit sich selbst in den auffallendsten Widerspruch bringt. In Cod. R. nr. 3 fehlt nun aber der genannte Ortsname und Wâkidi hat nach dieser Recension nur Eine Vorstellung von der Lage Ag'nâdeins und zwar jene, die wir für richtig zu erklären berechtigt sind, wie später dargethan werden soll.

Ueberhaupt möchte nach dieser kürzern Fassung sich die Zahl der auffallenden Beweise für eine Entstehung des Werkes lange nach Wakidis Zeit merklich vermindern. Dagegen bleibt auch in dieser Gestalt und wohl in jeder, in welcher es sich irgendwo findet, die Signatur einer spätern Zeit — wohl des zwölften, oder dreizehnten Jahrhunderts — mit unverkennbaren Zügen aufgedrückt. Wir vermögen daher Herrn Lees nicht ganz beizustimmen, welcher in der Vorrede zur Calcutter Ausgabe als warmer Vertheidiger für den historischen Charakter des alwakidischen Werkes aufgetreten ist, und die Entstehung desselben in das dritte Jahrhundert d. H. zu verlegen (p. XXI.) geneigt scheint.

Das Werk kann vor den Kreuzzügen nicht wohl verfasst sein. Die hervorragendsten Officiere der Byzantiner sind lauter Kreuzritter, sie erscheinen zum Theil mit dem Kreuze geschmückt und fordern die Führer der Araber nach Rittersitte vor verschiedenen Schlachten zum Zweikampfe heraus. Würde man die ausführlichen Besprechungen dieser Zweikämpfe (براز) wegnehmen, so würde der Umfang des Werkes um

ein merkliches verkleinert. Im Heere des Kaisers Heraklius dienen nicht nur Armenier und christliche Araber, sondern auch Franken und Russen. [1]) Andererseits sind die Führer der Araber durchaus fromme Leute. Selbst Châlid [2]) ist bei Wâkidi ein begeisterter Eiferer und disputirt vor der Schlacht mit dem christlichen Gegner über Religion.

Ein Schriftsteller des dritten Jahrhunderts der Hidschrah könnte, auch wenn er die Anschauung seiner Zeit in die des Abu Bekr zurück verlegen wollte, seine Helden nicht so disputiren lassen, wie es wirklich der Fall ist.

Wenn mich nicht alles täuscht, tritt bei den theologischen Bestandtheilen des Buches eine religiöse Schulbildung zu Tage, wie sie von der Herrschaft des Kelâm vom 12. Jahrhundert nicht gedacht werden kann. [3])

Auch waren zwischen Wâkidi und den Kreuzzügen keine so tief eingreifenden Conflikte im Morgenlande zwischen Christen und Muslimen eingetreten, dass ein muslimischer Schriftsteller in seiner Polemik hätte, so derbe Ausdrücke gebrauchen sollen, wie sie hier vorkommen. So lässt unser Schriftsteller Châlid den Feldherrn der Griechen, mit dem er

---

1) Vor der Schlacht am Jarmuk zieht der Kaiser seine Truppen: Franken, Sicilioten und Russen zusammen.

الافرنج والشقليه واهل روسيه

Cod. 74. S. 146. Cod. III. f. 63. b. lässt diese Völkernamen übrigens weg. Es wird für سقليه überdiess سَقَالِبَة (صَقَالِبَة) stehen sollen.

2) Man vergleiche bei Ibn Hag'ar ed. Calc. 1855. S. 852 die Erzählung von dem in Essig verwandelten Wein, den man bei Châlid fand.

3) Hieher gehören vielleicht auch die gelehrten Erörterungen über die tesserae militares bei verschiedenen Schlachten (شعار), wie die Citate von alten Liedern z. B. Cod. 74. S. 133.

vor der Schlacht eine Unterredung hat, anreden يا كلب النصرانيّة, anderwärts wird der Kaiser كلب الروم [1]) genannt. Diese gereizte Sprache möchte vor den Kreuzzügen nicht vorkommen.

Während wir in Rücksicht auf solche Erscheinungen die Zeit der Entstehung dieses Werkes nicht vor jene der Kreuzzüge setzen können, räumen wir gerne ein, dass der Verfasser desselben ältere Quellen und wohl am meisten den ächten Wâkidi selbst benützt habe.

Als Lees die Calcutter Ausgabe der Eroberung Syriens bevorwortete, (1851) hatte man noch keine Hoffnung, ein ächtes Werk von Wâkidi zu finden. Bald darauf wurde ein solches angekündigt und 1856 von Alfred von Kremer edirt. Es ist das Kitâb al magâzi des Wâkidi, d. h. die Geschichte der Kriegszüge, welche Muhammed selbst unternommen hat. Es hört da auf, wo die von uns behandelte Geschichte der Eroberung Syriens beginnt. Man kann also nur etwa aus der Sprache oder aus auffallenden, charakteristischen Anschauungen über die Verwandtschaft beider Werke urtheilen. Was nun erstere betrifft, so scheint mir ein wesentlicher Unterschied zu bestehen; im Kitâb al magâzi haben viele Stellen etwas von jenem nervigen, sententiösen Sprachcharakter, der Muhammeds Aussprüche bei Muslim auszeichnet. In den verschiedenen Fotûʿh dagegen fliesst die Erzählung im leichtesten Tone hin, fast wie bei 1001 Nacht. Dagegen ist es sehr auffallend, dass im Kitâb al mag. dieselbe Umständlichkeit in kleinen Details, im Referiren von Reden, Liedern, dann in Beschreibungen vorkommt, wie in den Fotûʿh. Ja einer der hervortretendsten Züge dieser letzteren findet sich mit überraschender Aehnlichkeit. Der Verfasser der Eroberung von Syrien liebt es, die Anerkennung Muhammeds und seiner Sendung in den Mund von Christen zu legen. Namentlich wird Kaiser Heraklius

---

1) Cod. 74. S. 260.

so geschildert, als erkenne er im Herzen die Gerechtigkeit der Sache Muhammeds und seiner Anhänger an. Ganz so zeigt sich Heraklius im Kitâb al magâzî. Der Araber Abu Sofjân erscheint in Kaufmanns Angelegenheiten am Hofe des Kaisers. Dieser erkundigt sich über den neuen Propheten der Araber. Abu Sofjan gibt auf solche Art Nachricht von Muhammed, dass er selbst sein Missfallen über ihn zu erkennen gibt. Der Kaiser nimmt Muhammed in Schutz und findet alles an ihm lobenswerth und heilig, so dass Abu Sofjan sehr beschämt wird.[1] Wie kommt es, dass der ächte Wâkidi im Kitab al mag. in diesem Falle dieselbe Fiktion festhält, wie Pseudo-Wâkidi im Fotû'h al Schâm?

Man sieht gleichwohl, es lässt sich vor der Hand noch nicht bestimmen, ob etwas vom ächten Wâkidi in der Eroberung Syriens eingewebt sei und wie viel. Abgesehen aber hievon lässt sich mit ziemlicher Sicherheit annehmen, dass dem Werke eine historische Grundlage nicht fehle, möge diese dem ächten Wakidi oder einem andern Geschichtschreiber angehören.

Schon Hamaker hat dieses in seinem vortrefflichen Commentar zur Eroberung Syriens zur Anerkennung gebracht, indem er an verschiedene Behauptungen des Pseudowakidi den Maasstab der sonst beglaubigten Geschichte anlegte und manches bewährt fand. Würde ein ähnliches Verfahren auf die Eroberung Syriens angewendet, so müsste ein reiches historisches Material zum Vorschein kommen. Freilich zeigt sich in der Beurtheilung einzelner Persönlichkeiten, in der Würdigung bedeutender Ereignisse und endlich in der Chronologie und Aufeinanderfolge der Begebenheiten eine so eigenthümliche Auffassung, dass, einen historischen Kern vorausgesetzt, gegenüber der bei Tabari vertretenen Darstellung eine ganz eigene selbstständige Geschichte dieser Periode durch Wâkidi vertreten würde. Darum haben einzelne Gelehrte, wie Weil in

1) History of Muhammad's Compaigns, by Al-Wâkidy. Calc. 1856. S. 403.

der Geschichte der Chalifen, die bei Wâk. vorliegende Auffassung ganz bei Seite liegen lassen, Caussin de Perceval (histoire des Arabes III. S. 422), suspendirt sein Urtheil darüber, welche der beiden Hauptdarstellungen den Vorzug verdiene, die bei Tabari u. A. vertreten oder die bei Wâkidi ausgesprochene. Obwohl er sich im Ganzen durchaus an die erstern hält, hat er es doch nicht verschmäht, seiner sorgfältigen Darstellung Züge beizufügen, welche einzig bei Wâkidi vorkommen.

Um ernstlich daran denken zu können, die Wâkidische Chronologie und Anordnung der Thatsachen als stimmfähig zu Worte kommen zu lassen, musste wenigstens Ein Autor von beträchtlichem Alter aufgewiesen werden können, der mit Wâkidi stimmte. Ein solcher tauchte aus einer einzigen Handschrift auf. Es ist Abu Isma'îl Azdi al Baçri, dessen Herausgabe wir ebenfalls Herrn Lees verdanken (Calcutta 1854).[1] Leider ist es dem Herausgeber dieses Fotû'h nicht gelungen, über den Verfasser nähere Aufschlüsse zu finden, er muss sich auf die Wahrscheinlichkeit beschränken, dass derselbe im zweiten Jahrhundert der Hidschra, also ungefähr zur Zeit Al-Wâkidis gelebt habe. Andererseits ist die Handschrift, nach welcher die Ausgabe besorgt wurde, im Jahre 576 (1180) geschrieben, also sehr ansehnlichen Alters.

Eine Vergleichung Baçris mit dem pseudo-wakidischen Fotû'h zeigt nicht nur eine grosse Uebereinstimmung in der Erzählung einzelner Thatsachen, sondern auch hinsichtlich des chronologischen Systems, was namentlich in der Einreihung der grossen Schlacht am Jarmuk zu Tage tritt.

Wir versuchen im Folgenden dem Berichte Wakidis, soweit ihm Baçri zur Seite steht, bis zur Schlacht am Jarmuk nachzugehen. Ver-

1) „The Fotooh al Schám: „by Aboo Ismail Mohammed Bin Abdallah al-Azdi, al-Baçri, Edited by Ensign W. N. *Lees*. Calc. 1854. 257 SS. Text, 58 SS. Register der Namen VIII. S. Vorr. u. 43 SS. Analyse.

mögen auch diese beiden Authoren vereint, ihre historische Disposition gegenüber der herrschenden nicht zur Anerkennung zu bringen, so wird um so sicherer der geographische Gehalt derselben als Quelle und wenigstens als Veranlassung von willkommenen Beleuchtungen erscheinen.

Obwohl Wakidi den Vorbereitungen zum Kriege gegen Syrien die grösste Aufmerksamkeit widmet, sind die ersten Vorgänge bei der Begegnung mit den Byzantinern doch theils übergangen, theils kurz und unklar behandelt. Er hat uns die Reden so ausführlich aufgezeichnet, welche Abu Bekr an die abziehenden Feldherrn gerichtet habe, er schildert uns mit so viel Geduld die Ankunft der südarabischen Truppen in ihrem seltsamen Aufzuge, er ist in der spätern Zeit wieder so ausführlich, dass man für seine Wortkargheit beim Beginn des syrischen Feldzuges einen besondern Grund suchen muss. Insofern hier der Sieg der Griechen über die Araber bei Damaskus auf dem Felde Merg' uç-çoffar [1]) zu berichten gewesen wäre, erkennt man, wie ein Geschichtschreiber, welcher offenbar die Waffen des Islam überall im Lichte des Sieges zeigen will, vorüber eilen muss. Damit ist jedoch sein Verhalten nicht vollkommen erklärt. Während nämlich Châlid ibn Saîd (nicht zu verwechseln mit dem Hauptheldcn jener Eroberungsperiode, Châlid ibn Walid mit dem Beinamen Schwert Gottes) nach Tabari u. A. als Hauptursache der anfänglichen Niederlage der Araber erscheint, wird er bei Wakidi als ein sehr thätiger Führer zuerst an der Seite des Abu-Obeidah, dann des ʿAmrû ibn el-ʿAss geschildert. Ist diese auffallende Verschiedenheit in der Charakteristik vielleicht durch Parteinahme der alten Historiker für und gegen das Haus der Ommajaden zu erklären? Dieser Châlid gehört nämlich zur ommajadischen Familie. [2]) Merkwürdiger Weise geht auch

1) S. Caussin de Perceval III. S. 427.

2) Vgl. das Schwanken des Ibn Hajar darüber, ob dieser Châlid bei Agn. oder am Jarmuk als Martyrer gefallen sei.

Baçri über die Niederlage von Merg' uç-çoffar weg. Er ergänzt übrigens den Wâkidi am Anfang der Art, dass wir von der Invasion der arabischen Truppen eine Vorstellung erhalten und zwar eine solche, die im Wesentlichen mit Tabari übereinstimmt. Sie waren unter 4 Feldherrn gestellt, unter welchen Abu Obeidah den ersten Rang einnahm, die übrigen drei waren Jezîd, Shorahbil und ʿAmrû ibn el ʿAss. Sie theilten sich in zwei Hauptmassen, eine östliche und eine westliche. Die östliche, Abu Obeidah an der Spitze, welchem Jezîd und Shorahbîl nahe waren, rückte ostwärts vom todten Meere in Palästina ein. Die Hauptstadt des alten Moab (ماب) und das ammonitische Philadelphia (عمّان) ergaben sich schnell. [1])

Unterdessen rückte ʿAmrû in's westliche Palästina ein, zwischen Gaza und dem todten Meer. Seinen Erfolgen ist der Anfang der Erzählungen Wakidis gewidmet. Leider herrscht hier grosse Verwirrung. Den höchsten Gipfel erreicht die Verwirrung dadurch, dass hier Ag'nâdein als ein Ort erscheint, an welchem sich die Griechen gesammelt hätten, um die Araber zu überfallen. Die westjordanischen Kämpfe und Siege der Araber würden sich um diesen Mittelpunkt bewegen. Da nun Ag'nâdein als Schlachtfeld später erscheint und über 60 Stunden weit von den ersten Standquartieren des ʿAmrû gegen Nordosten gelegen sein muss, wie wir bald sehen werden, so würde Wakidi mit sich selbst in einen sehr störenden Widerspruch gerathen, wenn er uns am Anfange Agnâdein ins westjordanische Palästina verlegte. Glücklicher Weise lässt Cod. III., der uns in manchen Schwierigkeiten ein willkommener Schiedsrichter ist, hier am Anfange, wo von westjordanischen Gefechten ʿAmrûs die Rede ist, Ag'nâdein da, wo es Cod. 74 und ed. Calc. darbietet, ganz weg.

---

1) Baçri S. 47, 23.

Vielleicht ging übrigens aus diesem Anfange des vielgelesenen Werkes der Irrthum von der westjordanischen Lage Ag'nâdeins in andere Werke über; oder wurde von spätern Abschreibern eingetragen. So kann die topographische Bemerkung bei Tabari: Ag'nâdein ist ein Ort zwischen Beith G'ibrin (Eleutheropolis) und Ramlah, nicht von Tabari herrühren, denn er gibt deutlich genug zu erkennen, dass nach ihm Ag'n. im ostjordanischen Syrien und zwar bis gegen Damaskus hin liege. In seinem Berichte sagt er ja, die Griechen seien von G'illik (جِلِّقْ) aus nach Ag'nâdein gezogen. Nun ist zwar G'illik noch nicht genau bestimmt, Wetzstein (Reisebericht Berlin 1860) bedauert bei seiner Reise durch Hauran nicht nach diesem Orte gefragt zu haben, aber es ist sicher, dass es weithin östlich vom Jordan lag; nämlich G'illik war eine von den Residenzen der gassânidischen Könige und nach dem Kamûs liegt es bei Damaskus oder in der Ebene Gûtah und wird damit identificirt. [1]) Möglich, dass aus der Annahme eines westjordanischen Agnâdeins die Vorstellung von zwei Schlachten bei diesem Orte entstanden ist. [2]) Die Treffen, welche auf dem westjordanischen Gebiete ʿAmrû am Anfange gewonnen, können nicht sehr bedeutend gewesen sein.

Auch auf dem ostjordanischen Gebiete gab es am Anfange nur in sofern Erfolge, als die Araber ungestört von schönen Weideplätzen und einigen nicht unwichtigen Punkten Besitz nahmen.

Wâkidi lässt sich vorzüglich über die Stellung vernehmen, welche Abu Obeidah einnahm. Dieser liess sich in el Gâbieh nieder, das geraume

---

1) Ed. Calc. جِلِّقْ كَحِمِّصٍ بكسرتين مشددة اللامِ وكقِنَّبٍ دِمَشْقُ او غُوطَتُهَا

2) Vgl. Juynboll in den Zusätzen zu Meraçid t. IV. 1859. S. 49.

Zeit den Mittelpunkt aller Bewegungen der Araber bildete. Der nämliche Ort wird selbst bei den Byzantinern als eine der ersten Eroberungen der Araber genannt, auch die anerkannten arabischen Quellen nennen ihn; doch hebt ihn die Erzählung Wakidis und Baçris am meisten hervor. Die Bedeutung, welche dieser Lokalität von W. gegeben wird, konnte Bedenken erregen, so lange deren Lage unsicher bestimmt und nicht genug beleuchtet war. Die Aufschlüsse, welche man bisher über Gâbieh hatte, waren so unvollkommen, dass man es kaum wagen konnte, das Gâbieh des Wakidi damit in Verbindung zu bringen. Burkhardt (I. S. 443) nennt in der Nähe von Nowa oder Nawâ (نوى), dem alten Neve einen Tel Dschabye, ohne Näheres beizufügen; auf dem Kärtchen zu seinen Reisen in Hauran erscheint südwestlich von Neve schlechtweg Dschabye, östlich vom See Tiberias. Auf der Karte von V. d. Velde (1858) sehen wir in Gaulonitis südwestlich von Neve r. Jabeih, eine Bezeichnung, welche die Identificirung mit G'âbieh bedenklich machen konnte. Da erschien die an Umfang kleine, aber an schönen Ergebnissen und neuen Aufschlüssen reiche Schrift von Consul Wetzstein, (Reisebericht über Hauran und die Trachonen Berlin 1860) und Gâbieh zeigte sich in seiner Stellung. H. Wetz. weist (S. 119 f.) nach, wie Gâbieh von mehreren Gassaniden-Königen vermöge seiner bevorzugten Lage zur Residenz gewählt wurde. „Neben der Anmuth des wasserreichen Landes wird es für den häufigen Aufenthalt der Gassaniden-Könige in Gôlân noch andere Gründe gegeben haben. Bei dem Ueberflusse, den diese Gegend Sommer und Winter an grüner Weide hat, wird, wie zu allen Zeiten, so auch damals eine grossartige Pferde-, Rinder- und Kleinviehzucht dort getrieben worden seyn, . . . u. s. w. —

Indem sich die Araber zunächst hier festsetzten, hatten sie zu gleicher Zeit Futter für ihre Thiere, Nahrung für die Mannschaft und den Vortheil, nicht ferne von der Wüste zu seyn, die ihnen im Fall der Noth als heimathliches Asyl dienen konnte.

Hier hielt sich nach Wâkidi Abu Obeidah in unbeweglicher Stellung; die aufregenden Botschaften Amrus aus dem südwestlichen Palästina vermochten nicht, ihn in Bewegung zu setzen. [1]) Bezüglich der Fortschritte der arabischen Waffen auf dem Ostgebiete Palästinas und bei Damaskus stimmt W. mit den übrigen Schriftstellern überein. Der fromme Abu Obeidah sei der schweren Aufgabe des ersten Kampfes mit den Streitkräften des Kaisers nicht gewachsen gewesen. Abu Bekr beschloss daher, dem kühnen kriegserfahrenen Châlid ibn el Walid den Oberbefehl über das Eroberungsheer in Syrien zu übertragen. Chalid hatte von Anfang an die Euphratländer (Irak) zum Schauplatze seiner Kriegsübung erhalten. Das ist sicher und von allen anerkannt. Dagegen liegt die Aufeinanderfolge der Unternehmungen Chalids am Euphrat und in der westlich davon ausgedehnten Wüste im Dunkeln; auch über die Art und Weise, wie er sein Werk in Syrien an der Seite Abu Obeidahs begann, sind verschiedene Ansichten im Umlaufe. Die Verwirrung in den Nachrichten rührt zum Theil von dem Missverständnisse über ein doppeltes Dûmah (دومة) her, welches hier in Betracht kommt. Man muss nämlich das noch bewohnte Dûmat-al-G'andal, welches eine Oase in der nordarabischen Wüste bildet, von einem zweiten unterscheiden, welches unsere Karten nicht anführen und welches an der Westseite des mittlern Euphrat, nordwestlich von den Ruinen des alten Babylon liegt. Eine der wichtigsten Stellen, welche beide Dumah unterscheiden und zugleich über ihr historisches Verhältniss Nachricht gibt, findet sich in Jakuts Moschtarik. Sie ist schon von Caussin de Perceval u. A. beachtet worden. Aus dieser Stelle und einigen anderwärts zerstreuten Notizen ergab sich, dass zur Zeit Mohammeds in diesem Wüstengebiete der christliche Fürst Okaidir (أُكَيدِر) [2]) herrschte. Ur-

---

1) Cod. 74. S. 19.

2) Ueber die merkwürdige Sendung Châlids noch von Muhamed selbst ge-

sprünglich hatte er seinen Sitz am Euphrat, später aber im südlichen Dumet-ul-G'andal, das er aus den Ruinen erhob und zur Blüthe brachte.

Das Gebiet dieses Fürsten lag also zwischen dem östlichen Grenzreiche von Hîrah und dem westlichen der Gassaniden-Könige in der Mitte. Alle drei Reiche zusammengenommen bildeten den Uebergang von dem byzantinischen Reiche einerseits und dem persischen andererseits zu den Arabern. Die Angehörigen derselben werden sowohl bei Wâkidi, als Baçri bald als „syrische Nabatäer",[1]) bald als christianisirende Araber[2]) bezeichnet, wenn sie nicht, was öfter geschieht, nach ihren Stämmen aufgeführt werden.[3]) Der Gang der Eroberungen unter Abu-Bekr und Omar klärt sich sehr merklich vor unserm Blicke auf, wenn wir in den ersten Unternehmungen Châlids sowohl am Euphrat, als in Hauran und Palmyra lauter Unternehmungen gegen die christlichen Araber sehen. Ohne ihre Unterwerfung konnte der Gedanke einer Weltherrschaft der Araber durch den Islam nicht über die Schwelle der eigenen Heimath hinaus mit Kraft und Siegesbewusstsein treten. Kaum irgendwo hat der Islam so bleibend zerstörend eingewirkt. Wo einst blühende Städte,[4]) von einer zahlreichen Landbevölkerung umringt, sich aneinander reihten, findet man nur noch Ruinen und selbst diese sind zum Theil

---

gen den christlichen König von Dûmat-ul-G'andal haben wir eine willkommene neue Notiz in Ibn Hajar ed. Calc. 1855. S. 850.

1) انباط الشام Baçri S. 75. Wâk. Cod. 74. S. 20.

2) العرب المتنصرة Wâk. Cod. 74. S. 215. S. 467. u. s. w.

3) Gassân, Lachm und G'odâm غسّان لخم جذام Cod. III. f. 93.

4) Dass einst, vor Châlids Ankunft zwischen Hirah und Damascus eine ununterbrochene Kette von Ortschaften gestanden habe, ist eine Fiktion. Tab. II. 39. Wir beziehen uns lediglich auf Städte, deren Existenz zur Zeit Châlids constatirt ist.

so verschwunden, dass es grosse Schwierigkeit hat, die Stadien des Eroberungsgangs sei es nach Tabaris [1]) bekanntem Berichte, oder nach Wâkidi und Baçri zu verfolgen.

Letzterer schildert uns anschaulich den Eindruck, welchen der Abberufungsbefehl Abu Bekrs auf Châlid gemacht habe. Der Befehl gelangte an ihn, da er gerade im besten Zuge jener Eroberungen um Hirah und al-Anbâr war, die uns bereits Tabari ausführlich beschreibt.

Nach Baçri trennte sich Châlid ungern von Irâk. Er hätte eine viel glänzendere Aufgabe darin gesehen, die Eroberung dieses östlichen Gebietes zu vollenden, als nach Syrien zu ziehen, obwohl ihm dort der Oberbefehl übertragen war. „Bei Gott ganz Syrien ist nichts, als die linke Seite von Irak." [2]) Aber er gehorchte und traf in kurzer Zeit bei Abu Obeidah ein, welcher noch immer in el-G'âbieh campirte. Um schnell vom südlichen Euphrat [3]) in die Nähe von Damaskus zu kommen, wagte er einen Zug quer durch die Wüste, welcher durch mehrere Jahrhunderte als ein in seiner Art einziges Wagstück bewundert wurde. Im Wesentlichen wird derselbe von Baçri übereinstimmend mit Tabari erzählt; ebenso die Reihe der Streifereien, welche Châlid vor seinem Abzuge aus dem Euphratgebiete in aller Eile, wie es scheint noch machte. Doch gibt Baçri schon vor dem Abzuge manches Neue, vorzüglich aber seit der Ankunft in Hauran, von wo an, wie wir sogleich sehen werden, Wâkidi wieder mehr gesprächig wird, als vorher.

Wir befinden uns am Ende des Jahres XII. d. H. und am Anfange des J. XIII. (Winter 634.) Hirah ist in der Gewalt der Araber; Châlid

---

1) Man vergleiche z. B. Tabari II. S. 73.

2) Baçri S. 59.

3) Wâkidi bestimmt als nähern Ausgangspunkt des kühnen Zuges Kadesia.

plündert die Landschaft um al-Anbâr am Euphrat nördlich vom alten Babylon. An dieser nordöstlichen Grenze des syrisch-arabischen Gebietes nennt Baçri Çandawâ unter den von Ch. eroberten Orten. [1]) (S. 59.)

Nach demselben wendete sich Châlid von Çandawâ صَنْدَوَا [2]) oberhalb al-Anbâr, nach Ain-ul-tamar (عين التمر). Es gab einen Ort gleichen Namens in Dûmat-al-G'andal [3]), hier, wie bei Tabari (II. S. 62) ist der nördliche Ort dieses Namens zu verstehen; denn nach Baçri lag hier ein persisches Präsidium. [4]) Die Gleichnamigkeit der beiderseitigen Orte mag zu den Dunkelheiten beigetragen haben, welche in den Berichten über jene Kriegszüge Châlids vorkommen.

Auch der nächste Ort, wohin Châlid kam, nachdem er Ain-ul-tamar verlassen hatte, Aljos oder Oleis (أَلْيُس Baçri S. 62) bietet Schwierigkeiten. Jacut kennt ein Oleis (أُلَيْس) am südlichen Euphrat. Dieser Ort sei durch eine Schlacht berühmt, worin die Muslimen mit den Persern gestritten hätten. Es wird jener Ort seyn, bei welchem Tabari sich länger aufhält, um das dort von Châlid gewonnene Treffen zu berichten. [5]) Dieser Ort liegt für die hier von B. bezeichnete Bewegung Châlids von Ain-ul-tamar aus viel zu südlich. Nun sagt Jacut, nach

---

1) Bei Tabari nicht erwähnt.

2) Jacut schreibt صندودا. Er sagt, das sei eine Ortschaft oberhalb el-Anbâr auf der Westseite des Euphrat.

3) Vgl. Ritters Erdk. XIII. S. 383.

4) Bei Ibn Hajar ed. Calc. 850 liest man عين النمر Es wird ein Druckfehler seyn.

5) Tab. II. S. 24. Kosegarten schreibt أَلّيس Ellisa. Bei Baçri wird dieser südliche Ort الاليس geschrieben S. 53.

andern liege اليس bei al-Anbâr. Wenn wir das so verstehen, dass es ein zweites اليس nicht ferne von al-Anbâr gebe, so ist alles klar. Die Lage ist zum Theil dadurch bestimmt, dass hier Châlid mit (christlichen) Gegnern vom Stamme der Taglebiten und der Beni Nimr zusammentraf.[1]) Wir bleiben, obwohl nicht ohne Verdacht bei der von Baçri ed. Calc. vorgezeichneten Schreibart: Aljos.

Klarer wird der Bericht Baçris von dem Siege Châlids bei Aljos über die Taglebiten an. Da er es wagte, das Wüstengebiet al-semâvah zu durchziehen, hält er Rath.[2]) El semâvah ist der Name für die schwer zugängliche Wüste, die in Nordarabien westlich von Kufa (Ritter XIII. S. 382) sich bis Syrien ausdehnt (بادية بين الكوفة والشام Jacut). Nach Kadesia nennt Wâkidi als nächste Station Wâdi-l-nomeir. (S. 21.)

Die gefährlichste Strecke war die zwischen Korâkir und Sowâ; sie ist 5 Nächte d. i. etwa 40 Stunden lang.[3]) Baçri schreibt Shewâ شوا. Jacut spricht Sowa سوى und bemerkt, es sei der Ort, zu welchem Châlid von Korakir aus vordrang, als er von Irâk nach Syrien zog. Ebenso nimmt er bei Korâkir auf den Zug Châlids Rücksicht. Auf der Karte von Berghaus erscheint nur Korakir, im Wadi Sirhan; ob an der rechten Stelle, muss die Zukunft lehren. So schätzbar Burkhards Mittheilungen über die Stationen zwischen Baçra und Gof sind, so lernen wir daraus doch nichts näheres zur genauern Bestimmung der Stationen Châlids, ausser dass wir uns im Ganzen wohl den Wadi Sirhan als die

---

1) Vergl. Ritter XIII. S. 363.

2) Baçri S. 63. Wâkidi hat die wichtige (wenn historische) Notiz, dass Kadesia der Ausgangspunkt des kühnen Zuges Châlids war. Cod. 74. S. 21.

3) Das von Jacut erwähnte Wadi Sowa entspricht dem bei Ritter XIII. S. 363 genannten. Dieses muss südlicher liegen, als ersteres.

Strasse des eilenden Eroberers zu denken haben. [1]) Nach Wâkidis einzeln stehender Notiz zog Châlid von Kadesia aus. Als Shewâ oder Sowa glücklich erreicht war, kam Châled nach Liwâ اللوا und dann nach Koçam. [2]) Liwâ ist wohl der Wâdi Luwâ im nördlichen Hauran, Koçam im Nordosten Haurans (vgl. die Karte von Wetzstein). Wie die Stationen des Zuges Châlids gegen Syrien bei Baçri genauer angegeben sind, als bei W., so auch die nächsten Kriegsunternehmungen. Wenn man W. liest, so muss es sehr auffallen, Châlid nach dem wagehalsigen Zuge vom Euphrat durch die Wüste unmittelbar wieder am Euphrat zu finden, um die in Ostsyrien gelegenen Posten Erekeh, Suchnah und Tadmor zu nehmen. Wozu bedurfte es eines so seltsamen, gewagten Zuges durch das für ein Heer fast unzugängliche Land, um dorthin zu gelangen, wohin er von el-Anbar und Ain-Tamar aus bequem hätte in wenigen Märschen durch ein cultivirtes fruchtbares Gebiet vorrücken können? Durch die ergänzenden Angaben bei Baçri erklärt sich alles auf hinreichende Weise. Châlid zog nicht unmittelbar nach seiner Ankunft in Hauran in's Palmyrensische. Vor Allem fasste er festen Fuss im Südosten von Damaskus (Baçri S. 65), nahm al-gadir [3]) (الغدير) u. (ذات الصنمين) das Gebiet von Aere in Besitz; dann schlug er sein Lager in der üppigen Gûtah-Ebene vor Damaskus auf. Von hier aus machte er verschiedene kleine Streifzüge. [4]) Nachdem sich die Christen nach Damaskus zurückgezogen und dort verschanzt hatten, rückte Abu Obeidah, der bisher in el-G'âbieh südwestlich von Damaskus campirt hatte, heran und leistete dem an seiner Stelle ernannten Ober-

---

1) Burkhardt II. S. 1042 ff.

2) Baçri S. 65. Ueber Liwâ hat Jac. nichts Klares. Koçam verlegt derselbe in die (syrische) Wüste, nahe an der Grenze von Syrien gegen Irak zu. Kaçam bei Westst. S. 4.

3) Das Γαδώρα des Ptolemäus? (l. V. c. 15. §. 23.)

4) فقتل ما شآ وغنم Das. S. 65.

feldherrn in der Belagerung von Damaskus Beistand. So tapfer aber die Araber in Handgefechten waren, so wenig verstanden sie es, einer Festung beizukommen. Kein Wunder, dass Châlid, ungeduldig über die Zögerung, Streifzüge gegen Osten hin machte, um die äussersten Posten des römischen Reiches in dieser Gegend aufzuheben. So finden wir ihn in Arakah oder Erekeh, das sich bald durch Capitulation ergibt. Hier trifft Wakidi, der die obigen Zwischenhandlungen übergeht, mit Baçri (S. 67) wieder zusammen. Hier ist er auch im Thatsächlichen ausführlicher, als Baçri; er gibt uns eine um so werthvollere Notiz über Arakah [1]) (Baçri ed. Calc. schreibt داركة), als uns anderwärts nur dürftige Andeutungen gegeben sind. Ritter gibt XIX. S. 1485 zwischen ed-Deir am Euphrat (in NO. von Tadmor, oberhalb Circesium) und Tadmor bloss das folgende Namensverzeichniss: 1) el-Hiyar, in Ruinen; 2) et-Tayibeh, ebenfalls. 3) es-Sukhneh, Mus. 4) Erek, mit der kurzen Bemerkung: „Diese vier Orte sind ihrer Lage nach bekannt und auf Kieperts Karte der Euphrat- und Tigrisländer eingetragen.“ Das Verzeichniss ist von Eli Smith (Anhang zu Robinsons Palästina III. S. 929) aufgesetzt, welcher es-Sukhneh arabisch السُّخنة, Erek اركى schreibt. Die Identität mit dem اركة des W. und B. wird der Lage nach nicht beanstandet werden können. W. sagt, es sei der Ort des Uebergangs (aus Syrien) nach Irak; die Römer hätten dort die Karawanen aufgehalten. Es war also die Grenzstation des byzantinischen Reiches in der palmyrensischen Landschaft mit einer Zollstätte. [2]) Die Umstände, unter welchen sich Tadmor den Arabern ergeben hätte, sind bei W. sagenhaft; im

---

1) ونزل بِأَرَكَةَ وهى رأس مفازة لمن يخرج الى العراق وكانت الروم تمسك بها القوافل Cod. 74. S. 22.

2) Für تمسك ist wohl Cod. 74. S. 22. تمكس zu lesen von مَكْس der Zoll.

Wesentlichen stimmt Baçri überein. Jedenfalls ergab sich dieser Theil von Syrien ohne Widerstand. Unterdessen wurden die Araber vor Damaskus von zwei Seiten her bedroht, von Baalbek im Westen und von Bossra im Südosten. Châlid eilte herbei, jagte die Griechen, welche über den Antilibanon herüber dringen wollten, nach Baalbek zurück (Baçri S. 68) und machte sich an die Belagerung von Bossra.[1] Nach kurzer Zeit war der Widerstand gebrochen und die Araber hatten die erste feste Stadt von Bedeutung erobert, wie ausdrücklich das Compendium der Chalifengeschichte tâg' ul maʿârif Cod. R. 75. f. 24 a. sagt, wo diese Eroberung richtig in die Zeit des Chalifats von Abu bekr, nicht in jene des Omar verlegt wird, wie bei Bar Hebraeus (dyn. X. Anfang S. syn. Text).

Die Araber konnten nun die Belagerung von Damaskus fortsetzen. Dass die byzantinischen Truppen sich dabei nicht ruhig verhielten, sondern die Belagerer zu stören suchten, ist natürlich. Es reiht sich daher nicht nur die grosse Schlacht bei Agnâdein ganz natürlich an, welche von den angesehensten Schriftstellern berichtet wird, sondern auch kleinere Treffen, wie das bei Beit Lihja, von welchem Wakidi allein spricht. Tabari u. A. schweigen darüber, wie auch Baçri. Wakidi widmet diesem Treffen einen ausführlichen Bericht (ذِكْرُ وَقْعَةِ بَيْتِ لِهْيَا Cod. 74. S. 40 ff.). Vor allem ist die Oertlichkeit zu bestimmen. Ein Beit Lihja kommt bei Gaza vor (s. die Karte von v. d. Velde. Bei Berghaus, Robinson u. A. fehlt dieser Ort.), nach den Umständen ist ebenso wenig an diesen südlich gelegenen Ort zu denken, wie an das nördliche Beth

1) Bei Baçri بُصْرى ebenso W. ed. Calc. und Cod. III. Dagegen schreibt Cod. 74 بسرى Sicher ein Irrthum und nicht geeignet, die jüngst vorgetragene Meinung zu unterstützen, als wäre der Name von Bossra aus בעשתרות entstanden.

Lahâ, das in den syrischen Akten des s. Simeon Stylites vorkommt (syr. Akt. II. S. 290) und drei Meilen von Tell Neschin, im antiochenischen Gebiete liegt. Die bei W. S. 40 eingestreute Bemerkung, beit lihja oder beit Lahjâ werde auch Beit ul-âlihàti genannt und liege oberhalb al-anâbeh (ويقال بيت الآلِهَةِ وهى فوت العنابة), könnte zu dem Gedanken verleiten, es wolle beit likia unfern von anâbeh im südwestlichen Palästina bezeichnet werden; aber die Umstände der Erzählung sind der Art, dass man den Ort in der Umgebung von Damaskus suchen muss. Nun bietet sich im Westen von Damaskus ein Dorf beit lihjadar, dessen Lage von Robinson sorgfältig bestimmt ist, obwohl es auf den meisten Karten fehlt; aber auch dieses kann nicht gemeint sein, denn das durch den Kampf Châlids nach W. ausgezeichnete B. lihja muss so gelegen sein, dass man das Schlachtfeld von den Stadtmauern von Damaskus aus sehen konnte. [1]) Es muss nur eine kleine Strecke von Damaskus nach Norden liegen, wo W. auch einen Ort تنية Tenijah voraussetzt, wo die Byzantiner, welche von ʿHimç (Emessa) am Orontes her zogen, gegen Chalid sich aufstellten. Baçri weiss [2]) dass dieses Tenijah durch den Beisatz „vom Adler“ bis auf seine Zeit ausgezeichnet werde (تنية العقاب), weil Châlid hier sein weisses „Adlerpanier“ aufgepflanzt habe. Unsere Karten kennen hier wohl einen Berg Tenfjeh, aber keinen Ort. Man darf hoffen, dass sämmtliche Namen ʿAnâbeh, beit lihjâ, tenijet-ul-ʿukâb noch bestätigt werden, wenn Männer wie Kremer, Porter und Wetzstein an Ort und Stelle darauf achten wollen. Dem letzteren verdanken wir gelegentlich die Notiz, dass das von Wakidi öfters angeführte Châlids-Kloster (دير خالد) d. h. ein Kloster, in oder an welchem Chalid bei der Belagerung von Damaskus

---

1) Wak. ed. Calc. S. 75. med. In Cod. 74. ist beit lihjâ vokalisirt. Nach einer spätern Bem. möchte b. Lahjâ richtiger sein.

2) Baçri S. 72.

campirte und von welchem nirgends ein Wink sich findet, über das Paradies-Thor hinaus eine halbe Stunde nördlich von Damaskus liege.[1] In dieser Richtung suche ich Beit-Lihja.

Vermuthlich ist لَهْيَا im Kamus dasselbe, was bei W. vorkommt; es heisst dort nämlich: „Lahjâ ist ein Ort am Thore von Damaskus," eine Bestimmung, die auf einen Ort vor den Thoren anwendbar ist.[2] Das Gefecht bei diesem Orte beweist übrigens, dass die Griechen sich von Norden her sehr nahe zu den Belagerern wagten, wesshalb die für die folgende Schlacht bei A'gnâdein anzunehmende Lage mit den voran dargestellten Verhältnissen im Einklang ist.

Sowohl nach W., als nach Baçri wurde die Belagerung von Damaskus durch die Schlacht bei Agnâdein unterbrochen. Es ist nach der Schlacht am Jarmuk die bedeutendste, welche zwischen den Arabern und Byzantinern in Syrien vorfiel. Daher wird sie von zahlreichen Authoren genannt. Um so mehr fällt es auf, wie sowohl über den Ort, als die Zeit derselben eine so grosse Unsicherheit herrscht, dass man sie zu den Problemen dieser Eroberungsgeschichte rechnen kann. Von der Bestimmung der Lage von Ag'nadein hängt zum Theil jene über die Zeit ab.

Leider findet sich der Name Ag'nadein auf dem ganzen Gebiete von Syrien und Palästina unsers Wissens gegenwärtig nirgends, man müsste nur annehmen, es wäre Agnâdein die arabische Uebersetzung

---

1) Wetzstein. S. 121. Auch Bacri S. 72 nennt Deischaled.

2) Ed. Calc. لَهْيَا موضع بباب دِمَشْق Der türkische Kamus drückt sich deutlicher aus, Lahja mit a bei l (also nicht Lihja).

von einem griechischen, römischen oder althebräischen Ortsnamen, wie z. B. Tell Kâdi am Libanon wahrscheinlich dem alten Dan entspricht, indem Kâdi im Arab., wie Dan im Hebr. Richter heisst. In Ag'nâdein wird ein mit der Dualform verstärkter Plural von G'ond, Heer, Heerlager, Armee, *Legion* erkannt. Sollte das nicht mit dem berühmten römischen Präsidium Legio zusammenhängen? Es ist von mehreren bereits anerkannt, jüngst von Robinson (in seiner zweiten Reise S. 151 ff.) näher erläutert worden, wie das heutige Lejjûn, wie R. schreibt, also Leg'g'ûn (اللجون), nicht nur, was unmittelbar einleuchten kann, dem Legio der römischen Periode entspreche, sondern wie dieses mit dem alten Megiddo eines und dasselbe sei. Es ist hinlänglich bekannt, welche Bedeutung dieser Ort mit der daran stossenden Esdrelon-Ebene in der Kriegsgeschichte Palästina's hat. Es ist die Doppelpforte zum Eintritte von der phönizischen Küste in's innere Syrien und zum Vordringen aus dem Binnenlande gegen Cäsarea und die Strasse nach Egypten.

So einladend indess diese Umstände sind, so kann doch weder W., noch Baçri einen so weit nach Westen hin gerückten Punkt im Sinne haben. Ihrer Darstellung gemäss mussten die Araber nach der Schlacht bei Ag'n. zunächst Damaskus und dann das östliche Mittel- und Nordsyrien erobern und dann erst gingen sie ernstlich an westjordanische Eroberungen.

Agnâdein muss östlich vom Jordan liegen. Hier böte sich das alte Machanaim מַחֲנַיִם an, dessen Bedeutung überraschend mit der von Ag'n. übereinstimmt. (Doppellager.)

Leider ist es bisher noch nicht gelungen, die Lage dieser uralten Stadt, welche schon in der Patriarchengeschichte vorkommt (Genes. 32, 3) und später den festen Haltpunkt für David im Kampfe mit Absalom bildet, genau zu bestimmen.

Einigen Grund zu einer bestimmten Annahme bietet der von Seetzen [1]) im J. 1806 besuchte Wâdi „Möhhny" mit fliessendem Wasser nordöstlich von Ag'lûn, nördlich von G'erasch dem alten Gerasa. [2]) Es ist eine Gegend so voll von Gebüschen und Eichenwäldern, dass Seetzen sagt, es sei da „für Spitzbuben ein wahres Paradies", also auch für die streifenden Schaaren Châlids ganz willkommen. Aber wie weit immer wir am Wadi Möhhny den Ort Ma'hna, [3]) gegen Nordosten setzen mögen, er liegt viel zu weit südlich, um für das Schlachtfeld Ag'n. gelten zu können. Eine kleine Erörterung der Umstände der dort gelieferten Schlacht wird diess zeigen und uns der Bestimmung dieser Lokalität nahe bringen.

Nach den Berichten des W. und Baçri rückte das Heer der Christen von 'Himç (Emessa am Orontes) aus gegen Süden in der Absicht her, um die in und um Boçra campirenden Araber von ihren Waffenbrüdern vor Damaskus abzuschneiden. Daraus folgt, dass der Zusammenstoss der vereinigten Araber mit den Griechen zwischen Boçra und Himç Statt fand und das Schlachtfeld von Ag'nâdein in diesem Gebiete liege. Unter der Voraussetzung, dass die Araber den Griechen entgegengeeilt wären, könnte man den Ort nördlich von Damaskus suchen. Nun findet sich in dieser Richtung ein Ortsname, der einige Aehnlichkeit mit Ag'nâdein hat, nämlich G'iadein. Es liegt in jenem schönen und merkwürdigen Gau des Ostabhanges vom Antilibanon, in welchem sich der Gebrauch der syrischen Sprache bis auf die Gegenwart erhalten hat. Seetzen gab zuerst Nachricht von diesem Orte. Er schreibt

---

1) Reisen I. S. 385.

2) Die schon von Weil, in der Geschichte der Chalifen, angeführte Bestimmung der Lage Agnâdeins von Dsohabi, wonach es zwischen Gerasa und Nablus läge, liesse sich etwa hieher beziehen, vorzüglich, wenn das von Rey in jüngster Zeit bestimmte *hauranische* Neapolis festgehalten wird.

3) Die Originalkarte von Seetzen führt einen Ort Möhhny östlich von Ag'lûn auf. Ebenso die Karte von Berghaus.

Giadein, die Herausgeber جيعادين. Diese Schreibung hat wohl Iuynboll veranlasst, in den gelehrten Noten zum Merâçid (t. IV. S. 40.) Ag'nâdein mit diesem Gi'adein zu combiniren. Bei genauerer Prüfung erscheint jedoch diese Combination als unzulässig. Der Name des Dorfes, welches bei Seetzen G'i'âdein heisst, lautet genauer Gubb 'âdin oder 'âdein. So im Verzeichniss von Eli Smith (l. c. جبّ عادين), so bei Porter, der hier durchkam und auf der Karte von V. der Velde. Mehr noch, als die Namensverschiedenheiten fallen die Angaben über die Bewegungen der beiden Heere, des arabischen und griechischen ins Gewicht. Vergleichen wir den Bericht Wakidis mit jenem von Baçri, so können wir nicht zweifeln, dass der Ort der Schlacht zwischen Damaskus und Boçra im Osten von Hauran liege und dass unter den positiven Angaben der arabischen Schriftsteller über die Lage dieses Ortes die einzig richtige jene sei, welche sich im Kamus findet. Das Nähere ist Folgendes.

Im Frühling des Jahres 634 (II. Rebi des Jahres XIII. d. H.) war das syrische Eroberungsheer der Araber so vertheilt. Die Hauptarmee belagerte Damaskus, Châlid als Oberfeldheer campirte dem Ostthore gegenüber, Abu Obeidah vor dem südwestlich gelegenen G'âbieh-Thore. Shora'hbîl hielt Boçra mit der Umgegend besetzt, Ma'âz ibn G'abal stand im Gebirge von 'Haurân, Jezîd ibn Abu Sofjân in Belkâ, also südwestlich von Boçra, No'mân im Palmyrensischen, 'Amru im südwestlichen Palästina, wahrscheinlich gegen Gaza hin. [1]) Die Truppen vor Damaskus waren eben mit verschiedenen Streifzügen beschäftigt, als sie die Nachricht erhielten, die Griechen wären unter der Führung von Wardân (وردان) von Emessa aufgebrochen, um Shorahbîl in Boçra abzuschneiden, ja es hätte sich schon beträchtliche Schaaren in Ag'nâdein nie-

---

1) W. Cod. 74. S. 47. Baçri.

dergelassen, [1]) und es sammelten sich dort die christlichen Araber und die Bewohner der Städte in aller Eile.

Auf diese Nachricht hin war Abu Obeidah der Ansicht, es sei das Besste, dass er mit Châlid nach Boçra eile, um dem Shorahbîl zu Hülfe zu kommen. Châlid war anderer Ansicht, es sei besser, den Feind nicht über Agnâdein hinaus vordringen zu lassen, man müsse ihn hier angreifen und zu diesem Zwecke an Shorahbîl Botschaft senden, dass er eiligst heranziehe, um sich mit ihnen bei Ag'nâdein zum Kampfe gegen die Christen einzufinden. Diese Ansicht ging durch.

Schon hiemit ist die Lage von Ag'nâdein im Allgemeinen bezeichnet; es muss nach der Darstellung Baçris südöstlich von Damascus liegen. Ein Heer, das von Emessa aus beahsichtigt, den Anführer der Araber in Boçra von den Belagerern der Stadt Damaskus abzuschneiden, kann nur entweder durch Cölesyrien, dann das obere Galiläa ziehen und über Gaulanites und am Jarmuk hin vordringen, [2]) oder auf dem kürzesten Weg ostwärts von Damaskus in Osthauran einrücken. Es ist offenbar, dass dieser kürzere Weg eingeschlagen wurde. [3]) So ist klar, dass von No'mân, der in Palmyra stand, den Arabern keine Hülfe kommen konnte, er war durch das Heer der Griechen abgeschnitten. Auch erklärt sich, warum wohl der ferne 'Amru bei Gaza, Jezîd in Belkâ, Shorahbîl in Boçra eingeladen wurde, in Ag'nadein mit Châlid und Abu Obeidah zusammenzutreffen, nicht aber Ma'âz, welcher nach Obigem im Gebirge von 'Haurân stand; dieser war nämlich schon unmittelbar dem Orte des Kampfes am nächsten. Jeder Zug der Nachrichten bei W. u. Baçri bestätigt es, dass Ag'nadein südöstlich von Damaskus liege. Als

---

1) Baçri S. 72. واتى خالدًا وابا عبيدة انّ جموعًا من الروم قد نزلت اجنادين

2) In diesem Falle läge Ag'n. südwestlich von Damaskus gegen Gaulân hin.

3) Die von Tabari (s. oben) bewahrte Nachricht, dass die Griechen von G'illik aus nach A'gn. kamen, kann allein schon entscheiden.

die belagerten Griechen in Damaskus die Bewegung im Heere der Belagerer bemerkten, waren sie ungewiss, ob das einen Aufbruch zu neuen Eroberungen, oder zur Flucht bedeute. Sie urtheilten so: Wenn die Araber gegen Baalbek hin ziehen, also gegen Norden und Nordosten, so wollen sie am Libanon Eroberungen machen und 'Himç angreifen; ziehen sie aber in der Richtung gegen Sha'hûrâ (شحورا), so wollen sie in ihre Heimath zurückkehren und ihre bisherigen Eroberungen im Stiche lassen. Der Ausfall, welchen die Besatzung von Damaskus nach dem Aufbruch Châlids gegen Ag'nâdein machten, zeigte, dass nach ihrer Ansicht die Araber auf der Flucht begriffen seien. Um nach Ag'n. zu kommen, zogen die Araber also gegen Sha'hûrâ. Ist nun die Lage dieses Ortes in der Umgebung von Damaskus auch nirgends ausdrücklich angegeben, so geht doch aus W. und B. deutlich genug hervor, dass er südlich von Damaskus zu suchen sei; ein und dasselbe Feld, welches als merg' râhi't bekannt ist, wird bei W. Feld von Shahûrâ und râhi't (مرج شحورا وراهط) genannt (Ed. Calc. S. 89.)

Abgesehen hievon ist der Zug von Châlid gegen die in Agn'âdein sich sammelnden Griechen und christlichen Araber deutlich genug bezeichnet, um die in Frage stehende Oertlichkeit zu bestimmen. Bei dem Aufbruche des Belagerungsheeres von Damaskus zog Châlid voran, Abu Obeidah bildete den Nachtrab. (Baçri S. 75. Wak. Calc. I. S. 89.) Abu Obeidah war demnach dem Angriffe der nacheilenden Truppen von Damaskus zunächst ausgesetzt und würde unterlegen sein, wenn nicht Châlid zurückgeeilt und zu Hülfe gekommen wäre. Die vereinte Stärke Abu Obeidahs und Châlids errang den Sieg in einem Treffen, das Wakidi die Schlacht von Shahûrâ nennt (وقعة شحورا Calc. I. S. 93.). Baçri sagt, Châlid habe die Gegner auf einer Strecke von 3 Meilen geschlagen und in die Stadt zurückgedrängt (Baç. S. 75.). Demnach kann Shahûrâ nicht weit südlich von Damaskus zu suchen sein.

Bei Wakidi erscheint auf dem Terrain dieses Treffens der Fluss استرياق (Calc. I. S. 91), [1] wieder ein anderwärts, so viel uns bekannt, nicht vorkommender Name; er wird dadurch erläutert, dass beigefügt wird: „das ist *alkesweh*". Kesweh ist bekanntlich die erste Station auf der Strasse von Damaskus nach Süden. [2] Seetzen nennt das Flüsschen, welches hier fliesst, ausdrücklich, es ist Nahr el Auadsch. Nachdem Châlid sich durch den hier errungenen Sieg den Rücken gesichert hatte, zog er, wie Baçri sagt, zuerst in der Richtung gegen el-g'âbieh; dann wendete er sich (wohl gegen Osten) und beobachtete, wie seine Leute vorangezogen. [3] Unterdessen kam der Bote Châlids zu Shorahbîl, zu welchem bis auf eine Tagreise die Griechen unter Wardan aus Emessa vorgedrungen waren. [4] Leider ist der Weg, auf welchem Shorahbîl zu Châlid kam, nicht genau bezeichnet; darin aber stimmt B. mit W. überein, dass ausser Shorahbil auch Jezîd aus Belkâ eingetroffen sei; dagegen widersprechen sich beide hinsichtlich des ʿAmrû, der im südwestlichen Palästina stand. B. sagt, ʿAmrû sei ebenfalls bei Agnâdein eingetroffen. [5] Wakidi dagegen bemerkt ausdrücklich, ʿAmrû habe an der Schlacht nicht Theil nehmen können, [6] eine Notiz, welche viele innere Wahrscheinlichkeit hat, da dieser Heerführer am weitesten entfernt war. Die einzige Ausgleichung könnte darin gesucht werden, dass auch nach W. ʿAmrû am Ende der Schlacht noch ankam.

---

1) نهر استرياق وهى الكسوة

2) Sieh z. B. Seetzen, Reisen von Kruse I. S. 36. Er schreibt Kissueh. Jacut schreibt كسوة

3) Baçri S. 75.

4) Baçri S. 76.

5) S. das.

6) Cod. 74. S. 68 عمرو بن العاص .... ولم يكن حضر الوقعة لا هو ولا من معه من المسلمين وكان قدومه يوم هزيمة الروم

Fassen wir all dieses zusammen, erinnern wir uns, wie das griechische Heer von Emessa ausgehend über Agnâdein herzieht, um den in Boçra stehenden Heerführer von seinen Kampfgenossen in Damaskus abzuschneiden, wie die Belagerer von Damaskus südwärts ziehen, um eben dahin zu kommen, wie endlich Ma'âz im g'ebel 'Haurân stehend, dem Orte der Entscheidung am nächsten sein muss, so kann man die Stätte jener erfolgreichen Schlacht kaum anderswo suchen, als in jener Ebene, welche sich vom Nordabhange des G'ebel 'Haurân bis gegen Damaskus hin ausbreitet.

An diese Ebene knüpft der gegenwärtige Sprachgebrauch den Namen Basan, — welcher in der alten Zeit wohl eine viel unfassendere Anwendung hatte, — indem diese Ebene Ard el betenîje (البتنية) genannt wird.

Da, wo diese Ebene von Süden aus beginnt, am Ostabhange des G'ebel 'Haurân sind die Ueberreste der alten Stadt Batanäa in dem Oertchen Batanyeh, ungefähr 15 Stunden nördlich von Boçra vorhanden. Je kleiner die Zahl von unterrichteten Reisenden ist, die hieher vordringen konnten, desto kostbarer sind uns die Mittheilungen von Porter, welcher im Februar 1853 den Nordabhang des Hauran-Gebirges besuchte und namentlich Batanäa. Er sagt: „Batanyeh, oder Batanîyeh, wie es manchmal genannt wird, an der nördlichen Abdachung des G'ebel 'Haurân gebietet in der Richtung von Nord und Nordwest über eine ausgedehnte Fernsicht. Etwa eine Stunde unterhalb der Stadt läuft der artige Abhang in eine Ebene aus, welche sich bis zu den Seen von Damaskus und den Tellul erstreckt. Etwa eine halbe Stunde weit gegen Nordwest stehen zwei rund zugespitzte Hügel, neben welchen die verödeten Dörfer Ta'ala und Ta'alla liegen; über sie hinaus etwas rechts, erhebt sich der hochragende Tell Khaledîyeh, dessen Gipfel mit Ruinen gekrönt ist. Nach der Aussage der Drusen sind diese Ruinen umfangreich und schön und wir bedauerten sehr, dass wir nicht in der Lage

wären, sie zu besuchen. Aber wir sehen jetzt, dass ein Monat nöthig wäre, um die merkwürdigen Ueberreste des Alterthums zu untersuchen, welche einzig über diese Bergkette hin zerstreut sind. Man versicherte uns, dass verödete und theilweise zerstörte Städte mit einer Menge von Inschriften an ihren östlichen Abhängen, dann an ihrem Fusse und weithin in der grossen Ebene vorkommen." [1]) Vielleicht finden sich unter den von Wetzstein gesammelten Inschriften, auf deren Veröffentlichung man seit ihrer Ankündigung mit Recht gespannt ist, solche, welche uns die Geschichte der Eroberung Syriens beleuchten. Vor der Hand begnügen wir uns damit, nördlich von Batanyeh in der Ebene von Ard el betenîje mit Wahrscheinlichkeit das Schlachtfeld von Agnâdein nachgewiesen zu haben. Vielleicht ist der Name von Agnâdein selbst in jenem von al-Lejân (Lejûn) verborgen, das nach der Karte von Wetzstein etwa eine Stunde südlich von der eben besprochenen Stadt Betenjah liegt. Man erinnere sich, dass im westjordanischen Gebiete sicher das heutige Lejjûn mit dem alten Legio eins ist und dass andererseits g'ond, ag'nâd die Uebersetzung von Legio, legiones sein kann. Während wir jedoch dieses Moment aus Mangel an Nachrichten [2]) aus jenem Gebiete nicht weiter verfolgen können, heben wir noch eine Thatsache hervor, welche geeignet ist, unsere Annahme von der Lage Agnâdeins zu unterstützen.

In Ard el Betenjeh kommen Ortsnamen vor, welche auf die bei der Schlacht von Agnâdein betheiligten Führer Bezug haben. Neben Châlid stritt bei Agnâdein der bereits erwähnte Maʿâz gegen die Byzantiner. Nach Wâkidi befehligte er das Centrum (قلب) des muslimischen Heeres.[2]) Nun gibt es in dem genannten Distrikte nach Burck-

1) Five Years in Damascus. London 1855. vol. II. S. 52 f.

2) Im Verzeichniss der arabischen Ortnamen von el-betenîjeh bei Eli Smith ist Lejân (Lejûn?) übergangen.

3) Ed. Calc. I. S. 103.

hardt [1]) (deutsche Ausg. I. S. 148) eine Ortsruine Tell Maaz. Für Burckhardts vulgäres معز schreibt Eli Smith (l. c.) تل المعاز, was ganz mit dem Namen des genannten Heerführers übereinkommt. Auf der Wetzstein-Kiepertschen Karte von Hauran erscheint nördlich von G'enene nicht ferne von Schakkâ derselbe Ort Tell Ma'z. Er ist ganz nahe bei el-Lejân. Nordwestlich davon ist der Tell des Châlid, Tell chalidijje auf derselben Karte eingezeichnet, Eli Smith nennt (S. 912) schlechtweg hier el-Khalidiyeh الخالديّة. Es ist also in dieser Gegend auch jener Held verewigt, dem nach el-Wakidi und Baçri vorzugsweise der Sieg über die Byzantiner bei Agnâdein zugeschrieben werden muss.

Auch die Gegner Châlids haben hier ein Denkmal in den beiden Ortsnamen Tell el Açfar und Chirbet el Açfar. Auf der Karte von Burckhardt Tel el Aszfar, anderwärts Chirbet el Asfar, Tell el Asfar. Es ist klar, dass die arabische Transscription خربة الاصفر und تل الاصفر ist. Nun wurde bereits festgestellt, [2]) dass el açfar „der Gelbe" eine beliebte Bezeichnung für die Byzantiner sei. Aus Wâkidi könnten zahlreiche Beispiele für diesen Sprachgebrauch angeführt werden. Kaiser Heraklius ist der gelbe König, oder der König der Gelben (ملك الاصفر), seine Unterthanen sind die benu-l-açfar. So z. B. redete der byzantinische Feldherr Wardân nach W. (Cod. 74. S. 55.) seine Soldaten vor der Schlacht bei Agnâdein an: يا بنى الاصفر اعلموا „Söhne des Gelben, ihr sollt wissen u. s. w.

Endlich bemerken wir, dass für den Rückzug eines Theiles des geschlagenen Heeres der Byzantiner derselbe Weg offen stand, auf wel-

1) Man vergleiche die oben angeführte Aeusserung Porters, welcher den hochragenden Tell chaledijeh von beteniyeh aus sah.

2) D. M. Zeitschr. II. 237. III. 363. 381.

chem sie von Emessa aus eingerückt waren, nämlich durch die Landschaft zwischen dem Damascener See baʿhret el-ʿAbtêbe und dem Vulkangebiete Dîret et-Tulûl; sie führt den Namen Derb-el-gazawât, welcher nur aus der Zeit der ersten Kämpfe mit den Byzantinern erklärt werden kann. Nach Baçri (S. 80) retteten sich die Trümmer der geschlagenen Armee durch Flucht nach Aelia (Jerusalem), Caesarea, Damaskus und Emessa; ein Theil wäre also nach Süden (etwa über Belka), der andere nordwärts geflohen.

Hinsichtlich der Zeit der Schlacht herrscht im Wesentlichen Uebereinstimmung zwischen Baçri und Wakidi, ein Irrthum bei letzterem kann durch ersteren corrigirt werden. Nach Wak. wurden die Griechen bei Ag'n. besiegt Sonnabend den 2. G'omâdi I im Jahre XIII d. H. (Cod. 74. S. 69.) 23 Tage vor dem Tode Abubekers; nach Baçri am 28. G'om. I i. J. XIII. d. H. (d. i. 30. Juli 634.) Wak. gibt selbst die Correktur für seine Angabe; nämlich am 2. G'omâdi II schreibt Châlid den Siegesbericht an Abubekr (l. c. S. 69. unten). Ist es glaublich, dass Châlid einen ganzen Monat gezögert habe, dem Chalifen die frohe Nachricht zu melden? Folgen wir Baçri, so siegte Châlid am Ende des ersten G'omâdi und schrieb am Anfang des zweiten. Dazu kommt, dass der Tag der Schlacht als Sonnabend bezeichnet wird; nun wäre der zweite Tag des G'omâdi I. a. XIII. ein Mondtag, dagegen der 28. Gom. I. ist ein Sonnabend. Es ist hier wohl die naheliegende Verwechselung von ليلتين مضيتا (der zweite des Monats) u. ليلتين بقيتا (der vorletzte des Monats) im Spiel.

Nach dem Siege bei Agnâdein waren die Araber Herren von ʿHaurân, aber noch nicht von Damaskus. Nach der übereinstimmenden Angabe der namhaftesten Historiker ergab sich diese wichtige Stadt erst mehr als ein Jahr später, nämlich am 15. Reg'eb d. J. XIV. d. H. (das

ist 21. August 635.[1]) Dass eine so langwierige Belagerung vom stürmischen Châlid, welcher bald nach seinem Siege bei Agn. den Oberbefehl nach Anordnung des Chalifen ʿOmar an den ruhigern Abu Obeidah abgeben musste, zu allerlei Abenteuern benützt wurde, ist ebenso natürlich, wie dass Pseudo-Wakidi diese Zwischenfälle sehr artig erzählt. Wie viel historischer Inhalt daran ist, möchte schwer zu bestimmen sein.

Nicht viel leichter scheint es, die Stellung zu rechtfertigen, welche nach W. die Schlacht am Jarmuk einnimmt. Nach Tabari II. 95. fand sie bald nach jener bei Agn. statt, noch unter dem Chalifate des Abu bekr zehn Tage vor seinem Tode. Nach W. fällt sie fast zwei Jahre später, nämlich d. 5. Regeb d. J. XV. d. H. 9. August 636. Würde nicht Baçri S. 246. dasselbe Datum haben, so möchte man wohl an eine aus ästhetischen Gründen geschehene Verschiebung denken. Möglich wäre eine Ausgleichung in der Art, dass nach der Schlacht bei Ag'nâdein ein Theil des griechischen Heeres südwärts bis an den Jarmuk verfolgt wurde, und so in der That ein Treffen am Jarmuk im XIII. Jahre vorkäme. Dieses würde die grosse Schlacht am Jarmuk im XV. Jahre keineswegs ausschliessen.

Gegen die Annahme des Wakidi u. Baçri, dass die grosse Schlacht am Jarmuk über ein Jahr nach der Einnahme von Damaskus vorgefallen sei, möchte der Zusammenhang der Ereignisse zu streiten scheinen. Ist es denkbar, dass die Griechen jetzt, nachdem Hauran und Damaskus den Arabern unterworfen war, auf diesem Felde noch auftreten konnten? Wir wagen hierüber keine maassgebende Aeusserung. Wir legen bloss den Sachverhalt dar, Gelehrte, welche ähnliche Ereignisse mit sachkundigem Blicke zu beurtheilen verstehen, mögen entscheiden. Nach Baçri

---

1) Baçri S. 246. Tabari II. 158. Fachri ed. Ahlwardt. S. 92.

nehmen die Araber im 14. Jahre d. H. Damaskus ein, dann eignen sie sich Cölesyrien und das Gebiet am Antilibanon mit ʿHimç (Emessa) an, und dringen drohend gegen Antiochien hin. Die byzantinischen Heere, welche noch alle festen Punkte am Mittelmeere und die meisten im westlichen Palästina besitzen, dringen am Tiberiassee gegen Hauran vor, offenbar, um den Arabern Damaskus wieder zu entreissen oder sie in die Mitte zu nehmen. Ist diese Verkettung der Bewegungen undenkbar?

Wie immer es jedoch mit der chronologischen Einreihung jener grossen Schlacht am Jarmuk, die mit der von Wâkûssa oder Jâkûssa aufs engste verbunden ist und die den Sieg der Araber vollends entschieden hat, gehalten werden mag, für die lokale Beleuchtung leistet uns W. jedenfalls einen Dienst.

Jedermann sieht nämlich, dass die Bestimmung „am Jarmuk" einen sehr weiten Umfang hat. Wenn die Schlacht bei Mekeis (dem alten Gadara) geliefert wurde, fiel sie am Jarmuk vor, aber auch wenn sie über Abila hinaus, 25 römische Meilen weiter nach Osten statt fand; ja auch wenn sie 25 weitere solche Meilen am nördlichen Nebenarme Wadi Rokad, oder in südlicher Richtung 25 r. Meilen über den Bogen bei Abila hinaus am Wadi Zedi vorgefallen wäre, könnte sie Schlacht am Jarmuk heissen, eine Unbestimmtheit, welche es uns unmöglich macht, eine Vorstellung vom Gange der Ereignisse in jener Zeit zu haben. Tabari hat in sofern eine nähere Bestimmung, als der Ort, oder Wadi *Wakussa* bei der Schlacht am Jarmuk vorkommt. Wie beide Bestimmungen zu vereinen seien, klärt uns Wâkidi auf. Nach ihm rückte das byzantinische Heer über Golân heran, [1]) während die Araber theils in Damaskus, theils weiter nach Norden standen. Auf Chalids Rath zogen sich die Araber an jenen Bug des Jarmuk, in welchem die Stadt

---

1) Wak. f. 147.

Edreᶜâh, wahrscheinlich das schon zu Mosis Zeit bekannte Edrei אֶדְרֶעִי, liegt, zurück.

Um das, was Wakidi angibt, zu würdigen, muss man nicht nur das alte Adara, welches jetzt Shobha heisst, und etwa 12 Stunden östlich von Edreᶜâh liegt, sondern auch Zora, was 6 Stunden nördlich von Edreᶜâh liegt, ausser Acht lassen. Da dieses Zora (زُرَع) von den Damascenern ازرع gesprochen wird, andererseits für Edreᶜâh die Schreibart اذرعاة neben ادرعاة vorkommt, so lag die Verwechselung nahe. Schon Ritter (Erdkunde XVI. S. 834) hat nach dem Vorgange von Gesenius i. J. 1851 darauf aufmerksam gemacht, wie beide Städte von mehrern verwechselt würden und wie Richter das nördliche Zora, welches Seetzen Ossroa nennt, irriger Weise für das alte Edrei halte, und dieser Irrthum in die Karte von Berghaus eingedrungen sei; ein Irrthum, den auch der verdienstvolle Eli Smith theilt und den man noch i. J. 1855 auf der Karte von Porter findet. Auf jeden Fall ist das ادرعاة des Wak. kein anderer Ort, als Edreâh, Draa, welches auf der linken, südlichen Seite des Wadi Dan, eines östlichen Nebenflusses des Jarmuk liegt. Die Araber, welche hier den Angriff des byz. Heeres erwarteten, hatten nicht nur die Wüste, ihren sichern Zufluchtsort, in der Nähe, sondern auch den sonstigen Schutz der Oertlichkeiten für sich. Auf einen nahen Hügel hinter *Edreᶜâh* wurden die Frauen und Kinder in Sicherheit gebracht.

Die besiegten Kaiserlichen wurden bis über den Wadi Rokâd, [1] dann über Nowa (das alte Neve), hinaus gegen Westen hin verfolgt, bis sie an einem Orte, der Wâkûça oder jâkûça genannt wird, vollends grossentheils aufgerieben wurden. So berühmt dieser Ort bei den arabischen Historikern ist, so wären wir doch ausser Stande, ihn nachzuweisen, wenn uns nicht von Seetzen eine wichtige Notiz zu Statten käme.

---

1) رقاد Wak. Calc. S. 119.

Seetzen reiste am 12. Febr. 1806 von Phik, in dessen Nähe er eine der schönsten Aussichten genossen, „durch eine herrliche Ebene ostwärts." „Nach einer halben Stunde gelangten wir zu dem verwüsteten Dorfe Jakúsa am Wuâdy Jakúsa, der in den Wuâdy Messoûd, und dieser in den Scheriat Mandûr geht. Jene beiden sind im Sommer trocken. Zehn Minuten weiter ist das verwüstete Dorf Debbûsze. Hier führte ein grosser Wuâdy hinab, wo das verwüstete Dorf Ain Szag; dann eine Viertelstunde weiter das wüste Dorf Macate. Hier bestanden ein paar Hügel, aus weissem mürbem Kalkstein; bis dahin war alles Basalt gewesen. Wir erreichten in $1\frac{1}{2}$ Stunde die Stelle, wo der Rockâd mit dem Mandur sich vereint..... Beide fliessen zwischen hohen steilen Ufern, besonders ersterer, der senkrechte Ufer von weissem mürbem Kalkstein und Basalt hat." [1]) Da Seetzen von Phik über den Rokâd nach el Bothin reiste, so machte er denselben Weg, auf welchem die Byzantiner von Golân aus den Arabern an den Jarmuk bei Edreá entgegenzogen und auf welchem sie später von dort, geschlagen sich zurückzogen.

Man kann keinen Anstand nehmen, in dem Jakúsa Seetzens die Stelle zu erkennen, an welcher die Byzantiner vollends aufgerieben wurden, obwohl mehrere Schriftsteller dieselbe Wakussa nennen. (So Baçri S. 207. Tabari.) Man sieht bei Baçri den Grund, warum Wakúsa statt jakuça gesetzt ist, nämlich um den Namen von wakaç niederstürzen herzuleiten. Wakidi (Cod. 74. S. 195. vgl. Cod. III. f. 98. 6.) hat (ياقوصة) Jâkûça.

Aehnlich ist es bei Tabari (Ed. Koseg. II. S. 96) er schreibt واقوصة und bringt diesen Ort sammt seinem Graben, oder seiner Schlucht (خندق) in engste Verbindung mit der Schlacht am Jarmuk. Weiter-

1) Ulr. Jaspar Seetzen's Reisen von Kruse. Berl. 1854. I. S. 359. Vergl. die Bemerkungen IV. S. 181. 183.

hin erzählt er, auf welche Art eine grosse Schaar der Christen in den Schluchten von wâkûçah zu Grunde gegangen seien. (Das. S. 104.)[1]) Später, kurz vor der Erzählung der Eroberung von Damaskus, welche nach ihm im Monat Reg'eb a. XIV. statt fand, bezieht er sich auf die Schlacht bei Jâkûçah (ياقوصة S. 158.), worunter er keine andere als die am Jarmuk vorgefallene meinen kann.

Die angegebene Lage von Jâkûçah bei Phîk stimmt gut zu der Nachricht, dass die Sieger sich bei Wâkuça niedergelassen [2]) und bald darauf dass sie Merg' aç-çoffar besetzt hätten. [3])

Möge sich die auffallende Verschiedenheit hinsichtlich der chronologischen Einreihung der Schlacht am Jarmuk zwischen Baçri und Wâkidi einerseits und zwischen Tabari und dem gleichlautenden Schriftsteller andererseits wie immer beurtheilen lassen, das wird wohl gesagt werden dürfen, dass Wâkidi in geographischen Fragen willkommene Dienste leisten könne. [4])

Schliesslich bemerken wir jedoch, dass wir das Werk, wenn wir es nach der offenbaren Tendenz des Verfassers richtig würdigen wollen, weder allein von der historischen, noch von der geographischen Seite ansehen dürfen; gerade das, was uns als störende Zuthat erscheint, war ihm unläugbar die Hauptsache, nämlich die romantischen Scenen, die es

1) Vgl. Tabari II. S. 94.
2) Tab. II. S. 108.
3) Tab. II. S. 110.
4) Dieselbe Bedeutung für Geographie wurde dem Werke Pseudowakidis von H. Ewald zugeschrieben, als er aus einer Göttinger Handschrift i. J. 1827 ein Bruchstück aus dem dritten Theil. der Eroberung von Irak, herausgab (libri Wakidii de Mesopotamiae Expugnatae Historia pars). Die Handschrift, welche er benützte, war eine Copie Lorsbachs von dem Cod. Rehm. III., der damals in Fulda sich befand.

enthält und die theologischen Effekte, auf welche es ausgeht. Nach der Einen Seite könnte es als ein, oder vielmehr als das arabische Epos gelten, wenn sich der Verfasser hätte die Fesseln des Metrums und Reimes wollen gefallen lassen. An Grossartigkeit der Ereignisse an Mannigfaltigkeit der handelnden Personen stünde es hinter keiner andern Heldensage zurück; Kaiser Heraklius ist der Priamus, Châlid der Achilles dieser Iliade. Den mittelalterlichen Heldenbüchern stellt er sich in sofern an die Seite, als auch der ritterliche Humor nicht fehlt. In leibhaftiger Gestalt erscheint uns dieser in der Person des unvergleichlichen Helden Dâmis (دَامِسْ) mit dem Beinamen die Sphinx oder „der Vater des Schreckens" (ابو الهول) Er erscheint erst nach der Mitte des syrischen Feldzuges, und belebt durch den Ruf von seiner Tapferkeit und List, die er in allerlei Abenteuern bewährt hat, den Muth der Muslimen, da sie eben rathlos vor der unzugänglichen Burg von Aleppo liegen. Die Kühnheit und Schlauheit des Dâmis schafft Rath, er hilft so schnell zum Sieg, dass Châlid selbst eine Zeit lang von ihm verdunkelt wird. Nichts fürchtet der „Vater der Schrecken" aus Hadramaut, als den Schnee. Unser Author erzählt mit Vergnügen, wie der Held von Aleppo einen Streifzug gegen Armenien hin gewagt und wie ihm da die Kälte zugesetzt habe. Drei Röcke und drei Mäntel sammt Pelz wollten „den Vater des Schreckens" nicht zufrieden stellen.

Die Einheit in diesem mannigfaltigen Vielerlei bildet die Verherrlichung des Islam, welche in allen Formen durchgeführt wird. Der Verfasser benützt jede Gelegenheit, um die Vorzüge des Islam, die Zeichen der Sendung des Propheten, — wie das Leben der ersten Bekenner des Islams im glänzendsten Lichte erscheinen zu lassen. Mit den Gebräuchen des Christenthums ist er mehr vertraut, als die meisten uns bekannten muslimischen Schriftsteller. Er hat sich sogar eine Anschauung angeeignet, welche in's Innerste der Geschichte des Christenthums ein-

dringt und die wir im Wesentlichen auch bei Schahrastani (starb 1153) finden, [1]) nämlich dass ursprünglich die Lehre Christi reiner Islam, ungetrübte Religion Abrahams gewesen sei, dass aber Paulus einer von den Ulemâs der Juden die Christen zu den nun herrschenden Extravaganzen geführt habe. [2])

Obwohl diese Aeusserung nicht im ersten Theile, der Eroberung von Syrien, sondern im dritten, der Eroberung von Egypten vorkommt, dient sie doch dazu, den Verfasser zu charakterisiren. Er verstand es, durch ähnliche Sätze, auch wenn sie alles Grundes entbehrten, eine blendende Wirkung hervorzubringen. [3])

War es, wie uns wahrscheinlich dünkt, die Absicht des Verfassers, gegenüber den Erfolgen der Kreuzzüge die Begeisterung der Muslimen zu heben, so ist sein Werk gut abgefasst.

---

1) Ed. Cureton I. S. 172 f. Uebers. v. Haarbrücker I. S. 261.

2) وانما فرع للنصارى هذا الفروع رجل يقال له بولص Cod. III. f. 186. b.

3) Man vergleiche das Gespräch Chalids mit G'abala, dem letzten Gassanidenkönige vor der Schlacht, Cod. III. f. 131 oben; die warme Apologie des Islams von Dhirar (ضرار) vor dem Kaiser Heraklius Cod. 74. S. 264 ff. die Predigt Abu Obeidahs das. S. 249.

Ueber die sogenannten Regenbogen-Schüsselchen.

Erste Abtheilung.

Von der Heimath und dem Alter der sogenannten Regenbogen-Schüsselchen

von

Franz Streber.

Mit 9 Tafeln Abbildungen.

Ueber die sogenannten

Regenbogen-Schüsselchen.

Erste Abtheilung.

Von der Heimath und dem Alter der sogenannten Regenbogen-Schüsselchen.

Von

Franz Streber.

Gelesen in der Sitzung der philos.-philol. Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften am 6. August 1859.

Die Münzen, die ich hier zur Vorlage bringe, haben bereits wiederholt die Aufmerksamkeit der Alterthumsforscher auf sich gezogen, ihre Deutung jedoch ist so schwierig, dass man bisher, wenigstens meines Wissens, zu einem sicheren Resultate noch nicht gelangen konnte.

Dass die Frage nach deren Heimath und Alter durch nachstehende Untersuchung zum Abschlusse gebracht werde, bin ich weit entfernt mir einzubilden, aber Angesichts eines reichhaltigen Fundes, den ich kürzlich genau einzusehen die Gelegenheit hatte, glaubte ich mich einer näheren Prüfung dieser merkwürdigen Denkmäler nicht entziehen zu sollen. Es wurden nämlich im vorigen Sommer im Decanate Geisenfeld, Landgerichts Ingolstadt, zwischen dem Pfarrdorfe *Irsching*, dem Markte *Vohburg* und dem von dem Pfarrdorfe Engelbrechtsmünster anderthalb Stunden entfernten Filialdorfe *Rokolding* von den Taglöhnern Hinter-

maier und Eder bei Herstellung eines Wassergrabens über tausend Goldstücke, sogenannte Regenbogen-Schüsselchen, gefunden. 916 Stücke hievon sind dem k. General-Conservatorium der wissenschaftlichen Sammlungen des Staats, beziehungsweise dem Conservatorium des k. Münzkabinets durch das k. Landgericht Ingolstadt zur Einsicht und Auswahl eingesendet worden.

Was bei Durchsicht dieses Fundes vor Allem ein hohes Interesse erregen musste, war die Wahrnehmung, dass der Inhalt desselben im Wesentlichen genau mit dem Münzfunde übereinstimmte, der im Jahre 1751 zu *Gagers* an der Glon, Pfarrei Sittenbach, an der Grenze der Landgerichtsbezirke Friedberg, Dachau und Aichach, gemacht worden war und wovon eine nicht unbeträchtliche Zahl im k. Münzkabinete aufbewahrt wird. [1]) Dieses Interesse wurde aber noch dadurch gesteigert, dass der erst erwähnte Fund einige Gepräge enthielt, welche zu Gagers nicht vorkamen, während hinwieder umgekehrt an letzterem Orte sich einige Typen fanden, die in dem bei Vohburg gemachten Funde nicht repräsentirt sind, sonach beide sich gegenseitig ergänzen.

Das Münchener Kabinet besitzt aber noch einige andere Stempel derselben Gattung, auch sind sonst noch hie und da in zerstreuten Notizen einzelne Gepräge namhaft gemacht, die offenbar derselben Zeit und dem nämlichen Volksstamme angehören, so dass sich nunmehr ein ziemlich vollständiges Bild dieser höchst eigenthümlichen Gattung von Münzen entwerfen lässt.

Diess veranlasste mich nicht bloss den Vohburger Münzfund bekannt zu machen, sondern auch auf die übrigen verwandten Gepräge Rücksicht zu nehmen. Eine getreue Abbildung aller mir bekannten sogenannten Regenbogenschüsselchen, wobei selbst auf die minder bedeu-

---

1) Graf Hundt, Alterthümer des Glongebietes (Oberbayr. Archiv für vaterländ. Gesch. Bd. XIV. S 295 ff.).

tenden Varietäten Bedacht genommen ist, wird den Alterthumsforschern willkommen sein, die nachfolgende Erklärung aber mag wenigstens Veranlassung geben, eine bisher noch sehr dunkle Periode der Geschichte in ein helleres Licht zu setzen.

1. Schwierigkeit der Deutung.

Werfen wir vorerst nur flüchtig einen prüfenden Blick auf unsere Goldstücke, so tritt uns sogleich die Schwierigkeit ihrer Deutung entgegen.

Fürs Erste haben dieselben keine *Aufschrift*, die uns irgend welchen Anhaltspunkt geben könnte über die Zeit, wann, und über den Ort, wo sie geschlagen wurden. Es sind unter allen Exemplaren, über hundert an der Zahl, nur sechs, auf welchen Zeichen vorkommen, die einer Schrift nicht ganz unähnlich sehen. Diese Zeichen selbst aber sind nur dreierlei. Das eine gleicht, je nach seiner Stellung, dem griechischen *Λ* oder lateinischen *V*. Es erscheint einmal auf der Vorderseite, nämlich auf der Münze N. 31 im Auge des Vogels, und zweimal auf der Rückseite. In letzterem Falle steht es mit einer der Kugeln in Verbindung und zwar auf dem Exemplare N. 28 abwärts, auf dem N. 71 aufwärts gerichtet. Auf den Münzen N. 44 und 45 erscheint neben diesem aufwärts gerichteten Zeichen noch ein zweites, im Allgemeinen von ähnlicher Gestalt wie das erstere, aber aus mehreren Strichen gebildet. Auf dem Exemplare N. 44 sind es drei, auf dem N. 45 fünf Striche, die in einer Spitze zusammenlaufen. Das dritte Zeichen endlich, das einzige, das nicht aus bloss geraden Linien besteht, hat einige Aehnlichkeit mit dem phönicischen מ. Es steht auf der Rückseite der Münze N. 69, nahe dem unteren Rande.

Sollten wir in diesen Zeichen, was jedenfalls sehr zweifelhaft ist, Buchstaben zu erkennen haben, so fehlt uns der Schlüssel sie zu deuten; und wenn wir sie auch zu lesen vermöchten, so würden doch die

zwei Buchstaben auf den Nummern 44 und 45, oder gar der einzelne Buchstabe auf dem Goldstücke N. 69 nicht hinreichen, um hieraus mit einiger Sicherheit den Namen der Gottheit oder des Fürsten oder des Volksstammes oder der Münzstätte zu entnehmen, der hiemit angedeutet werden wollte.

Diese Schwierigkeit und Unsicherheit wird aber durch die *Typen* unserer Münzen nicht gemindert, im Gegentheile vermehrt. Es gibt mehrere Münzen, antike sowohl wie mittelalterliche, die gar keine Schrift haben; aber bei vielen derselben wird dieser Mangel durch die Bilder ersetzt, die mehr oder minder deutlich die Stelle der Aufschrift einnehmen. Diess ist jedoch bei unseren Regenbogen-Schüsselchen nicht der Fall; denn fragen wir: wessen ist das Bildniss? so erhalten wir so viel wie keine Antwort. Das Bild einer Schlange, oder der Kopf eines Vogels, oder ein Kranz von Blättern auf der einen, und einzelne Punkte innerhalb eines in Punkte endenden Halbkreises auf der anderen Seite! Was sollen diese Typen bedeuten? Welches Volk kann sie auf seine Münzen gesetzt haben?

Wir dürfen mit Sicherheit annehmen, denn hiefür zeugen die Münzen aller Völker des Alterthums, dass diese Bilder mit dem Cultus des Volkes, welches die Münzen geschlagen hat, aufs innigste zusammenhängen. Aber welches ist das Volk, dem diese Sinnbilder, und ihm allein, zugeschrieben werden dürfen? Wer möchte behaupten, dass die Schlange zwar in Persien und Aegypten, in Griechenland und Etrurien, nicht aber auch in anderen Ländern als das Sinnbild eines höheren Wesens betrachtet worden sei? Wer möchte aus dem Kopfe eines Vogels, wie er auf unseren Geprägen erscheint, den Schluss ziehen, dass eben diese Gepräge nur diesem, und nicht einem anderen Volksstamme angehören? Und der Kranz von Blättern, zumal nicht einmal mit Sicherheit gesagt werden kann, welcher Art diese Blätter sind, wie sollte dieser als entscheidendes Merkmal dienen, wenn es sich um die Frage nach der Heimath unserer Denkmäler handelt? Selbst die wenigen an-

deren Darstellungen, die, wie der Kopf eines Hirsches, oder eine Leier, oder eine Muschel, vereinzelt vorkommen, vermögen uns, weil sie, wenn auch von bestimmterem Inhalte wie die erstgenannten, für viele Volksstämme gleich passend sind, einen genügenden Anhaltspunkt nicht zu geben.

Nicht anders verhält es sich mit der Rückseite. An ihr ist allerdings Eines merkwürdig, nämlich dass die pyramidalisch aufgestellten Kugeln und der sie umschliessende Halbkreis auf den beiweitem meisten Exemplaren wiederkehren, gleichviel ob auf der Vorderseite die Schlange, oder der Vogelkopf, oder der Blätterkranz, oder die Leier, oder ein Triquetrum erscheint. Aber auch diese Eigenthümlichkeit, weit entfernt uns über die Heimath der Gepräge Aufschluss zu geben, ist nur geeignet die Deutung noch schwieriger zu machen; denn wenn auf anderen Münzen zwischen den Typen der Vorder- und der Rückseite in der Regel ein Zusammenhang besteht, der nicht selten das Verständniss beider erleichtert, so muss hier, da doch offenbar der eine und derselbe Revers nicht in gleicher Weise in näherem Bezuge zu den verschiedensten Aversen stehen kann, — so scheint es wenigstens — selbst auf diesen Fingerzeig schon von vorne herein verzichtet werden. Da ich später auf die einzelnen Typen, namentlich auch auf die pyramidalisch aufgestellten Punkte der Rückseite ohnehin ausführlicher zurückkommen muss, so lege ich hier bloss das offene Geständniss ab, dass ich lange Zeit sogar über die Lösung der allerersten und einfachsten Frage zweifelhaft war, nämlich: wie die Rückseite überhaupt in die Hand zu nehmen und zu betrachten sei, d. i. ob der Halbkreis, der die einzelnen Kugeln umschliesst, eben diese Kugeln gleich einem Bogen von *oben* her umspannt, oder ob er sie umgekehrt von *unten* her in sich einschliesst, oder aber ob der Stempelschneider sich den nämlichen Halbkreis — wie diess bei dem halbkreisförmigen Blätterkranze der Fall ist, der den Vogelkopf umgibt — entweder nach der *linken* oder nach der *rechten* Seite gewendet gedacht habe.

Wenn aber eine Schrift gänzlich mangelt und die Typen einen Anhaltspunkt für die Heimath unserer Münzen nicht geben, so müssen wir den Ausgang für unsere Untersuchung anderswoher nehmen.

Dieser scheint mir nur theils in der Beschaffenheit der Gepräge als solcher, theils in den Fundorten gesucht werden zu können.

Da jedoch ein Urtheil, das zunächst bloss von den technischen und künstlerischen Merkmalen eines Denkmals hergenommen wird, zumal wenn der Künstler, wie diess bei Münzen der Fall ist, sich nur in einem sehr beengten Kreise zu bewegen vermag, leicht auf Täuschung beruhen kann: so erscheint es geboten, unseren Blick zuerst auf die Fundorte zu wenden und dann erst, wenn wir die hieraus zu ziehenden Folgerungen ins gehörige Licht gestellt, weiter zu prüfen, ob und wie weit der ganze Habitus unserer Münzen hiemit in Einklang stehe oder nicht.

2. Von den Fundorten.

a) *Von den Fundorten südlich der oberen Donau.*

Fragen wir nach den *Fundorten* der sogenannten Regenbogen-Schüsselchen, so müssen in erster Reihe, wie bereits angedeutet worden, *Gagers* und *Irsching* genannt werden. Von den auf den beiliegenden Tafeln abgebildeten Münzen ist beiweitem die Mehrzahl diesen Funden entnommen.

Diese beiden Orte liegen, wie gleichfalls schon erwähnt wurde, in Bayern und zwar *südlich der Donau,* Gagers an der Glon, die sich wenige Stunden unterhalb in die Amper ergiesst, Irsching zwischen der Ilm und Abens, nicht weit von deren Mündung in die Donau.

Wenn nun, und zwar wie die bisherige Erfahrung gezeigt hat mit gutem Grunde, als Regel feststeht, dass die Münzen zumeist in der Gegend geprägt wurden, in welcher sie gefunden werden, so dürfen wir das Gleiche wohl auch hier annehmen. Diese Regel kann zwar

nicht in dem Grade massgebend sein, dass sie nicht auch eine Ausnahme erlitte, aber wenn in irgend einem Falle, so muss sie bei unseren Goldschüsselchen Giltigkeit haben, wo es sich nicht um die Auffindung einzelner Stücke handelt, die möglicher Weise an verschiedenen, selbst weit entlegenen Orten vorkommen können, sondern um eine sehr beträchtliche Zahl von Stempeln, die im Allgemeinen unter sich übereinstimmen, im Einzelnen aber dennoch hinwieder von einander abweichen. Der Fund zu Gagers sowohl wie der zu Irsching enthält, jeder für sich, einen selbst für unsere Zeit bedeutenden Schatz; jener bestand aus 14—1500 [1]), dieser aus ohngefähr 1000 Goldstücken; alle diese dritthalbtausend Goldstücke aber erscheinen sogleich auf den ersten Anblick als zusammengehörend. Sie sind Denkmäler unzweifelhaft des einen und desselben Volksstammes. Dazu kömmt, dass nicht einmal die Vermuthung Platz greifen kann, als wäre diese Masse von Goldstücken von einem daselbst nicht sesshaften, sondern nur durchziehenden Volke an den Ufern der Glon oder der Donau verloren oder absichtlich versteckt worden, denn die nämlichen Münzen wurden häufig und werden auch jetzt noch in Bayern, südlich der Donau, westlich und östlich von Gagers und Irsching, gefunden. Es lohnt der Mühe, die verschiedenen Fundorte, so weit sie mir bekannt geworden, aufzuzählen. Ich folge hiebei der Richtung von Westen nach Osten.

Herr von Meyerfisch in Sigmaringen bewahrt ein Goldstück mit dem Vogelkopfe auf der Vorder- und mit sechs, ein anderes mit drei Kugeln auf der Rückseite, wie solche auf unseren Tafeln unter den Nummern 44, 45 und 52—55 abgebildet sind. Sie wurden *zwischen dem Bodensee und der Iller,* nämlich in *Achberg,* Pfarrei Oberreitnau, Kapitels Lindau gefunden. Zwei andere sogenannte Regenbogen-Schüsselchen, deren

---

1) Obermayr, histor. Nachrichten von bayer. Münzen S. XXXI. Graf Hundt, Alterthümer des Glongebietes in: Oberbayr. Archiv. B. XIV. S. 296.

Gepräge ich übrigens nicht näher zu bezeichnen vermag, sind nach mündlicher Mittheilung eines Münzliebhabers im Jahre 1848 zu *Simmerberg*, in der Nähe von Weiler, Landgerichts gleichen Namens, gefunden worden.

Häufig werden derartige Gepräge *zwischen der Iller und dem Lech* aufgefunden. Ein kleines, nur ¼ Dukaten schweres und ganz abgeriebenes Regenbogenschüsselchen ist im vorigen Jahrhundert zu *Oberroth* im Landgericht Illertissen (zwischen der Iller und der Günz) ausgeackert worden. [1]) Von dem Goldstücke, welches ich unter N. 20 aus dem Irschinger-Funde abgebildet habe, besitzt das Antiquarium in Augsburg ein (übrigens nicht gut erhaltenes) Exemplar, welches in *Freihalden* gefunden wurde. Freihalden liegt auf der Strasse von Augsburg nach Günzburg, zwischen der Günz und Zusamm, im Landgericht Burgau, Kapitel Jettingen. In demselben Kapitel, aber im Landgerichtsbezirke Dillingen, liegen noch drei andere Orte, woselbst Goldschüsselchen gefunden wurden. In *Gundremingen* fand sich ein Goldstück mit dem Vogelkopfe auf der Vorder- und mit drei Kugeln auf der Rückseite, dergleichen unter den Nummern 53 und 54 abgebildet sind. [2]) Ein ähnliches wurde auf einem Acker bei dem Dorfe *Dürr-Lauingen* oder Thür-Lauingen ausgegraben. [3]) Als Fundort eines dritten Stückes mit dem Vogelkopfe auf der einen und mit fünf Kugeln auf der andern Seite, wie auf unserem Exemplare N. 44, wird die Umgegend des Marktes *Aislingen* bezeichnet. [4]) Die seltene Münze, die ich hier unter N. 42 abgebildet habe, ist in der Umgegend von *Binswangen*, Dekanats und

---

1) Raiser, Beiträge für Kunst und Alterthum im Oberdonau-Kreis S. 23 Anm. *)

2) Raiser, 5. und 6. combinirter Jahresbericht des historischen Vereins von Schwaben und Neuburg für die Jahre 1839 und 1840. Tab. II. Fig. 2.

3) Raiser, der Oberdonau-Kreis. II. Abth. S. 32.

4) Raiser, combin. Jahresbericht. Tab. II. Fig. 3.

Landgerichts Wertingen, gefunden worden. [1]) Auch an der Schmutter kamen Regenbogenschüsselchen zum Vorscheine. Ein kleines auf beiden Seiten abgeschliffenes bewahrt die Sammlung des historischen Vereins in Augsburg. Es wurde im Jahre 1857 zu *Bazenhofen*, Kapitels Agawang, Landgerichts Göggingen, ausgegraben. Ein grösseres Stück mit dem Blätterkranze auf der Vorder- und mit fünf Kugeln auf der Rückseite, ähnlich dem N. 77 abgebildeten, ward in *Druisheim*, Kapitels Westendorf, Landgerichts Wertingen, gefunden. [2]) Ein kleines nicht näher beschriebenes Regenbogen-Schüsselchen ist im Jahre 1831 zwischen *Hausen* und *Bronnen*, Kapitels Kaufbeuern, Landgerichts Buchloe, ausgeackert, [3]) ein anderes 1826 in *Unterdiessen*, Kapitels Leeder, zwischen der Wertach und dem Lech gefunden worden. [4])

Nicht minder zahlreich als zwischen der Iller und dem Lech scheinen dereinst die Regenbogen-Schüsselchen *zwischen dem Lech und der Isar* im Verkehre gebraucht worden zu sein.

Die zwei kleinen Stücke N. 18 und N. 83 von nur 1,876 und 1,93 Grammen Gewicht stammen aus dem Kloster *Polling* an der Ammer, Kapitels und Landgerichts Weilheim. Sie gehören zu den seltensten und sind ohne Zweifel in der Umgegend von Polling gefunden. Von eben daher kam auch die kleine Münze N. 97 in die Münchener Sammlung; in dem Funde zu Gagers und zu Irsching kamen derartige Gepräge nicht vor. Ein Goldstück mit der Schlange auf der Vorder- und mit sechs Punkten auf der Rückseite, wie N. 8; ein anderes mit Vogelkopf und drei Punkten wie auf den N. 53 und 54 kamen aus dem Kloster *Diessen* am Ammersee in die Münchener-Sammlung. Ob sie am

---

1) Raiser, Guntia S. 21. Tab. I. Fig. 4. Combin. Jahresber. Tab. II. Fig. 1.
2) Raiser, comb. Jahresbericht. S. 106. Tab. II. Fig. 4.
3) Raiser, Beiträge a. a. O. S. 23. N. 12.
4) Raiser, a. a. O. S. 23. Anm. *)

Ammersee gefunden worden oder von dem Funde zu Gagers herstammen, kann nicht mehr ermittelt werden. Von dem grossen Funde, der, 1300 bis 1400 Stücke umfassend, am 21. Mai 1751 an der Glon in dem sogenannten „Klein Riedl an der Aich" zwischen *Gagers* und *Sittenbach* gemacht wurde, war bereits die Rede. Ein Stück mit dem Blätterkranze auf der einen und mit sechs Kugeln auf der andern Seite, wovon unter den N. 57 bis 74 viele Varietäten abgebildet sind, wurde zu *Schrobenhausen* an der Paar gefunden. [1]) Ein Exemplar, abgebildet N. 45, mit dem Vogelkopfe auf der Vorder- und mit 5 Punkten auf der Rückseite, bemerkenswerth durch die von dem einen Punkte auslaufenden Buchstaben-ähnlichen Linien, erhielt ich aus *Neuburg* an der Donau. Der Fund, welcher im vorigen Jahre zwischen der Ilm und Abens, bei *Irsching* und *Rokolding* gemacht wurde, steht an Reichhaltigkeit hinter dem um ein Jahrhundert früher an der Glon gemachten nicht zurück. Von dem Goldschüsselchen endlich, von dem ich N. 55 eine getreue Abbildung gebe, ist mir nur dieses einzige Exemplar bekannt. Es stammt aus dem Reichsstifte zu St. Emmeram in *Regensburg*.

Auch *zwischen der Isar und dem Inn* kommen dergleichen Regenbogenschüsselchen vor. Ich vermag zwar wegen Mangel an Nachrichten nur wenige Fundorte aufzuzählen, allein dieser Mangel wird reichlich ersetzt durch die Eigenthümlichkeit der Münzen selbst. Das Goldstück mit den drei Halbmonden auf der concaven Seite N. 104 wurde im Jahre 1831 bei *Ampfing* gefunden; ein anderes mit vier zusammenhängenden Kugeln auf der Vorder- und einem Sterne auf der Rückseite, abgebildet Fig. 103, ist erst vor Kurzem in *Vilshofen* erworben werden. Von beiden, durch ihre Typen sehr merkwürdigen Geprägen ist mir ein zweites Exemplar nicht zu Gesicht gekommen.

---

1) Raiser, Guntia S. 21. Tab. I. Fig. 5.

Wir haben demnach südlich der Donau, vom Bodensee angefangen, entlang der Iller, der Günz, der Zusamm, des Lechs, der Paar, Ilm und Abens, sodann nahe der Isar mit der einmündenden Amper und Glon bis an den Inn, nachweisbar eine ganze Reihe von Fundorten sogenannter Regenbogen-Schüsselchen. Ich sage „nachweisbar", denn dass in dieser Gegend derartige Gepräge viel öfter und zahlreicher vorkommen als der Sammler in Erfahrung bringt, darf mit Sicherheit angenommen werden. Wenn der Bauerssohn Ulrich *Speinle* von Grundremingen im Jahre 1831 bezüglich eines solchen Goldstückes, das er an das Antiquarium in Augsburg abtrat, beim k. Landgericht Dillingen zu Protokoll gab, dasselbe habe sein Vater nach eigenhändiger Vormerkung am 23. Februar 1787 auf dem benachbarten sogenannten Eichbrunnen gefunden, die Mutter aber habe als Wittwe diesen „Himmelsring" in hohem und heilbringenden Werthe gehalten, bis sie, von dem Ortspfarrer über die Bedeutung dieses alten Goldstückes belehrt, dasselbe nunmehr zum Verkaufe hätte anbieten lassen; [1]) wenn Raiser erzählt, dass vor mehreren Jahren ein Taglöhner aus Ober-Neufnach ein solches „Himmels-Schüsselchen" bei Unterdiessen gefunden habe, solches aber als „glückbringend" nicht habe verkaufen wollen; [2]) ferner dass ein anderes Regenbogen-Schüsselchen sich in einer Familie derselben Gegend „aus gleichem Wahne des Glücks" über 150 Jahre fortgeerbt habe, und ein weiteres Stück, welches der Bauer *Spann* bei Oberroth auf seinem Acker gefunden, noch nach 130 Jahren als „glückbringend" in der Familie bewahrt worden sei, so stehen diese Beispiele nicht vereinzelt da. Die Meinung, es seien die sogenannten Regenbogenschüsselchen insbesondere bei Fiebern (namentlich durch das Einlegen derselben in das zu geniessende Getränk) heilsam, [3]) geht in so frühe Zeit

1) Raiser, Beiträge S. 10.
2) Raiser, a. a. O. S. 23.
3) Raiser, Guntia S. 22.

zurück und war dereinst so weit verbreitet, dass die älteren Schriften über diese Gattung von Münzen, wie solche zu Ende des siebzehnten und Anfangs des achtzehnten Jahrhunderts erschienen, sich zumeist zur Aufgabe machen, umständlich zu beweisen, es seien diese Goldstücke nicht vom Himmel gefallen, sondern wirkliche Münzen. Sicherlich wird jetzt noch eine beträchtliche Anzahl derselben als Schatzgeld sorgfältig verwahrt. Ein eben so grosser Theil aber ist auch eingeschmolzen worden. Der Vorstand des hiesigen Hauptmünzamtes versicherte mich, dass in früheren Jahren solche Schüsselchen sehr häufig auf die Münze zum Umwechseln gebracht worden seien. Wer möchte aber glauben, dass diejenigen Personen, die sich an das Münzamt wendeten, erst durch Kauf oder Tausch in den Besitz dieser Münzen gekommen seien? Gewiss sind diese nicht erst aus Frankreich oder Italien oder Norddeutschland nach München gebracht worden, um hier in den Schmelztiegel zu wandern. Sie waren im Lande gefunden.

Angesichts dieser Fundorte steht sonach vorläufig fest, dass die sogenannten Regenbogen-Schüsselchen von einem Volke geschlagen sein müssen, welches dereinst südlich der Donau vom Lech bis zum Inn sesshaft gewesen.

b) Von den Fundorten zwischen der Donau, dem Rheine und dem Maine.

Nicht mit gleicher Sicherheit bin ich im Stande nachzuweisen, wie weit die Wohnsitze dieses Volkes sich über die bezeichneten Grenzen hinaus erstreckt haben. Um diese Frage genügend zu beantworten müssten die einzelnen Fundorte genauer verzeichnet sein, als diess wirklich der Fall oder wenigstens mir bekannt ist. Aber auch in diesem Betreffe brauchen wir uns nicht gänzlich auf dem Boden der Hypothese zu bewegen.

Wie weit zwar östlich, jenseits des Inns und von da an die Donau abwärts, solche Münzen gefunden werden, müssen wir zur Zeit dahin

gestellt sein lassen. Das Exemplar mit der Schlange, das ich unter Fig. 2 in Abbildung vorlege und welches im Museum zu Linz aufbewahrt wird, soll zu Kremsmünster gefunden sein. [1]) Weitere Fundorte nach Osten sind mir nicht bekannt. Eine bedeutende Anzahl jedoch ist in nordwestlicher Richtung, nämlich *zwischen der Donau, dem Rhein und Main* gefunden worden.

Zuerst begegnen uns einige Fundorte *am linken Ufer der Donau.* Dahin gehört *Lauingen*, woselbst ein Exemplar der ganz kleinen Goldmünze N. 95 mit einem undeutlichen Zeichen auf der convexen und einer einzelnen Kugel auf der concaven Seite gefunden wurde. [2]) Von dem merkwürdigen Goldschüsselchen N. 84 mit einem Triquetrum auf der Vorder- und mit mehreren pyramidalisch aufgestellten Ringen auf der Rückseite ist nach dem Zeugnisse Schreibers ein Stück bei *Donauwörth* gefunden worden. [3]) Zu *Lechsend* oder Lechsgmünd, einem Pfarrdorfe Landgerichts Monheim, wurde im Jahre 1822 von einer Bäuerin ein kleines, nach dem Gewichte nur 3 fl. 24 kr. werthes Regenbogenschüsselchen im Grase gefunden; bei den zunächst gelegenen Burgruinen von *Graisbach* ein grösseres im Werthe von 11 fl., das Gepräge derselben war jedoch unkenntlich. [4]) Von *Flozheim*, einem Dorfe zunächst Monheim (bei dem alten Iciniacum) berichtet Raiser, [5]) es sei daselbst im Jahre 1826 beim Ausgraben der Kartoffel ein sog. Regenbogenschüsselchen zum Vorschein gekommen, welches durch die eingeschlagene Figur eines vierzackigen Sternes zersprengt, grobkörnicht und nur von 1½

---

1) Arneth, Catalog der k. k. Medaillen-Stempel-Sammlung 1839. S. 3.

2) Fünfter und sechster combinirter Jahresbericht des histor. Vereines von Schwaben und Neuburg für die Jahre 1839 und 1840. Tab. H. Fig. 12.

3) Schreiber, Taschenbuch für Geschichte und Alterthum in Süddeutschland. Jahrgang III. 1841. Tab. II. Fig. 10.

4) Raiser, Beiträge S. 11. Der Oberdonaukreis Abth. II. S. 90.

5) Raiser, der Oberdonaukreis Abth. II. S. 88.

karätigem Golde sei. Dieser Beschreibung nach hat fragliches Stück die meiste Aehnlichkeit mit dem zu Irsching gefundenen, welches ich Fig. 101 in Abbildung mittheilte.

Auch *an der Altmühl* gehören dergleichen Gepräge nicht zu den Seltenheiten. Döderlein, Rector zu Weissenburg, erzählt, dass man ein solches Schüsselchen auf dem breiten Blatte einer Wasserpflanze am schlammigen Ufer der Altmühl schwimmend entdeckt habe, [1]) und fügt an einer anderen Stelle die Bemerkung hinzu, dass in der Umgegend von *Weissenburg* derartige Münzen öfter vorkommen. [2])

Wenden wir uns dann weiter westlich, so sind auch im *Ries* solche Gepräge aufgefunden worden. Raiser bezeugt das von dem Goldstücke mit dem Vogelkopfe und fünf Punkten, welches ich N. 45, und einem anderen mit dem Blätterkranze und sechs Punkten, das ich unter Fig. 59 abgebildet habe. [3]) An einer anderen Stelle berichtet er, dass man ein derartiges Goldstück, das er übrigens nicht näher beschreibt, bei *Bopfingen* auf der von den Römern verschanzten Bergspitze, genannt der *hohe Nipf* oder *Ipf,* entdeckt habe. [4])

Weiterhin treffen wir sodann Regenbogen-Schüsselchen *an der Jaxt, dem Kocher und der Nagold.* Die beiden kleinen Münzen Fig. 56 und 98 kommen aus dem Schwarzwalde, nämlich aus *Calw an der Nagold.* Sie sind ein schätzbares Geschenk des Herrn Dr. von Barth daselbst,

---

1) Doederlein, de patellis Iridis. Suobaci 1739. Pag. 7. Not. b.

2) *Ex Chronico Augustano nob. Velseri constat, Gothos etiam Augustam Vindelicorum adjacentesque regiones peragrasse et depopulatos fuisse. Et sic quidem Gothorum, quos dicunt, nummos, ut Romanorum quondam, in nostris vicinisque terris divulgatos dispersosque fuisse autumnant.* Doederlein l. c. pag. 19.

3) Combinirter Jahresbericht S. 108. Tab. II. Fig. 6 und 7.

4) Raiser, der Oberdonaukreis, Abth. II. S. 68.

Mitglieds der Münchener Akademie der Wissenschaften. Dergleichen Goldschüsselchen werden in dortiger Gegend in eben der Weise als Heil und Glück bringend betrachtet, wie oben von dem Landstriche südlich der Donau erwähnt worden, denn Dr. Barth bemerkt in seinem Begleitungsschreiben, diese „Amulette" hätten unter dem Volke so hohe Achtung, dass er sich lange vergeblich bemühte, ein solches Exemplar, „das die Dignität der Penaten besitzt", zu erwerben; nach dem Volksglauben seien diese sogenannten „Regenbogen-Schüsselchen" vom Himmel gefallen und zwar aus dem Regenbogen heraus. [1]) Ebenso häufig scheinen sie *an dem Kocher und der Jaxt* vorzukommen. Dr. Schreiber erwähnt zwei grössere Stücke, die er aus der Verlassenschaft des zu *Ellwangen* verstorbenen Buzorini erhielt, das eine mit dem Vogelkopf und drei Punkten, wie N. 53, das andere mit dem Blätterkranze und sechs Punkten, wie N. 68. Buzorini besass mehrere Stücke „meist in der Umgegend von Landleuten gefunden". [2]) Von derselben Gegend stammen auch mehrere kleine Goldschüsselchen, welche der historische Verein in Augsburg besitzt, nämlich die merkwürdige Münze mit dem Blätterkranze, welche, obwohl nur etwas über einen halben Dukaten wiegend, dennoch sechs Kügelchen auf der Rückseite hat, (Fig. 64), dann ein Exemplar mit einem Sterne (Fig. 100) und endlich ein dritter Stempel mit einem Zeichen auf der concaven Seite, worin Raiser einen Cometen zu erkennen glaubt (Fig. 96). [3])

Auch im *Hohenloheschen* finden sich derartige Gepräge. Herr von Donop hat zuerst das merkwürdige Goldstück mit der Leyer (Fig. 88)

---

1) Zur Säcularfeier der k. b. Akademie der Wissenschaften 1859. S. 15.
2) Schreiber, Taschenbuch, Jahrgang III. 1841. Tab. II. Fig. 5 und 6.
3) Combinirter Jahresbericht für 1839 und 1840. S. 107. Tab. II. Fig. 13. 15 und 16.

bekannt gemacht mit der Bemerkung: „Fundort bei Hohenlohe in Franken.“ [1])

Einzelne Stücke kommen selbst noch ausserhalb des vom Main, vom Rheine und von der Donau begränzten Winkels, nämlich nördlich vom Maine vor. Donop zählt solche auf, die *„bei Meiningen und Römhild in Franken“*, und ein Stück, welches *bei Gotha* gefunden wurde. [2])

c) Von den Fundorten in Böhmen.

Endlich darf, wenn von den Fundorten der sogenannten Regenbogenschüsselchen die Rede ist, *Böhmen* nicht übergangen werden.

Ein Theil der hierauf bezüglichen Nachrichten ist zwar nur mit grosser Vorsicht zu gebrauchen, an anderen dagegen zu zweifeln sind wir nicht wohl berechtiget. Zu ersteren rechne ich, was gewöhnlich von der grossen Zahl der in Böhmen vorkommenden Regenbogenschüsselchen überhaupt und von dem zu Podmokl gemachten Funde insbesondere gesagt wird. Wenn nämlich von den sog. Regenbogenschüsselchen die Rede ist, wird jedesmal und zwar in erster Reihe neben dem Münzfunde von Gagers der im Jahre 1771 zu Podmokl gefundenen Goldstücke gedacht. Es soll dieser Fund aus einigen tausend „Regenbogenschüsselchen“ oder, wie sich andere ausdrücken „goldenen Hohlmünzen“ (?) bestanden haben, wie denn auch geradezu behauptet wird, die Regenbogen-Schüsselchen kämen am häufigsten in Böhmen vor. [3])

---

1) Blätter für Münzkunde herausg. von Dr. Grote. Band IV. S. 43. Tab. IX. Fig. 267. Donop, les médailles gallo-gaëliques. 1838. Titelblatt.

2) Blätter für Münzkunde a. a. O. Fig. 253—260, 263—266 und 269.

3) Um unter vielen Nachrichten nur eine zu erwähnen, bemerkt Schreiber (Taschenbuch 1840 S. 110): „Noch weit beträchtlicher (als der Münzfund von Gagers) war der zu *Podmokl* in Böhmen von 1771, welcher nebst einem goldenen Armringe einige tausend *Regenbogen-Schüsselchen*

Diess scheint jedoch, wenn wir der Sache näher auf den Grund sehen, nicht der Fall zu sein. Allerdings ist zu Podmokl, einem in der Pfarrei Zwikowec, eine Viertelstunde südlich vom Flusse Mies, der, nachdem er seinen Lauf weiter fortgesetzt, Beraun genannt wird, im Rakonitzer Kreise gelegenen und zur fürstlich fürstenbergischen Herrschaft Pürglitz gehörigen Dorfe eine ausserordentliche Zahl von Goldmünzen gefunden worden. Der zu Handen des Fürsten Karl Egon zu Fürstenberg gebrachte Fund betrug, nachdem schon ein grosser Theil, angeblich ein Drittheil, verschleppt worden war, noch einen Goldwerth von 12800 Dukaten.[1]) So weit jedoch aus den hievon gegebenen Beschreibungen und Abbildungen ein Urtheil möglich ist, werden diese zu Podmokl gefundenen Goldstücke mit Unrecht mit unseren in Bayern, Schwaben und Franken vorkommenden Regenbogen-Schüsselchen auf gleiche Linie gestellt, sie sind vielmehr von denselben, wenigstens der Mehrzahl nach, in Rücksicht auf Metall, Typen, Fabrik und Grösse, sonach in allen wesentlichen Merkmalen verschieden. Die zu Podmokl gefundenen Stücke sind vom feinsten Golde; 24 Carat enthalten an reinem Golde 23 Carat und 8 Gran, also bloss 4 Gran Zusatz.[2]) Unsere Regenbogenschüsselchen dagegen sind nicht von reinem Golde, sondern von Electrum. Sie sind mit Silber legirt, ihr Gold ist nur 18½karätig. Die Typen auf

---

von demselben Metalle lieferte." und an einer anderen Stelle, wo er von unseren Goldschüsselchen mit dem Vogelkopfe, der Schlange oder dem Blätterkranze auf der convexen und mit sechs oder drei Punkten auf der concaven Seite redet und selbe in Abbildungen mittheilt (Taschenbuch 1841 Tab. II. Fig. 5—10): „*Diese* Münzen, unter dem Namen *Regenbogenschüsselchen* bekannt, kommen *am häufigsten in Böhmen*, dem alten Sitze der kimrischen Bojer, doch auch nicht selten in Deutschland und England, seltener in anderen Ländern von Europa vor."

1) Voigt, Beschreibung der böhm. Münzen 1771 B. I. S. 235. Kalina v. Jäthenstein, Böhmens heidnische Opferplätze. 1836. S. 40.

2) Voigt, böhm. Münzen B. I. S. 236.

unseren Münzen, obwohl von ziemlicher Manigfaltigkeit, sind doch zumeist deutlich. Dieselben theilen sich in mehrere, wohl zu unterscheidende Gruppen, welche durch das Bild auf der einen Seite, die Schlange, den Vogelkopf, den Blätterkranz, als von einander unterschieden, zugleich aber durch die in grösserer oder kleinerer Anzahl angebrachten Punkte der anderen Seite dennoch wieder als zusammengehörig erscheinen. Von den Typen dagegen der Podmoklermünzen schreibt Kalina von Jäthenstein [1]): „Jeder sieht in der höchst undeutlichen Zeichnung dieser Münzen etwas anderes, bald Bäume, Berge, Thiere, ja selbst Kränze, Kronen, Sonne, Sterne und sogar einen Löwen, Runen und griechische Buchstaben.“ Voigt bespricht den Podmoklerfund zweimal, [2]) aber die von ihm beschriebenen und in Abbildung mitgetheilten Typen sind mit Ausnahme eines einzigen Stückes von unseren Regenbogen-Schüsselchen ganz verschieden; namentlich erwähnt er unter den Tausenden von grösseren und kleineren Stücken nicht eines, auf welchem die so charakteristischen Punkte, die auf unseren Exemplaren die concave Seite einnehmen und wovon wir achtzig Varietäten vorzulegen im Stande sind, angebracht wären; auch die so oft wiederkehrenden Bilder einer Schlange, eines Vogelkopfes oder eines Blätterkranzes kommen auf den Podmokler-Münzen niemal vor. Das einzige Gepräge unter letzteren, welches sich auch in Gagers fand, sind die Goldstücke mit der Muschel, [3]) von denen ich Tab. IX mehrere Abbildungen vorlege; diese sind aber merkwürdiger Weise auch die einzigen in Bayern gleichzeitig mit den Regenbogen-Schüsselchen gefundenen, die nicht aus Electrum, sondern gleich den Podmoklerstücken aus Dukatengold geprägt sind und

---

1) Kalina v. Jäthenstein a. a. O. S. 43.

2) Voigt, Schreiben von den bei Podmokl gefundenen Goldmünzen. Prag 1771 mit 1 Taf. Abbild. — Idem, Beschreib. der böhm. Münzen 1771. Band I. Stück IV. S. 47. Stück V. S. 63, Zusätze S. 235. Mit Abbild.

3) Voigt, Schreiben, Abbild. Fig. 1

auch sonst in der Fabrik abweichen, denn auch in diesem Betreffe besteht ein Unterschied zwischen den hier und dort ausgegrabenen Goldstücken.

Unsere Regenbogen-Schüsselchen werden nicht mit Unrecht Schüsselchen genannt, sie sind alle mit einziger Ausnahme der eben erwähnten Exemplare mit der Muschel in der That schüsselförmig, auf der einen Seite convex, auf der anderen concav geprägt, die sehr dicken grösseren Stücke sowohl wie die ganz dünnen kleinen, und zwar so stark, dass die convexe Seite manchmal bis zur Undeutlichkeit abgerieben ist. Nicht das Gleiche kann von den erwähnten böhmischen gesagt werden. Diese sind zwar gleichfalls etwas gewölbt, aber so schwach, dass diese Eigenthümlichkeit nur von dem aufmerksamen Beobachter bemerkt wird.

Wenn aber auch der Podmoklerfund bei der Frage nach der Heimath und dem Alter der Regenbogen-Schüsselchen eine andere Stellung einnimmt als ihm gewöhnlich zugeschrieben wird, so darf er doch schon darum nicht ausser Acht gelassen werden, weil wenigstens die eine Gattung von Münzen, welche einen Theil dieses Fundes ausmacht, nämlich die mehrerwähnten Goldstücke mit der Muschel, auch in Gagers und zwar nicht bloss vereinzelt, sondern in mehreren von einander abweichenden Stempeln gefunden wurde.

Dieselbe Münze kam aber auch anderwärts in Böhmen vor. Wenn der von Voigt [1]) citirte Geschichtschreiber Balbin berichtet: „*Hoc quoque de Veliz a fide dignis narratum accepi: numos aureos eo loco repertos, qui parte altera Solem, altera Lunam expressam haberent, nullis tamen additis temporum argumentis, neque adjectis litteris, unde aetas numorum aut conditio Principum nomenque posset agnosci*“ (Hist.

1) Voigt, Schreiben von den bei Podmokl gefundenen Goldmünzen S. 3.

S. Montis Auctar I. cap. 3. p. 23); so sind diese goldenen in der Gegend des ehemaligen Benedictinerklosters *Weliz* unweit *Zebrak* im Bernauerkreise gefundenen Münzen mit den angeblichen Bildern von Sonne und Mond keine anderen als die eben genannten in Podmokl und in Gagers ausgegrabenen mit der Muschel auf der Rückseite. Dasselbe gilt meines Dafürhaltens von den zu *Nischburg* in der Herrschaft Pürglitz gefundenen Stücken, von denen Voigt (Beschreibung der böhmischen Münzen Band I. Stück IV. S. 47. Fig. 1) eine sehr undeutliche Zeichnung mittheilt.

Endlich, wenn auch von den dicken schüsselförmigen Goldstücken ein Exemplar zu Podmokl nicht gefunden wurde, und es überhaupt zweifelhaft ist, ob die Regenbogen-Schüsselchen in der That, wie angenommen werden will, am häufigsten in Böhmen vorkommen; genug, sie werden auch in Böhmen gefunden. Herr Direktor von Arneth, dem ich hiemit für die freundliche Mittheilung den verbindlichsten Dank ausspreche, versicherte mich, dass ein solches Stück mit sechs Kügelchen auf der concaven Seite, welches das kaiserliche Kabinet in Wien besitzt, von einem zu *Nischburg* in Böhmen gemachten Funde herstamme. Von eben daher sollen auch mehrere Exemplare in die fürstlich Fürstenbergische Sammlung zu Donaueschingen gekommen sein. [1])

3. Folgerungen aus den Fundorten.

Unsere Münzen müssen daher, wenn wir anders, wozu wir gewiss berechtiget sind, einiges Gewicht auf die Fundorte legen dürfen, einem Volke angehören, welches

1) jedenfalls südlich der oberen Donau, vom Bodensee bis zum Inn gewohnt hat,

2) aber auch den Landstrich zwischen der Donau, dem Rheine und Maine inne hatte, und

---

1) Schreiber, Taschenbuch, Jahrgang 1841. S. 406.

3) aller Wahrscheinlichkeit nach auch, wenigstens eine Zeitlang, in Böhmen sesshaft gewesen.

Steht nun einmal fest, *wo* unsere Münzen geschlagen wurden, so frägt sich weiter, welcher *Zeit* und welchem *Volke* sie angehören.

Die Meinungen hierüber weichen sehr von einander ab; bezüglich des Alters gehen sie selbst um Jahrhunderte auseinander. Der Verfasser des Verzeichnisses der Hagen'schen Münzsammlung [1]) hält dieselben für *ägyptisch* oder *etrurisch;* in einer soeben erschienenen Schrift über die Zahl- und Schmuck-Ringgelder [2]) werden sie als „Münzen der Industrie- und Geld-reichen *Phönicier*" geschildert. Andere bezeichnen sie überhaupt als *„barbarische* Münzen", ohne sich auf eine nähere Erklärung einzulassen; Andere, die sich bestimmter fassen, schreiben sie den *Hunnen* zu; Andere halten die Gepräge für *keltisch;* Andere schwanken zwischen den *Gothen, Vandalen, Markomannen, Burgunden* und *Alamannen;* Andere erkennen in ihnen heidnisch-*böhmische* Gepräge. Es liegt hierin ein deutlicher Beweis, dass entweder nur Hypothesen aufgestellt wurden ohne nähere Begründung, oder dass die Gründe, welche man vorgebracht hat, da immer wieder neue Erklärungen versucht wurden, sich nicht als stichhaltig erwiesen, jedenfalls aber dass diese Frage keineswegs leicht zu lösen sei.

In der That ist mir nur Eine Erklärung bekannt, welche, anstatt bloss durch Gründe der Wahrscheinlichkeit, durch ganz bestimmte, positive Zeugnisse zu stützen versucht worden ist. Herr Dr. Schreiber nämlich hat schon vor nahezu 20 Jahren darauf hingewiesen, dass unter den Münzen, welche Voigt in seinem Schreiben über die bei Podmokl gefundenen Goldstücke abgebildet hat, sich auch eine findet mit dem *keltischen* National-Sinnbilde des Pferdes und mit dem wenigstens

1) Hagensches Original Münzkabinet. 1769. S. 491.

2) Kiss, die Zahl- und Schmuck-Ringgelder. Pest 1859. S. 56.

in der ersten Silbe gut erhaltenen Namen *KAA*, und hierin einen Beleg für die Behauptung gefunden, dass die sogenannten Regenbogenschüsselchen überhaupt keltische Münzen seien. [1]) Diese Bemerkung, wenn begründet, wäre für die Bestimmung unserer Münzen von grosser Wichtigkeit; denn wenn zu Podmokl zugleich mit unseren Regenbogenschüsselchen, oder wie sie Dr. Schreiber nennt, „stummen Asterisken" andere sogenannte „sprechende" Stücke gefunden wurden, die nach Schrift und Bild als keltische Gepräge gar nicht verkannt werden können, so liegt allerdings Nichts näher als alle diese Münzen für keltisch zu halten und wir könnten unsere ganze Untersuchung wenigstens der Hauptsache nach als abgeschlossen betrachten; allein — vor der Hand nicht die Frage als solche, ob keltisch, ob deutsch, sondern bloss die hiefür vorgebrachten Gründe ins Auge gefasst — so leicht soll uns die Arbeit nicht werden, so wohlfeilen Kaufs wollen sich unsere Münzen nicht zu erkennen geben. Fürs Erste ist schon oben darauf aufmerksam gemacht worden, dass die zu Podmokl gefundenen Goldstücke mit Unrecht mit den sog. Regenbogen-Schüsselchen, wie solche in Bayern, Schwaben, Franken und theilweise selbst in Böhmen vorkommen, auf gleiche Stufe gestellt werden. Es kann sonach von jenem Funde, wenn er auch wirklich keltische Gepräge in sich schloss, nicht mit Sicherheit auf die Herkunft der Regenbogen-Schüsselchen überhaupt geschlossen werden. Ferner ist die Münze mit den Buchstaben *KAA*, welche den Schlüssel zur Erklärung an die Hand geben soll, nicht bloss die einzige „sprechende" unter mehreren tausend „stummen", sondern auch sonst, wie

---

1) Schreiber, Taschenbuch, Jahrgang 1840. S. 111. Anmerk. In jüngster Zeit kommt Dr. Schreiber nochmal auf diese Münze zurück und hebt wiederholt als besonders bemerkenswerth hervor, dass zu Podmokl unter anderen *stummen* Münzen, grösstentheils Asterisken, auch ein Goldstück mit Buchstaben, also ein *sprechendes* gefunden worden sei. S. Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit. Jahrgang 1859. S. 174.

schon der blosse Anblick lehrt — ich verweise auf den Pallaskopf und das springende Pferd — so verschieden von allen übrigen zu Podmokl gefundenen, dass sie, wenn sie wirklich demselben Funde angehören sollte, nur durch Zufall dahin gelangen konnte, jedenfalls aber bei Bestimmung der Heimath und des Alters der übrigen nicht als maasgebend betrachtet werden darf. Drittens ist dieselbe nicht einmal von Gold, sondern von Silber, dergleichen namentlich in Lothringen häufig vorkommen. [1] Endlich hat sich bei der Hinweisung auf diese Münze ein Versehen eingeschlichen, welches sogleich alle daran geknüpften Bemerkungen und Schlussfolgerungen als völlig unstichhaltig erscheinen lässt. Diese „sprechende" Münze nämlich findet sich allerdings zugleich mit den zu Podmokl gefundenen bei Voigt *abgebildet*, Voigt bemerkt aber ausdrücklich, dass sie *nicht* in Podmokl selbst gefunden wurde. [2]

Wir stehen also vorläufig auf dem Gebiete einer langen Reihe von Hypothesen und müssen daher versuchen, ob wir nicht, — ausgehend von der einzig unzweifelhaften Basis, nämlich den Fundorten, und sodann, ohne vorgefasste Meinung, an der Hand der Geschichte überall vom Sicheren zum Zweifelhaften fortschreitend — im Stande sind, zu einem Ergebnisse zu gelangen, welches über die blossen Vermuthungen hinaus allen Einwürfen zu begegnen und jeder Anforderung der Kritik Rechnung zu tragen vermag.

Wir beginnen desshalb unsere Untersuchung mit folgenden Sätzen. Erstens, aus der Geschichte wissen wir mit Sicherheit, dass die Land-

---

1) Hiemit fällt von selbst weg, was Schreiber (Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit. Jahrgang 1859. S. 174 und 175) von der „ältesten, den *Goldmünzen* vorzugsweise eigenen Namensform der Kaleten" und von dem „Vorkommen zuverlässiger Goldmünzen derselben unter jenen der Bojer in Böhmen" bemerklich macht.

2) Voigt, Schreiben. S. 40.

striche, in denen die Mehrzahl unserer Münzen gefunden werden, dereinst den Römern unterworfen waren. Zweitens, mit gleicher Sicherheit dürfen wir annehmen, dass in den nämlichen Landstrichen, so lange sie unter römischer Botmässigkeit standen, eine andere als die römische Münze weder geschlagen noch im Verkehre eingenommen oder ausgegeben wurde. Drittens, wenn daher in diesen Gegenden während der Römerherrschaft andere als römische Münzen dennoch sollten vergraben worden oder verloren gegangen sein, so können diese nicht römischen Münzen nur einem Volksstamme angehören, der daselbst nicht sesshaft war, sondern aus was immer für Gründen sich nur vorübergehend aufhielt. Diese Sätze bedürfen als selbstverständlich keines Beweises.

Unsere Untersuchung zerfällt demnach, insoweit es sich um die Heimath und das Alter unserer Münzen handelt, in folgende zwei Fragen:

I. Sind die sogenannten Regenbogen-Schüsselchen *vor*, oder

II. Sind sie *nach* der Zeit geschlagen, seit welcher die Römer an der oberen Donau und am rechten Rheinufer festen Fuss gefasst haben?

Erster Abschnitt.

Die sogenannten Regenbogen-Schüsselchen sind nicht nach der Eroberung Vindeliciens durch die Römer geschlagen.

Wenn unsere Münzen *nach* der Zeit geschlagen sein sollten, seit welcher die Römer an der oberen Donau und am rechten Ufer des Rheins festen Fuss gefasst haben, so sind nur zwei Fälle denkbar, wann und wie solches möglicher Weise geschehen konnte. Sie sind entweder von einem Volke geprägt, welches das dermalige Bayern, Franken und Schwaben nur vorübergehend berührte, oder sie gehören solchen Volks-

stämmen an, welche in den bezeichneten Gegenden, nachdem die Römer ganz oder theilweise wieder verdrängt worden waren, auf längere oder kürzere Zeit festen Fuss gefasst haben.

Wir müssen, um zu einem begründeten Ergebnisse zu gelangen, beide Möglichkeiten ins Auge fassen und sorgfältig prüfen.

I.

Die sogenannten Regenbogen-Schüsselchen sind nicht von einem nur durchziehenden Volke geschlagen.

Wenn unsere sogenannten Regenbogen-Schüsselchen nach der Eroberung Vindeliciens durch die Römer von einem Volke geschlagen sein sollten, das nicht selbst an den Ufern der oberen Donau und des Oberrheins sesshaft war, sondern diese Landstriche nur vorübergehend betrat, so müsste zunächst wohl an die *Hunnen* und speciell an Attila gedacht werden. In der That ist die Meinung, dass diese Goldschüsselchen hunnische Münzen seien, beim Volke stark verbreitet. [1])

Ich habe nun zwar schon oben im Allgemeinen die Annahme, als ob unsere Münzen einem Volksstamme angehören könnten, der das Land, wo sie so häufig und in so grosser Manigfaltigkeit gefunden werden, nicht selbst und zwar während eines längeren Zeitraums bewohnt hat, als unstatthaft zurückgewiesen; allein Traditionen im Munde des Volkes sind immer beachtenswerth, auch hätte das Vorhandensein hunnischer Münzen an sich durchaus nichts Befremdendes. Die Hunnen werden zwar gewöhnlich als ein so rohes und barbarisches Volk gedacht, dass man sich schwer mit dem Gedanken befreundet, als ob sie eine eigene Münze gehabt hätten, zumal wenn diese, wie hier der Fall ist, immerhin einen nicht ganz gering zu achtenden Grad von technischer und künst-

---

1) Oberbayr. Archiv B. XIV. S. 305.

lerischer Fertigkeit voraussetzt, aber mit Unrecht. Ich verweise desshalb auf eine Nachricht bei Johannes Malala. Dieser Chronograph erzählt [1] „dass zur Zeit des Kaisers Justinian ein König der Hunnen, Namens God, dessen Reich am Bosporus lag, Christ geworden sei. Die Hunnen aber, fügt er hinzu, verehrten Bilder (ἔσεβον δὲ οἱ αὐτοὶ Οὖννοι ἀγάλματα), und da diese von Silber und Elektrum waren, hat man sie umgeschmolzen (λαβόντες αὐτὰ ἐχώνευσαν) und daraus Münzen gemacht, was die (heidnischen) Priester in solche Wuth brachte, dass sie den König bei Seite schafften und an seiner Statt dessen Bruder einsetzten." Ein Volk, das Bilder von Silber und Elektrum verehrte und von dem ausdrücklich gesagt wird, dass es zur Zeit des Kaisers Justinian Münzen von Silber und Elektrum hatte, konnte wohl auch, insoferne es sich bloss um die hiezu nöthige Geschicklichkeit handelt, wenige Jahrzehnte vorher unsere Regenbogen-Schüsselchen von Elektrum geschlagen haben.

Allein es stehen der Annahme der erwähnten Tradition andere Gründe entgegen. Wenn nämlich unsere Goldschüsselchen von den Hunnen herkommen sollten, so könnten sie sich nur aus der Zeit des Zuges herschreiben, den Attila nach Gallien und von da wieder zurück unternommen hat. Hiemit stimmt aber nicht überein, was bisher bezüglich unserer Münzen als Thatsache mitgetheilt worden.

Fürs Erste zogen die Hunnen allerdings im Jahre 450 von Pannonien her durch Deutschland nach Gallien, und nachdem sie die Schlacht bei Chalons an der Marne verloren, denselben Weg wieder zurück nach Pannonien, um im nächstfolgenden Jahre in Italien einzufallen; aber wer sollte es glaublich finden, dass sie auf diesem Zuge nicht etwa bloss an der einen oder anderen Stelle, wie an der Glon oder zwischen der Ilm und Abens eine ganze Kriegskasse, sondern an den verschiedensten

---

1) Jo. Malalae Chronogr. L. XVIII. p. 432.

Orten im nachmaligen Altbayern und in Schwaben und in Franken, allüberall ihre Münzen sollten verloren oder in der Hoffnung baldiger Rückkehr, die nicht wohl beim Auszuge, noch weniger aber beim Rückzuge beabsichtigt sein konnte, sollten versteckt haben?

Zweitens wenn auch solches möglich gedacht werden wollte, so war doch Deutschland damals nicht die einzige Gegend, durch welche die verheerenden Züge der Hunnen streiften. Ihr Ziel war vielmehr Gallien, dann Italien. Nachdem Attila am Mittelrhein die Grenze überschritten, am Ostertage 450 die Stadt Metz den Flammen, die Einwohner dem würgenden Schwerte überliefert, ist sein Heer in den catalaunischen Gefilden in einer der blutigsten Schlachten, welche die gesammte Kriegsgeschichte kennt, geschlagen worden. Er nahm denselben Weg, den er gekommen war, zurück. Der in das folgende Jahr fallende Verheerungszug nach Italien nahm seine Richtung von Pannonien aus über Laibach und Aquileja. [1]) Wenn nun diese verwüstenden Kriegsschaaren ihr Geld in der That überall verborgen oder verloren haben sollten, wie wäre es denn erklärlich, dass man bisher, wenigstens meines Wissens, in Laibach und Aquileja und in Italien oder bei Metz und Chalons an der Marne und überhaupt jenseits des Rheins solche Goldschüsselchen noch nicht gefunden hat? [2])

Endlich ging der Zug, den Attila nach Gallien unternahm, durch die Länder nördlich der Donau, von Ungarn durch Mähren und Böhmen, und wenn die plündernde Schaar durch die Völker, deren Länder sie berührte, allmählig auf fünfmalhundert Tausend anwuchs, so waren diess Ostgothen, Gepiden, Rugier, Scythen, Burgunder, Thoringer, Basterner,

---

1) Vgl. Buchner bayr. Gesch. S. 108. Rudhart bayr. Gesch. S. 106.

2) Auf diesen Umstand hat schon Raiser (Beiträge S. 11) aufmerksam gemacht.

Bruckterer und andere, die sämmtlich auf der Nordseite der Donau wohnten. Auch galt dieser so furchtbare Zug zunächst den Franken am Niederrhein, woselbst sich zwei Königssöhne um die Thronfolge stritten, und fand auch der Uebergang über den Rhein in der Nähe der Franken, also nicht am Ober-, sondern am Mittel-Rhein statt. Vindelicien sonach und die Gegend am Oberrhein blieben für diessmal von den Hunnen verschont. Wie sollten wir aber Angesichts dieser Thatsache die Erscheinung erklären, dass unsere Goldschüsselchen, wenn sie von den Hunnen geschlagen wären, gerade in den Gegenden am häufigsten gefunden werden, welche sie auf ihrem Zuge gar nicht berührt haben?

Die Vermuthung sonach, als ob die Regenbogen-Schüsselchen den Hunnen oder einem anderen nur durchziehenden Volksstamme angehörten, müssen wir fallen lassen.

II.

Die sogenannten Regenbogen-Schüsselchen sind nicht von einem germanischen Volksstamme geschlagen.

Wenn nicht von den Hunnen, sind unsere Münzen vielleicht von einem derjenigen germanischen Volksstämme geschlagen, welche von Norden her südwestlich vordringend, anfänglich den Römern ihre Besitzungen diesseits des Rheins, zuerst nördlich, dann auch südlich der Donau, streitig machten, zuletzt aber in eben diesen Gegenden selbst festen Fuss gefasst haben?

Diese Annahme hat unstreitig schon von vorneherein viel mehr Wahrscheinlichkeit für sich als die erstere. Es wird sich nur darum handeln, ob die Gründe dafür oder dagegen triftiger sind.

Es sind mir zweierlei Gründe bekannt, welche bisher für besagte Annahme geltend gemacht wurden. Die einen sind zunächst von den Typen, die anderen von den Fundorten hergenommen. Aus ersteren will entnommen werden, dass unsere Münzen einem christlichen, aus letzteren, dass sie einem vorchristlichen germanischen Volksstamme angehören.

1. Die Regenbogen-Schüsselchen werden mit Unrecht einem christlich-germanischen Volksstamme zugeschrieben.

Was zuerst die *Typen* anbelangt, so wurde vor einiger Zeit der Münchener Sammlung das Goldschüsselchen N. 102 als eine von den Gothen oder Alamannen in den ersten Zeiten ihrer Bekehrung zum Christenthume geschlagene Münze zum Kaufe angeboten. Die Deutung stützt sich auf das Bild der Rückseite, wie ein solches auch auf der kleinen Münze N. 99 wiederkehrt. In diesem Bilde nämlich, wurde bemerkt, sei das Kreuz nicht zu verkennen; das Gepräge gehöre sonach dem christlichen Zeitalter an. Und in der That scheint diese Erklärung durch das im Wienerkabinete aufbewahrte und N. 1 abgebildete Goldstück, auf welchem das auf der Rückseite befindliche Bild deutlich mit drei Kreuzen geziert ist, merklich unterstützt zu werden.

Allein von diesen Kreuzen wird mit Unrecht auf ein christliches Zeichen und hiemit irrig auf Denkmäler eines christlichen Volkes geschlossen.

Schon der Vergleich der erwähnten Münze N. 102 mit den Geprägen N. 101 und 103, desgleichen des kleinen Goldschüsselchens N. 99 mit 100 muss, da auf letzteren die vier Balken, aus denen sich das angebliche Kreuz zusammenfügt, statt geradlinig, vielmehr aus gebogenen und spitz zulaufenden Linien gebildet sind, gegründeten Zweifel erregen, ob wir in diesen Geprägen, die doch offenbar alle zusammengehören, das Zeichen der Erlösung zu erkennen haben.

Dieser Zweifel wird noch vermehrt, wenn wir das Bild auf der Rückseite der Münzen N. 19 bis 21 in Betracht ziehen. Wir haben hier ohne Zweifel dasselbe symbolische Zeichen vor uns, wie auf den eben genannten Stempeln; aber statt der vier Kreuzesbalken erscheint daselbst ein sternartiges Bild, dessen Spitzen in der Gestalt von Dreiecken nach vier entgegengesetzten Richtungen auseinandergehen, so dass an ein christliches Kreuz kaum mehr gedacht werden kann.

Wenn aber auch angenommen werden wollte, es sei hier wie dort in der That ein Kreuz vorgestellt, so vermissen wir doch auf allen andern Münzen solche Bilder, die auf ein christliches Bekenntniss hinweisen. Es ist mir zwar nicht unbekannt, dass die ersten Christen symbolische Zeichen und Bilder liebten, und dass namentlich die Taube, die Schlange, der Lorbeerkranz und die Leier auf altchristlichen Sarkophagen und Siegeln, Inschriften und anderen Monumenten häufig dargestellt wurden; allein wenn wir auch in dem Vogelkopfe, wie er auf unseren Münzen erscheint, den Kopf einer Taube erkennen, so wird doch kaum Jemand im Ernste in diesem Bilde das altchristliche Symbol des heiligen Geistes oder der christlichen Seele wieder finden. Und wenn die Schlange bei den verschiedensten Völkern der vorchristlichen Zeit, bei den Juden nicht minder wie bei den Heiden, als ein Sinnbild des Heils und der Genesung und des Lebens gegolten; wer wird, wenn er ohne vorgefasste Meinung das Bild der Schlange auf unseren Münzen betrachtet, dasselbe Symbol wieder erkennen, durch welches die ersten Christen, zunächst anknüpfend an die eherne Schlange in der Wüste, auf den wahren Heiland und Arzt hindeuten wollten? Auch der Lorbeerkranz, so vereinzelt und ohne irgend eine nähere Hindeutung auf denjenigen, der den Sieg errungen, würde auf unseren Münzen, wenn anders der auf denselben abgebildete Kranz von Blättern einen Siegeskranz vorstellen sollte, kaum von einem Christen der ersten Zeit als ein Zeichen dessen, was hiemit ausgesprochen werden wollte, hingenommen

worden sein. Noch ferner aber läge eine Deutung der Leier im christlichen Sinne, zumal dieselbe auf den Münzen N. 86 und 87 mit dem gelockten Kopfe in Verbindung steht, welcher in keiner Weise in der christlichen Bildersprache, sondern nur in den verwandten Darstellungen auf griechischen, italischen und altgallischen Monumenten seine Erklärung findet. Vollends aber die drei Halbmonde auf dem Regenbogen-Schüsselchen N. 104! Was haben diese mit christlichen Anschauungen gemein? Gewiss, wenn unsere Münzen einem Volke angehören sollten, das sich zum christlichen Glauben bekannt hat, so können wenigstens die Typen nicht als Beweis hiefür angeführt werden.

2. Die Regenbogen-Schüsselchen werden mit Unrecht einem heidnisch-germanischen Volksstamme zugeschrieben.

Einen anderen Grund, unsere Münzen einem deutschen Volksstamme zuzuschreiben und zwar aus der Zeit, seit welcher den Römern die Besitzungen diesseits des Rheins wieder streitig gemacht wurden, hat man von den *Fundorten* hergenommen. Es wird nämlich, und gewiss nicht ganz mit Unrecht, gefolgert: da diese Münzen in Deutschland gefunden werden, so müssen sie auch von Deutschen geschlagen sein; da jedoch Tacitus von den Deutschen vor und zu seiner Zeit ausdrücklich bezeuge, dass sie eine eigene Münze nicht hatten, so können diese Gepräge nur einer relativ jüngeren Zeit angehören, d. h. sie können erst lange nach Tacitus geschlagen sein.

Wir lassen vor der Hand dahingestellt, ob und wie weit die Nachricht des eben genannten römischen Geschichtschreibers auf die Gegenden anwendbar sei, in welchen unsere Münzen gefunden werden, und fassen nur die Frage ins Auge, *welchem* von den verschiedenen deutschen Stämmen diese Gepräge angehören sollen? Da diese Frage, wie schon oben angedeutet worden, sehr verschieden beantwortet wird, so dürften wir am sichersten zum Ziele gelangen, wenn wir sogleich die-

jenige Ansicht genauer prüfen, welche die meiste Wahrscheinlickeit für sich hat.

Bekanntlich traten die verschiedenen deutschen Völkerstämme, den Römern gegenüber, allmählig mehr in Gemeinschaft zusammen, und insbesondere waren es vier grosse Bündnisse, die nach und nach die Weltherrschaft Roms zersprengten. Im Norden die *Sachsen*, die England und die Nordküste Galliens bedrohten; weiter südlich, am unteren Rhein, die *Franken*, welche vorzüglich das nördliche und mittlere Gallien beunruhigten; sodann am Oberrhein die *Alamannen*, die ihr Augenmerk auf das südliche Gallien und Italien richteten; endlich im Osten die *Gothen*, welche zunächst für Mösien, Dacien und Pannonien gefährlich wurden. Wenn nun unsere Münzen einem dieser Völker, bevor sie sich zum Christenthume bekannt, zugeschrieben werden sollen, so kann — um ihrer Fundorte willen — wohl nur von den Alamannen die Rede sein. Wir können sonach füglich umgehen, was für die Gothen, Vandalen u. s. w, von einigen Erklärern ist vorgebracht worden, und die Frage wird dahin lauten: Sind unsere Münzen *alamannisch?*

In der That ist wiederholt die Behauptung aufgestellt worden, dass die *Alamannen* bald nach ihrem ersten Auftreten in der Geschichte gemünzt, und dass sie namentlich die sogenannten Regenbogen-Schüsselchen geschlagen haben. Ich verweise hier nur auf eine Abhandlung des churpfälzischen Ehegerichts-Raths Fladt, unter dem Titel: „Geschichtmässige Beschreibung einer alten teutschen heidnisch-allemanisch-goldenen Münze oder Gattung eines der sogenannten und vermeintlichen Regenbogenschüsselchen, so am Ufer des Rheins bei Oppenheim gefunden worden.“ [1]) Fladt weist hier mit Nachdruck auf den Fundort hin und

1) Bauer, Neuigkeiten für alle Münzliebhaber, 5. 6. und 7. Stück. Nürnberg 1765. S. 127. Vgl. Raiser, Beiträge für Kunst und Alterthum im Oberdonaukreis. 1831. S. 10.

glaubt vorzüglich hierin den Schlüssel zur Bestimmung seiner Münze als eines alamannischen Gepräges gefunden zu haben. „Nachdem die Deutschen", schreibt er, „durch den Umgang mit den Römern das Münzen erlernt und im dritten und vierten Jahrhundert zu beiden Seiten längs dem Rhein bis an den Main die Alamannen ihren Sitz hatten, und diese in Elsass alle vormals von den Römern besessenen grossen Städte occupirt und darin zugleich die römischen Münzplätze eingenommen: so sei nicht nur wahrscheinlich, sondern fast unläugbar, dass sie hierin ihr eigenes Geld geprägt." [1])

Diese Bemerkungen sind beachtenswerth und wir haben um so weniger ein Recht, sie zu ignoriren, als uns zur Erklärung andere Gründe wie die von den Fundorten und aus der Geschichte hergenommenen überhaupt gar nicht zu Gebote stehen. Wir müssen demnach die Frage näher prüfen: Ist das, was wir von dem Verhältnisse der Deutschen zu den Römern überhaupt und was wir aus der Geschichte von den Alamannen insbesondere wissen, der Art, dass mit einigem Grunde der Wahrscheinlichkeit behauptet werden kann, unsere sogenannten Regenbogen-Schüsselchen seien von den Alamannen oder einem anderen deutschen Volke geschlagen? Haben wir wirklich, wie unter Anderen Fladt behauptet, Denkmale des dritten oder vierten Jahrhunderts vor uns?

a) Die sogenannten Regenbogen-Schüsselchen sind nicht im dritten Jahrhunderte geschlagen.

Die Alamannen (Alamanni, [2]) Alemanni, Alemani, *Ἀλαμανοί*, *Ἀλεμανοί*) erscheinen zum erstenmal im Jahre 213. *Caracalla* zog

---

1) Fladt a. a. O. S. 143.

2) Da der Name auf den römischen Münzen ALAMANNIA geschrieben wird, behalte ich diese Schreibart bei.

gegen sie vom Rheine aus und setzte nach einem Siege ihren Namen zu seinen Titeln. [1]) Damals wohnten sie am oberen Nekar und mittleren Rhein. Ihr Bestreben war aber unablässig auf das Land im Winkel zwischen dem Oberrhein und der Oberdonau gerichtet, daher waren sie der Donau und Rheingrenze höchst gefährlich.

Als *Alexander Severus* durch einen Einfall des ersten Sassaniden Ardschir Babekan in Mesopotamien nach Asien gerufen wurde, benützten die Deutschen seine Abwesenheit und drangen an der Donau und am Rhein in das römische Gebiet ein. Der Kaiser beschloss daher, sie in ihrem eigenen Gebiete zu züchtigen. Er eilte, da den Oberrhein und den überrheinischen Limes nur zwei Legionen schützten, mit starker Kriegsmacht aus dem Oriente herbei. Den Uebergang des Heeres zu erleichtern, schlug er eine Schiffbrücke, [2]) ward aber 235 bei Mainz von seinen Soldaten ermordet.

Sein Nachfolger, der Gothe *Maximin*, vergrösserte die Zurüstungen, zog den Alamannen in ihr eigenes Land nach und machte daselbst reiche Beute. Kaum aber sahen die Deutschen unter *Valerians* Regierung die Grenzen von Truppen entblösst, so erhoben sie sich (254) wieder am Rhein und an der Donau. Die Alamannen überschritten den Rhein und plünderten Gallien. Valerian schickte seinen Sohn Gallienus

---

1) *Quum Germanici et Parthici et Arabici et Alemannici nomen ascriberet, nam Alemannorum gentem devicerat.* Ael. Spartiani Anton. Caracalla. c. 10.

2) Auf einer grossen Kupfermünze vom Jahre 235 im dänischen Museum erscheint Alexander Severus in Panzer und Helm, wie er über eine Schiffbrücke schreitet. Vor ihm die Victoria mit Kranz und Palmzweig, hinter ihm vier Krieger, deren zwei mit Feldzeichen. Vor der Brücke ein Flussgott sitzend. S. über diese und andere auf Deutschland bezügliche römische Münzen: Köhne, Zeitschrift für Münz-, Siegel- und Wappenkunde. Jahrgang III. S. 257 u. f.

an den Rhein und bestellte zum Schutze der Donauländer den Fulvius Bojus als Statthalter des römischen Limes.

Gallienus scheint zwar mit den Deutschen mehr unterhandelt als gekämpft zu haben, [1] *Posthumus* dagegen trieb sie 261 aus Gallien zurück und stellte aufs Neue die frühere Sicherheit und Ruhe wieder her (*submotis omnibus Germanicis gentibus Romanum in pristinum revocavit imperium.* [2]) Zum Befehlshaber des überrheinischen Limes und zum Präses von Gallien ernannt (*transrhenani limitis dux et Galliae praeses*) verstärkte er die nöthigen Besatzungen, erbaute Castelle rechts des Rheins und stellte den transrhenanischen Limes wieder her. Nicht mit Unrecht wird er daher auf den Münzen RESTITVTOR GALLIARVM und GERMANICVS genannt. [3])

Nach des Posthumus Tod überrumpelten zwar die Germanen einige der von ihm erbauten Castelle und zerstörten sie, [4]) ja sie drangen wieder in Gallien, unter *Aurelian* in Noricum und Rhätien, selbst zweimal in Italien ein; alle diese Unternehmungen jedoch waren von keinem bleibenden Erfolge. Die Markomannen, Juthungen und Vandalen, welche bis an den Po vorgedrungen waren, wurden an der Donau, die Alamannen am Metaurus in Umbrien und bei Pavia besiegt.

---

1) Von Gallienus existiren mehrere Münzen mit der Umschrift: VICTORIA GERMANICA. Auf einem Exemplare ist er selbst vorgestellt im Paludamentum mit Lanze und Scepter zwischen zwei liegenden Flussgöttern, entweder Rhein und Main oder Rhein und Donau. S. Köhne, Zeitschrift a. a. O. S. 351.

2) Treb. Pollion. 30 tyranni. cap. 3.

3) Er hat, wie eine Münze mit der Aufschrift GERMANICVS MAX. V. beweist, die Deutschen fünfmal geschlagen.

4) *Castra, quae Posthumius per septem annos in solo barbarico aedificaverat, quaeque interfecto Posthumio subita irruptione Germanorum et direpta fuerant et incensa.* Vit. Poll. 30 tyrann. c. 5.

Noch erfolgreicher waren die Anstrengungen des *Probus*. Kaum war Aurelian (275) gestorben, als die Germanen schon wieder den römischen Limes durchbrachen und viele Städte in Gallien wegnahmen.[1] Da zog Probus mit einem gewaltigen Heere nach Gallien und kämpfte so glücklich, dass er denselben nebst aller von ihnen gemachten Beute sechzig Städte abnahm, auf römischem Boden bei 400,000 tödtete, die übrigen aber in ihre alten Sitze über den Nekar und die Albe zurücktrieb. Wie vollständig die Niederlage der Deutschen war, beweisen die Maasregeln, die Probus zur Behauptung des wieder eroberten Grenzlandes treffen konnte. Das Grenzland wurde eine römische Militärcolonie (*contra urbes Romanas et castra in solo barbarico posuit atque illic milites collocavit*); ferner wurden 160,000 Mann alamannischer Hilfstruppen unter die römischen Legionen gesteckt und in verschiedene Provinzen vertheilt; endlich mussten die neun alamannischen Fürsten (reges), die sich im Grenzlande niedergelassen, sich auf die dreifache Bedingung den Römern unterwerfen, dass sie das Land nur als Nutzniesser besitzen, dafür den Römern Naturallieferungen stellen und gegen die inneren Deutschen Kriegsdienste leisten mussten. Es wurden also diese Fürsten wie römische Veteranen oder Grenzsoldaten behandelt, sie waren römische Lehensleute, die Alamannen wie römische Zinsbauern.[2] Probus starb 282, und hinterliess Rhätien — wie Flav. Vopiscus sich ausdrückt — in solchem Grade sicher gestellt, dass auch nicht mehr ein Schein von Schrecken im Lande bemerklich war. (*Rhaetias sic pacatas reliquit, ut illic ne suspicionem quidem ullius terroris relinqueret.*)

---

1) *Imperator est diligendus* — so lautete der Vortrag der Consuln im Senate — *exercitus sine principe recte diutius stare non potest, simul quia cogit necessitas. Nam limitem trans Rhenum Germani rupisse dicuntur, occupasse urbes validas, nobiles, divites et potentes.*

2) Mone, Urgeschichte des badischen Landes. II. 283.

b) Die sogenannten Regenbogen-Schüsselchen sind nicht im vierten Jahrhundert geschlagen.

Anders gestalteten sich die Verhältnisse seit dem Tode des Probus. Bald handelte es sich nicht mehr um die Vertheidigung des Sinus imperii, sondern um die Sicherung des Rheins und der Donau. Wir müssen, um der Deutlichkeit willen, zuerst die Kämpfe am Rhein, dann an den Grenzen von Vindelicien näher ins Auge fassen.

Carinus, der älteste Sohn des Carus, soll noch mit Tapferkeit am Rheine gegen die Germanen gekämpft haben. Eine Münze mit der Aufschrift VICTORIA GERMANICA gibt hiefür Zeugniss.

Unter *Maximian* streiften die Alamannen mit den Burgunden bis Trier, sie wurden aber wieder zurückgedrängt. Maximian verfolgte sie bis über den Rhein und drang in ihr eigenes Land ein.

Im Jahre 298 finden wir die Alamannen abermal in Gallien. Sie drangen bis zu den Quellen der Marne vor und schlugen die römischen Legionen bei Lingonä (Langres) in wilde Flucht. *Constantius Chlorus* konnte nur dadurch gerettet werden, dass er sich an Stricken über die Mauer hinaufziehen liess. Allein schon nach wenigen Stunden führte er sein Heer aufs Neue dem Feinde entgegen, jagte ihn über den Rhein zurück und drang sogar in dessen eigenes Land ein.

Unter *Constantin* herrschte Sicherheit an den Ufern des Rheins. Hierauf beziehen sich die schönen Goldmünzen mit der Umschrift GAUDIUM ROMANORUM und einem Tropäum, neben welchem entweder die ALAMANNIA oder FRANCIA oder beide zugleich in trauernder Stellung am Boden sitzend vorgestellt sind.

Während des Kaisers Abwesenheit erhielt sein ältester Sohn *Crispus* die Ruhe aufrecht. Die Alamannen zwang er hiezu mit Gewalt. Zeuge dessen die Münzen mit der Aufschrift GAUDIUM ROMANORUM-ALAMANNIA oder ALAMANNIA DEVICTA.

Unter *Constans* wurden die ausgebrochenen Streitigkeiten, da er selbst 343 nach Britannien eilen musste, in Güte beigelegt.

Alle diese Nachrichten klingen ganz günstig für die Römer, aber wenn von der Sicherheit des römischen Staats gegenüber den eindringenden Germanen die Rede ist, so wird sie als Sicherheit des Rheins bezeichnet, und so oft die Alamannen geschlagen werden, so ziehen sie sich hinter den Rhein zurück. Die Riesenbefestigung des Probus war also keine Schranke mehr. Die Alamannen hatten dieselbe, theilweise auch von den Burgunden hiezu gedrängt, überschritten und sich bereits vom Main aufwärts am rechten Rheinufer festgesetzt. Schon in der Lobrede Mamertins auf Maximian (im J. 289) ist von keinem Limes transrhenanus mehr die Rede; der Rhein wird als die Grenze des Römerreichs bezeichnet. Ja, wenn der Rhetor Eumenius in seiner im Jahre 297 auf Constantius Chlorus gehaltenen Lobrede sagen konnte: „*a ponte Rheni usque ad Danubii transitum Contiensem* (*Guntiensem*) [1]) *devastata atque exhausta penitus Alemannia*“, so muss selbst damals schon für den Landstrich angefangen von der Brücke bei Mainz oder bei Speier [2]) bis nach Günzburg die Bezeichnung „Alemannia“ üblich gewesen sein. Um die Mitte des vierten Jahrhunderts aber hatten die Alamannen ihre Wohnsitze bereits bis an die Nordseite des Bodensee's ausgedehnt, denn die an Rhätien grenzenden Lentienses, welche Constantius II. im J. 355 bekriegt, werden ausdrücklich zu den Alamannen gezählt. [3]) Und da bald darauf, nämlich unter Kaiser Valentinian, auch die Bucinobantes, welche Mainz gegenüber wohnten, als Alamannen bezeichnet werden, [4])

1) Vergl. Raiser, Guntia S. 14.

2) Vergl. Mone, Urgeschichte des badischen Landes S. 286.

3) *Lentiensibus Alamannicis pagis indictum est bellum, collimitia saepe Romana latius irrumpentibus.* Vergl. Zeuss a. a. O. S. 309. Rudhard bayr. Gesch. S. 110.

4) *In Macriani locum Bucinobantibus, quae contra Mogontiacum gens est Alamanna, regem Fraomarium ordinavit* (*Valentinianus*). Ammian. 29, 4.

so haben diese im Laufe des vierten Jahrhunderts das ganze rechte Rheinufer entlang, von Mainz bis zum Bodensee, allmählig festen Fuss gefasst.

Zu gleicher Zeit richteten die Alamannen ihr Auge auf die Ländereien jenseits des Stromes. Waren sie schon vorher plündernd in Gallien eingefallen, so wurden sie, seitdem sie Constantius II. eingeladen, ihm gegen Maxentius behilflich zu sein, nur noch kühner. Sie begnügten sich nicht mehr mit blosser Beute, sondern suchten sich daselbst allmählig ganz festzusetzen, wie sie denn auch wirklich 45 Städte, darunter Strassburg, Brumat, Elsasszabern, Sels, Speier, Worms und Mainz in ihre Gewalt bekamen.

Es scheint sonach — so sollte man meinen — die oben angeführte Bemerkung, dass die Alamannen „zu beiden Seiten längs dem Rhein ihren Sitz hatten, in Elsass alle vormals von den Römern besessenen grossen Städte occupirt und darin zugleich die römischen Münzplätze eingenommen," wohl begründet und eben darum auch die Behauptung, dass sie daselbst wenigstens gegen das Ende des vierten Jahrhunderts „ihr eigenes Geld geprägt haben" nichts weniger wie unwahrscheinlich. Allein bei genauerer Prüfung der Verhältnisse ist eine derartige Schlussfolgerung dennoch mindestens übereilt, denn wenn auch die Alamannen an beiden Ufern des Oberrheins feste Wohnsitze nahmen, so waren hiemit noch keineswegs die Bedingungen gegeben, welche die selbstständige Ausprägung einer Münze voraussetzt.

Constantius II. hatte mit ihnen allerdings im Jahre 351 oder 352 Unterhandlungen angeknüpft, wodurch sie in das Elsass berufen wurden, und sie selbst, weit entfernt, nach dem Sturze des Magnentius wieder heim zu gehen, haben sich vielmehr am linken Ufer des Oberrheins festgesetzt, ja sie nahmen dasselbe als wohlerworbenes Eigenthum geradezu in Anspruch; [1]) allein die Römer zeigten dessohngeachtet

1) Mone, Urgeschichte des bad. Landes. B. II. S. 319.

auch damals noch ihre Ueberlegenheit und behielten faktisch selbst bis zum Anfange des fünften Jahrhunderts die Oberhand. In dem Zeitraume von 356 bis 378 verloren die Alamannen den Römern gegenüber, die kleinen Gefechte und Verheerungen ihres Landes nicht gerechnet, vier grosse Schlachten, bei Brumat 356, bei Strassburg 357, bei Solicinium 368 und bei Horburg 378. Im Jahre 358 setzte Julian bei Mainz auf das rechte Rheinufer über und stellte ein von Trajan angelegtes Castell wieder her. Im darauffolgenden Jahre drang er, bei Speier übersetzend, sogar bis in die Gegend vor, die damals Palas oder Capellatium genannt wurde und die Grenze zwischen den Alamannen und Burgunden bildete d. i. bis zu der älteren römischen Grenzlinie, dem Pfahl, der sich über den Neckar an der Jaxt und dem Kocher ausdehnte. Die Besitzergreifungen der Alamannen am linken, selbst am rechten Ufer des Oberrheins waren also nichts weniger wie unbestritten. Ebenso bedarf die Behauptung, dass die Alamannen in Elsass alle vormals von den Römern besessenen grossen Städte occupirt und darin zugleich die römischen Münzplätze eingenommen, einer merklichen Einschränkung. Allerdings kamen die Städte und Castelle von Strassburg bis Mainz in die Hände der Alamannen; diese haben sich jedoch nicht etwa in den besagten festen Plätzen niedergelassen oder gar die dortigen römischen Münzstätten — welche wären diese gewesen? — eingenommen, sondern überall nur geplündert, die Mauern und Thürme zerbrochen [1]) und das Land auf eine Ausdehnung von dreissig Stunden wüste gelegt; ja es wird uns, wenigstens von der Zeit Julians, ausdrücklich berichtet, dass sie bloss die Gebiete (territoria) der Städte weggenommen, die Städte selbst aber wie netzumzogene Gräber gemieden haben, [2]) wie denn auch

1) Juliani imper. epist. p. 279.

2) *Audiens itaque (Julianus) Argentoratum, Brocomagum, Tabernas, Salisonem, Nemetas et Vangiones et Moguntiacum civitates barbaros possidentes, territoria eorum habitare, nam ipsa oppida ut circumdata retibus busta declinant.* Amm. Marc. 16, 2. 3. Vergl.

die alamannischen Könige nicht in Städten und Burgen, sondern, wie solches beispielweise von Hortari erwähnt wird, auf dem Lande, in Höfen wohnten.[1] Endlich besassen sie die Landstriche, aus welchen sie die Römer nicht mehr zu vertreiben vermochten, keineswegs unabhängig und frei, sie mussten sich vielmehr für deren Besitz diejenigen Bedingungen gefallen lassen, welche ihnen die Römer, denen das oberrheinische Grenzland gehörte, vorschrieben. Diese Bedingungen waren unter den Kaisern Julian und Valentinian I. erstens Besatzungen im Grenzlande, welche von den Einwohnern verpflegt werden mussten; dann Truppenstellung; ferner Lieferungen, hauptsächlich an Getreide; endlich Frohnden zum Bau von Fruchtmagazinen, zum Wiederaufbau von zerstörten Städten und zur Wiederherstellung öffentlicher Gebäude. Die Alamannen standen sonach unter römischer Oberhoheit und ihre Könige sanken gewissermassen in die Classe römischer Beamten herab. Sie waren in finanzieller Hinsicht mit römischen Steuereinnehmern zu vergleichen. Das war — bemerkt Mone[2]) — eine demüthige Stellung, denn die Steuer-Einnehmer mussten für die ganze Summe haften, und was davon nicht einging, aus ihrem eigenen Vermögen zuschiessen. Erst mit dem Beginne des fünften Jahrhunderts zogen die römischen Besatzungen allmählig sich ganz vom Rheine zurück.

Unter solchen Verhältnissen kann also von einer Münze, welche die Alamannen in ihren neuen Wohnsitzen an den beiden Ufern des Oberrheins im vierten Jahrhundert selbstständig sollten geschlagen haben,

---

hiemit die Worte, die Tacitus (Hist. Lib. IV. cap. 64) einem Tenkterer in den Mund legt: „*Sed, ut amicitia societasque nostra in aeternum rata sit, postulamus a vobis, muros Coloniae, munimenta servitii, detrahatis. Etiam fera animalia, si clausa teneas, virtutis obliviscuntur.*“

1) Vergl. Mone, Urgeschichte des bad. Landes. II. 317.

2) Mone a. a. O. S. 323.

überhaupt nicht die Rede sein, noch weniger aber davon, als ob ihnen die sogenannten Regenbogen-Schüsselchen angehörten, da diese, wenigstens meines Wissens, in Elsass gar nicht gefunden werden.

Setzen wir aber auch den Fall, wir gingen in unseren Zweifeln und Bedenklichkeiten zu weit; nehmen wir an, die Alamannen hätten, wie sie, unbekümmert um die römische Oberherrlichkeit, mit Gewalt von den römischen Ländereien Besitz nahmen, so auch jener Oberherrlichkeit zum Trotz ohne weiters in diesen ihren neuen Besitzungen Münzen geschlagen, und es sei nur Zufall, wenn man solche am linken Ufer des Oberrheins bisher noch nicht gefunden: so stehen jener Annahme noch andere Gründe entgegen, deren Gewicht schwer in die Wagschale fällt. Wir dürfen nämlich bei der vorliegenden Frage über dem transrhenanischen den rhätischen Limes nicht ausser Acht lassen. Unsere Münzen werden, und zwar bei weitem der Mehrzahl nach, südlich der oberen Donau, in dem ehmaligen Vindelicien, gefunden. Haben die Alamannen im vierten Jahrhunderte auch hier wie in dem Sinus imperii festen Fuss gefasst?

Die Grenzen von Vindelicien blieben nicht unangefochten. Sie wurden für die Römer, zuerst im Westen, dann im Norden allmählig enger. Es ist schon oben erwähnt worden, wie die Alamannen um die Mitte des vierten Jahrhunderts bis an den Bodensee vordrangen. Nur mit Mühe vertheidigten die Römer gegen sie die für die Verbindung Rhätiens mit Italien so wichtige Heerstrasse, welche über Curia und Brigantium nach Augusta Vindelicorum führte. Aber die Notitia Imperii nennt uns eine Reihe von Castellen, welche zum Schutze Rhätiens gegen die Einfälle der Alamannen errichtet wurden. Sie sind: Arbor felix (Arbon), Brecantia (Bregenz), Venania (Wangen), Cassiliacum (Kisslegg), Cambiduno (Kempten), Coelius mons (Kelmünz), Piniana (Finningen), Guntia (Günzburg), Submontorium (Hohenwart) und Castra Augustana. Diese bildeten sonach noch im Anfange des fünften

Jahrhunderts die westliche Grenze der Provinz. Auch im Norden von Vindelicien ist die Grenze enger, es ist der transdanubische Limes, der bis auf Probus Schutz gewährt hatte, durchbrochen worden. Bereits zur Zeit Julians war das nördliche Ufer der Donau in den Händen der Barbaren. Als dieser von Guntia aus die Donau hinabfuhr, „hielt die römische Bevölkerung jedes Geschlechts und Standes" — schreibt Mamertin (de consulatu grat. actio Juliano Aug.) — „in ununterbrochener Reihe das rechte Ufer besetzt; am linken dagegen flehte kläglich und mit gebeugten Knieen das Barbarenland zum Augustus, der alle Donaustädte mit seiner Gegenwart und durch seine Wohlthaten beglückte und unzähligen eingeschüchterten Barbaren Verzeihung und Friede angedeihen liess." Wir können füglich dahingestellt sein lassen, wie weit dieser Bericht wörtlich zu nehmen sei, aber es steht doch so viel fest, dass die Römer zur Zeit Julians noch das rechte Donauufer inne hatten. Eine Reihe von Castellen und Verschanzungen, von der Mündung des Lechs angefangen die Donau abwärts bis zum Inn gewährte den nöthigen Schutz. Ripa prima, aus Castrum novum (Neuburg), nur wenige Stunden von Lycostoma entfernt, Castrum vetus (alte Burg) und Castrum imperiale (Kaisersburg) bestehend, schloss sich an die Verschanzungen der Westgrenze an. Dann folgten Vallatum (bei Menching) und Abusina (Abensberg). Von hier zogen sich die Befestigungen, nachdem Regina castra in Feindeshand gefallen, über Augustana (beim Einfluss der Laber in die Donau, nach anderen bei Geiselhöring) nach Quintana (Kunzen), Batava castra (Passau) und Boiodurum (Innstadt bei Passau). Dieser südlich der Donau gelegene Theil Rhätiens, von der Iller bis zum Inn, blieb auch in den Händen der Römer bis zum fünften Jahrhunderte. Wir lesen zwar wiederholt von Einfällen der Barbaren. Nach Julians Tod sind die Alamannen, nach der Ermordung Gratians die Juthungen, ein Volksstamm, der zum Alamannenbunde gehörte, verwüstend in Rhätien eingedrungen; aber gerade hierin liegt ein Beweis, dass sie selbst bis dahin südlich der Donau noch nicht festen Fuss

gefasst hatten, so wie auch hinwieder die kaiserlichen Befehle von den Jahren 380 und 390,[1]) wonach die Leistungen an Fuhrwerk und Verpflegung des Heeres für den Bedarf des rhätischen Limes geregelt werden sollten, dafür Zeugniss geben, dass hier noch die Römer zu gebieten hatten. Als Stilicho in Rhätien die römischen Truppen sammelte, um mit ihnen dem bedrängten Italien zu Hilfe zu eilen, befanden sich darunter die stablesianischen Reiter, die nach der Notitia in den Stationen zu Augustana, früher zu Ponte Oeni (Pfünzen bei Rosenheim), nun zu Febiana und Submontorium standen; dann die dritte italische, in fünf Präfekturen abgetheilte Legion, deren Standquartiere zu Vallatum, früher zu Regina, zu Ripa prima, Submontorium, dann längs der Linie von Vemania bis Cassiliacum und zu Campodunum sich befanden, während die zwei übrigen Präfekturen derselben Legion auf der Reserve zu Foetibus (Pfaten) und Teriolis waren; ferner die ursarischen Krieger zu Guntia, die erste flavische Ala der Rhätier zu Quintana, die neue Cohorte der Bataver zu Batava und endlich die dritte zu Abusina. Vindelicien war also zumal an den Grenzen selbst noch um das Jahr 400 stark mit römischen Truppen besetzt.

Diese Bemerkungen nun auf die Frage nach der Heimath unserer Münzen angewendet erscheint die Hinweisung auf die *Fundorte* nicht bloss als unzureichend für die Behauptung, als ob die sogenannten Regenbogen-Schüsselchen alamannische Gepräge wären, sondern eben diese Hinweisung führt uns vielmehr zu einem entgegengesetzten Resultate. Es steht nämlich allerdings fest, dass unsere Gold-Schüsselchen in dem Winkel zwischen dem Rheine und der Donau, d. i. in dem Landstriche gefunden werden, in welchem sich die Alamannen im Laufe des vierten Jahrhunderts festsetzten; aber was folgt daraus? Höchstens, dass die Alamannen, weil sie da wohnten, daselbst auch münzen *konnten,* aber nicht dass sie in der That daselbst gemünzt *haben*, noch

---

1) Rudhart, Aelteste Geschichte Bayerns S. 117.

weniger, dass gerade in unseren Regenbogen-Schüsselchen die Münzen zu erkennen seien, die sie geschlagen. Wenn die Fundorte allein als maasgebend betrachtet werden wollen, so schliessen wir viel folgerichtiger umgekehrt: da unsere Gold-Schüsselchen zumeist südlich der Donau zwischen der Iller und dem Inn gefunden werden, in diesem Landstriche aber bis zum Anfange des fünften Jahrhunderts nicht die Alamannen oder ein anderer deutscher Volksstamm sesshaft gewesen, derselbe vielmehr unter römischer Botmässigkeit stand, so können auch unsere Gold-Schüsselchen nicht im vierten Jahrhunderte von den Alamannen geschlagen sein.

Die Fundorte sind gewiss bei Bestimmung zweifelhafter Monumente höchst beachtenswerth, aber nicht allein maasgebend, es müssen vielmehr verschiedene Momente gleichmässig zusammenstimmen. Diess führt uns zu nachstehender Behauptung.

III.

Die Regenbogen-Schüsselchen sind überhaupt nicht von einem zunächst des Sinus Imperii sesshaften Volke geschlagen.

Wenn die Deutung unserer Münzen als gerechtfertiget erscheinen soll, so ist es nicht hinreichend, dass die bloss äusseren Beziehungen der Oertlichkeit und der politischen Ereignisse hiemit nicht in Widerspruch stehen; es muss auch zwischen den Eigenthümlichkeiten und dem Bildungsgrade eines Volkes einerseits und der Beschaffenheit der Denkmäler, die ihm zugeschrieben werden, andererseits ein innerer und gewissermassen nothwendiger Zusammenhang sich nachweisen lassen. Es mag nun füglich dahingestellt bleiben, ob und wie weit die Germanen überhaupt und die als besonders zerstörungslustig geschilderten Alamannen insbesondere bei ihrem Drängen nach dem Süden und Westen von

Anfang an nur Kampfeslust und Beute oder ob sie Ansiedelung in festen Plätzen im Auge hatten: genug, seit sie mit den Römern in nähere Berührung kamen, zumal seitdem sie auf ehmals römischem Boden festen Fuss fassten, konnten sie sich der Einwirkung römischer Bildung nicht mehr entziehen. Schon im ersten Jahrhundert war der römische Einfluss tief hinein in Deutschland verbreitet und ist durch ihn das germanische Wesen vielfach umgestaltet worden.[1]) Bereits Marbod hat sich gleich einem römischen Kaiser, mit einer Leibschaar umgeben, und überhaupt nach römischen Formen eingerichtet. Die erste Rückwirkung hievon ersehen wir in der Kriegführung. Schon in der Schlacht, welche zwischen Marbod und Armin geschlagen wurde, rückten die Germanen, so berichtet Tacitus, nicht wie früher in regellosem Anlaufe und in zerstreuten Haufen gegen einander, sondern folgten den Feldzeichen, deckten sich durch Nachhut und hörten auf den Befehl ihrer Führer. Sie haben das, fügt Tacitus hinzu, durch langwierige Kriege mit den Römern gelernt. Bald wurden sie auch ihre Schüler in Bezug auf die Ausübung von Gewerben und Landbau und überhaupt in den Künsten des Friedens. Da die Besatzungen, welche die Römer, theils um die eroberten Länder zu schützen, theils um sie in Gehorsam zu erhalten, allenthalben anlegten, die Handwerker, deren sie bedurften, in sich schlossen und den Feldbau, soviel zu ihrer eigenen Erhaltung nothwendig war, selbst besorgten, so lernten die Germanen durch vielfache Berührung und durch Beispiel die Kenntnisse und Fertigkeiten ihrer Nachbarn kennen und brachten sie, nachdem sie ihre Zweckmässigkeit und Nützlichkeit erkannt, selbst in Anwendung. Besonders galt diess von den germanischen Grenzländern. Diese wurden vollständig colonisirt. Die Colonial-Städte, ein Abbild der Weltstadt, hatten ihre Tempel und Altäre, ihre Götterbilder und Priester, ihr Forum und Marsfeld,

---

1) Wittmann, die Germanen und die Römer in ihrem Wechselverhältnisse. 1851.

Magistrate und Volksversammlung, ihre Militär-Einrichtung und Rechtspflege, ihre Bequemlichkeiten und Gebräuche wie die Mutterstadt. Da nun am Rhein und an der Donau, am Main und am Inn Germanen und Römer neben und unter einander sassen, mussten sich in Speier und Regensburg, in Mainz und in Passau, kurz überall germanisches und römisches Element durchdringen und zwar in Fragen von höherer Bedeutung sowohl wie in den Vorkommnissen des gewöhnlichen Lebens. So haben z. B. die Alamannen nach Vertreibung der Römer die Bade-Anstalten, welche diese in dem Municipium Wiesbaden errichtet hatten, nicht zerstört, sondern selbst benützt.[1]) Selbst der römische Luxus ist durch den fortdauernden Verkehr mit den Römern an den Germanen nicht spurlos vorübergegangen. Die Hermunduren standen zur Zeit des Tacitus mit den Römern in freundschaftlichen Verhältnissen und in Handelsverbindungen. Nicht bloss an der Grenze, sondern auch im Innern der Provinz trieben sie Handel; sie kamen bis in die glänzendste Colonie Rhätiens, überall wurden sie ohne Wache zugelassen, ihnen wurden die römischen Häuser und Villen geöffnet. Julian fand bei seinem Kriegszuge am Maine „domicilia barbarorum cuncta curatius ritu Romano constructa" (Ammian. Marcell. 17, 2.). Das waren entweder römische Häuser, welche die Germanen bei der Besetzung des Landes für sich genommen hatten, oder deutsche Wohnungen, die nach römischem Vorbilde gebaut worden. Schon Tacitus lernte eine Villa auf römischem Boden kennen, die einem deutschen Söldlinge gehörte; und da der Handelsverkehr sich sicherlich nicht bloss auf das Nothwendigste beschränkte, wird uns begreiflich, wie nicht bloss ein jüdischer Purpurhändler mit seinen Waaren bis Augsburg, sondern unter der Regierung des Kaisers Nero ein römischer Kaufmann mitten durch Deutschland hindurch sogar bis an die Ostsee gelangen und von da eine grosse Ladung Bernstein zurückbringen konnte. Auch wissen wir aus dem

1) Wittmann a. a. O. S. 38.

Leben des heil. Severinus, dass Gisa, die Gemahlin des Rugierkönigs Feletheus, bei römischen Goldschmieden künstliche Arbeit verfertigen liess (woraus wir zugleich ersehen, dass der Einfluss der Römer selbst in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts noch nicht gänzlich von den Grenzen Rhätiens zurückgewichen war). Kurz, ganze deutsche Stämme haben, wie Dio Cassius schon in Bezug auf die älteren Zeiten meldet, römische Sitten angenommen. [1])

Wenn dem also ist, so müssten sicherlich auch die Münzen derjenigen nordischen Völkerstämme, die zunächst am Rheine und an der Donau wohnten, für den Fall sie solche, sei es im fünften, vierten oder dritten Jahrhundert unserer Zeitrechnung, geschlagen haben sollten, für diese Wechselbeziehung Zeugniss ablegen. Sie müssten im Allgemeinen mit den römischen, wenn nicht übereinstimmen, doch wenigstens einige wenn auch nur schwache Aehnlichkeit haben. Diess ist z. B. der Fall bei den gallischen Münzen. Alle die Gepräge, welche die Gallier seit ihrer näheren Berührung mit den Römern geschlagen haben, geben sogleich auf den ersten Anblick den römischen Einfluss kund. Dasselbe ist der Fall bei den Münzen, welche in den seit dem Sinken der Römermacht neu gegründeten Königreichen, von Ricimer, [2]) von den ostgothischen Königen Theoderich und seinen Nachfolgern, von dem Sueven Rechiar, [3]) den Vandalen Genserich, Gunthram, Thrasamund u. s. w. geschlagen wurden; obwohl der Zeit des gänzlichen Verfalls der Kunst angehörig und darum in Schrift und Bild theilweise roh, tragen sie doch alle den allgemeinen Charakter ihrer Zeit. Sollten nun die deutschen Stempelschneider des vierten oder fünften Jahrhunderts am Rhein und an der Donau allein eine Ausnahme gemacht haben von einem Gesetze, das sich naturgemäss überall Geltung verschafft? Sollten

---

1) Wittmann a. a. O. S. 18.

2) Friedländer, die Münzen der Ostgothen. S. 5.

3) Lelewel, Numismatique du moyen-age. Atlas. Pl. I. Fig. 15.

in der That, während man östlich in Sirmium und westlich in Trier nach römischem Münzfusse in Gold und Silber und Kupfer münzte, und hier wie dort und selbst in Rhätien die Besatzungen mit römischer Münze bezahlte, die in der Mitte liegenden und an die römischen Provinzen unmittelbar anstossenden deutschen Völkerstämme nicht in den genannten Metallen, sondern in Elektrum; nicht mit Bild und Schrift, sondern ohne den Gebrauch von Buchstaben; nicht in flachgehaltenen Stempeln, sondern in schweren, schüsselförmigen Klumpen; kurz in ganz und gar abweichender Form geprägt haben? zumal gerade diese Volksstämme in beständigem Verkehre mit den Römern standen? Die deutschen Stempelschneider konnten nicht, was unerhört wäre in der ganzen Geschichte, mit ihren künstlerischen Schöpfungen ganz ausserhalb der Zeit und ihren Einflüssen stehen; sie konnten nicht mit ihrem Geiste und ihrer technischen Fertigkeit Jahrhunderte überspringen. Vorliegende Gold-Schüsselchen aber haben, zum Beweise, dass sie überhaupt nicht einem Volke angehören, welches mit den Römern, seitdem sich diese an der Donau und am Rheine niedergelassen, in nähere Berührung gekommen, mit anderen Geprägen des III., IV. oder V. Jahrhunderts durchaus keine Aehnlichkeit. Die sogenannten Regenbogen-Schüsselchen sind nicht erst nach der Eroberung Vindeliciens durch die Römer geschlagen.

Zweiter Abschnitt.

Die sogenannten Regenbogen-Schüsselchen sind vor der Eroberung Vindeliciens durch die Römer geschlagen.

Sind unsere Münzen nicht nach der Zeit geschlagen, seit welcher die Römer ihre Herrschaft bis an die Donau ausbreiteten, so werden wir von selbst und nothwendig in eine frühere Epoche hinaufgeführt

und es kann nur die doppelte
sie angehören und wie weit wir

Da die Regenbogen-Schüsselchen
vom Bodensee bis zum Inn, zugleich
Donau, nämlich zwischen der
gegend des Mains, theilweise
so müssen wir der Reihe nach in
möglicher Weise gemünzt haben

I.

Welche Völkerstämme
der oberen

1. Die südlich der oberen Donau
von den

Die Völkerstämme, die vor de
Römer südlich der Donau zwischen
haft gewesen, lernen wir erst sei
loren, und zwar durch dieselbe
liegen mussten, etwas näher k

Bekanntlich beschloss A
die Rhäten und Vindeliker
Stiefsöhne Drusus und Til
und stürmte die Alpenpäs
see. Die einzelnen Völk
aus dem Lande geführt
sen, die wohl zum Lan
Akropole der Licatier, D
Augusta Vindelicorum) be
bis zur Donau eine römisc

ün-
end-
e vor
unsere

uns nicht
eschweige
Daher das
Ich folgte
der vorlie-
e Benennung
zelnen Stämme
des Tropäums
likern die Rede
CONSVANETES
hier, wo doch im
liker allein durch
g bezeichnet? Wa-
en Gentes auf Vier
schen dem Tropäum
die Zahl noch hin-
ine Uebereinstimmung
den die auf dem Tro-
auf dem Tropäum nicht
zen sechs Völkerstämme,
en nennt, mit Umgehung
caten und Claudinaten (den
ere, die Vennonen, Hestio-
rift des Tropäums noch von
rden. Der Verfasser der In-
Verke ging, musste doch einen
o auffallender Weise die Vier-
eutlich von Plinius angegeben,
liker seien in verschiedene Gauen,
ar war diese Eintheilung zur Zeit,

Es hatten daselbst mehrere Völkerstämme gewohnt. Wir wissen zwar von ihnen nicht viel mehr als die Namen, wie uns solche bei Strabo, am ausführlichsten aber bei Ptolemaeus und in dem Tropaeum, welches dem Kaiser Augustus errichtet worden war und wovon wir dem Plinius eine Abschrift verdanken, aufbewahrt sind; aber selbst diese dürftigen Nachrichten sind für uns von Wichtigkeit.

Nach Ptolemaeus gliederten sich das nördliche Rhätien und Vindelicien in ihren einzelnen Stämmen in nachstehender Weise. In den Hochthälern des Rheines sassen die Riguscae oder *Rugusci* des Tropaeums; unter ihnen tiefer bis zum Bodensee die *Suanetes* dieser Inschrift oder die Sarunates des Ptolemäus; rechts aber erfüllten die *Brenni* das ganze Innthal rechts und links, vom Brenner also genannt, die Trophäe aber nennt noch die *Genaunes*. Diese Stämme waren also die Hochländer in Rhätien. Ihnen gegenüber sassen die Niederländer. Die Bergmänner unter denselben wohnten an den Quellen der Donau. Eine ihrer Quellen hiess Brigiach, und so waren es die Brixantes oder *Briantes* des Augustus, die von da an längs des Stromes bis gegen die Iller sassen. Dann folgten die mittleren bis zum Einfluss des Lechs, die *Calucones*. Den beiden Linken gegenüber ordneten sich dann jenseits die beiden Rechten und zwar vom Lech bis zur Isarmündung die Runicatae, die *Virucinates* der Trophäe, und von der Isar bis zur Mündung des Inns die Consuanetae oder *Consuanetes* des Denkmals. In der Mitte wohnten die *Vennones* im Wassergebiete des Bodensees, dann die *Licates* zwischen Wertach und Lech, von den Quellen bis zum Zusammenfluss unter Augusta Vindelicorum; gegenüber aber die, welche Ptolemaeus Leuni, die Trophäe dagegen *Cattenates*, andere Claudinatii nennen, an der mittleren Isar und ihren Zuflüssen Würm und Ammer; endlich die *Benlauni* zwischen ihnen und dem Inn. Das gesammte nordische Rhätien war also in zwölf Stämme getheilt, [1]) von denen vier im

1) Görres, die drei Grundwurzeln des celtischen Stammes in Gallien. S. 113.

Untersuchung nicht ohne Belang; wir werden auf dieselbe nochmal zurückkommen.

Es frägt sich nun: Spricht irgend welche Wahrscheinlichkeit dafür, dass diese Völkerstämme, bevor sie mit den Römern in Berührung kamen, eine eigene Münze gehabt haben? Dürfen wir ihnen unsere Gold-Schüsselchen zuschreiben?

Für den ersten Augenblick sollte man allerdings meinen, dass den Rhäten und Vindelikern alle die Bedingungen fehlten, welche die Ausprägung von Münzen voraussetzt; denn sie waren, wenn wir den römischen Berichten Glauben schenken, räuberische und arme Volksstämme, *ἔθνη ληστρικὰ καὶ ἄπορα*,[1]) nur berühmt wegen ihrer Rohheit und Wildheit *„Alpes feris incultisque nationibus celebres"*,[2]) die trotzigsten aber unter den Rhäten die Rucantier und Cotuantier, unter den Vindelikern die Licatii, Claudinatii und Vennones;[3]) in der Wirklichkeit jedoch waren die Verhältnisse andere. Was die Berichte über die Rohheit und Wildheit anbelangt, so dürfen wir vor Allem nicht übersehen, dass dieselben einzig nur von den Römern herkommen, deren Waffenruhm und Sieg um so glänzender erschien, je wilder und furchtbarer sie ihre Gegner schilderten; während uns über die nämlichen Barbaren hinwieder Manches erzählt wird, was mit jenem Urtheile geradezu in Widerspruch steht.

---

als das Tropäum errichtet wurde, wenigstens theilweise noch in Erinnerung. Diese Völkerschaften, ursprünglich alle zusammengehörig, waren in drei Haupstämme, und von diesen wieder jeder in vier Gentes gegliedert. Die Vindeliker im engeren Sinne, in den Hochebenen sesshaft, machten Einen Theil dieser Drei- beziehungsweise Zwölf-Gliederung aus. Zur Zeit des Ptolemaeus und Strabo aber mochte dieses ursprüngliche Verhältniss bereits in Vergessenheit gekommen sein.

1) Strabo, Lib. IV. cap. 6, 6.

2) Vellej. Paterc. II. 90.

3) Strabo, Lib. IV. cap. 6, 8.

Der *Ackerbau* wurde in den Alpen mit grosser Sorgfalt betrieben. Der Dreimonat-Waizen, dessen Hülse dem Froste widersteht, gedieh daselbst vortrefflich, [1]) auch wurde Buchwaizen gebaut; [2]) selbst in den höher gelegenen Gebirgen wusste man dem Boden Früchte abzugewinnen und wurde namentlich die *Alpenwirthschaft* fleissig betrieben. Sie brachten Pech, Harz, Kien, Wachs, Honig, Käse, was sie alles in Ueberfluss besassen (*τούτων γὰρ εὐπόρουν*) in die Thäler herab und tauschten hiefür Getreide ein. [3]) An den südlichen Abhängen wurde auch *Wein* gebaut. Der rhätische Wein stand sogar hinter dem gepriesenen italienischen in Nichts zurück. Augustus zog die rhätischen Weine allen anderen vor. [4]) Die rhätische Traube war die beliebteste am römischen Tische und nur der Falerner nachstehend. [5])

Nicht minder war der *Handel* ein ziemlich lebhafter. Einzelne Handelsgegenstände wurden weithin verführt. Der rhätische Lerchbaum ward zum Schiffbrückenbau sogar bis nach Rom gebracht. Tiberius liess einen solchen in Rhätien fällen, dessen Stamm 120 Fuss in der Länge und oben noch 2 Fuss im Durchmesser hatte. [6]) Ueber den Handel in der Richtung nach Aquileja haben wir genaueren Bericht. [7]) Die Waaren gingen auf der Achse an die Flüsse Laibach, Gurk, Kulp, Sau und Drau, von da wurden sie verschifft, vermuthlich auch landeinwärts in das Noricum gebracht. [8]) Aehnlich muss es mit dem Handel im nördlichen Rhätien und in Vindelicien gehalten worden sein; Zeuge dessen

1) Plin. Hist. Nat. XVIII. 12.
2) Plin. l. c. XVIII. 49.
3) Strab. Geogr., Lib. IV. cap. 6, 9.
4) Plin. l. c. XIV. 4.
5) Strab. l. c. VII. cap. 5, 11.
6) Plin. l. c. XVI. 74.
7) Strab. IV. 10. V. 8.
8) Barth, Teutschlands Urgeschichte, II, 295.

die wohlangelegten Verbindungswege, die sich schon vor dem Eintritte der Römer vorfanden. [1])

Ferner wird uns von diesen Völkerstämmen berichtet, dass sie, was in keinem Falle zu der Schilderung von Räubern passt, sogar *viele Städte und Burgen* inne hatten, *„multis urbium et castellorum oppugnationibus functi"* [2]) oder wie Horaz (Carm. IV. 14, 9) sich ausdrückt:

Milite nam tuo
Drusus Genauros, implacitum genus
Breunosque veloces et *arces*
Alpibus impositas tremendis
Dejecit acer plus vice simplici.

Mehrere dieser Burgen und Städte, wie z. B. Brigantium, Campodunum und Damasia in Vindelicien werden namentlich genannt, *καὶ πόλεις αὐτῶν Βριγάντιον καὶ Καμπόδουνον καὶ ἡ τῶν Λικαττίων ὥσπερ ἀκρόπολις Δαμασία.* [3])

Von besonderer Bedeutung endlich für die Beantwortung der vorliegenden Frage ist die Thatsache, dass die genannten Volksstämme eine grosse Rührigkeit und Geschicklichkeit besassen, *Gold* zu gewinnen, so dass sie hiedurch bald die Aufmerksamkeit oder vielmehr den Neid der Römer auf sich zogen. Sie erzielten dasselbe theils in Gruben, theils durch Wäschereien und zwar in ausserordentlicher Menge. Von den Salassern, dem ersten Volksstamme Rhätiens, der von den Römern unterworfen wurde, berichtet Strabo, dass ihr Gebiet, am Abhange der Penninischen Alpen, reich an Gold gewesen sei, *ἔχει δὲ χρύσεια ἡ τῶν Σαλασσῶν.* Am meisten sei ihnen hiezu der Fluss Durias förder-

---

1) Wittmann, die Boiovarier. S. 30.
2) Vellej. Paterc. II. 90.
3) Strabo, IV. 5, 8.

lich gewesen mit seinem Golde, das durch Wäscherei gewonnen wurde, *προσελάμβανε δὲ τὸ πλεῖστον εἰς τὴν μεταλλείαν αὐτοῖς ὁ Δουρίας ποταμὸς εἰς τὰ χρυσοπλύσια.* Sie hätten denselben an vielen Stellen in kleine Kanäle abgeleitet zum nicht geringen Verdrusse derjenigen, welche die tiefer liegenden Aecker benützen wollten, dieselben aber nicht mehr bewässern konnten. Als sie von den Römern in die Berghöhen verdrängt wurden, liessen sie sich von den Pächtern der Goldwäschen wenigstens die Zulassung des Wassers bezahlen, was zu beständigen Streitigkeiten Veranlassung, den Römern aber einen erwünschten Vorwand zum Kriege gab. [1]) Noch reicher war die Ausbeute in den norischen Alpen. Polybius berichtet, dass zu seiner Zeit das Land der Taurisker in Noricum, *ἐν τοῖς Ταυρίσκοις τοῖς Νωρικοῖς,* so reich an Gold gewesen sei, dass man schon zwei Schuh unter der Oberfläche Erzlager von fünfzehn Schuh Tiefe gefunden habe und zwar darunter gediegene Körner in der Grösse von einer Bohne mit nur einem Achtel Zusatz. Als die Taurisker einmal zwei Monate lang sich von Italienern helfen liessen, sei der Preis des Goldes in ganz Italien schnell um den dritten Theil gefallen, wesshalb sie die Arbeiter wieder entliessen. [2]) Aber auch die Flüsse führten in diesen Gegenden, wie in Spanien, Gold mit sich, wenn gleich nicht in so grosser Menge als es gegraben wurde. *Κἀνταῦθα δ' ὥσπερ κατὰ τὴν Ἰβηρίαν φέρουσιν οἱ ποταμοὶ χρυσοῦ ψῆγμα πρὸς τῷ ὀρυκτῷ, οὐ μέν τοι τοσοῦτον.* [3]) Namentlich meldet Strabo, wo er von dem Grenzflusse der Veneter spricht, der, in den Alpen entspringend, 120 Stadien aufwärts bis Noreja schiffbar sei, dass die Umgegend von Noreja ergiebige Goldwäschereien (und Eisenbergwerke) habe, *ἔχει δὲ ὁ τόπος οὗτος χρυσοπλύσια εὐφυῆ καὶ σιδηρουργεῖα.* [4]) Bekanntlich galten auch die Helvetier als sehr reich, *φασὶ*

---

1) Strabo, IV. 6. 7.
2) Strabo, IV. 6. 12.
3) Strabo, loc. cit.
4) Strabo, V. 1. 8.

δὲ καὶ πολυχρύσους τοὺς Ἐλουηττίους εἶναι. [1]) Hier ist zugleich eine Nachricht Diodors von Sicilien der Beachtung werth. Nachdem er nämlich von den zwei grössten Flüssen diesseits der Alpen, von dem Rheine und der Donau, gesprochen, fügt er hinzu, dass daselbst zwar kein Silber, dagegen viel Gold vorkomme, *ἄργυρος μὲν τὸ σύνολον οὐ γίνεται, χρυσὸς δὲ πολύς,* die Natur biete es ohne Mühe dar, indem sich dasselbe durch den krummen Lauf der Flüsse und deren Anprallen an den Ufern der benachbarten Hügel in grosser Menge ansammle. Gereinigt werde es von Männern und Frauen zum Schmucke, namentlich zu Hals- und Finger-Ringen verwendet. [2])

Wenn aber unzweifelhaft feststeht, dass südlich, am Fusse der Penninischen Alpen, von den Salassern, nördlich von den Uferbewohnern des Rheins und der Donau, westlich von den Helvetiern, und östlich in den Norischen Alpen von den Tauriskern theils in Gruben, theils durch Waschen Gold gewonnen wurde; wenn zugleich aufs bestimmteste versichert wird, dass nicht bloss jenseits, sondern auch diesseits der Alpen die Menge des gewonnenen Goldes eine so ausserordentliche gewesen, dass die Römer, wie Strabo bezeugt, die früher mit grossem Fleisse ausgebeuteten Goldbergwerke in Vercelli und bei Piacenza desswegen ganz eingehen liessen, weil nicht nur die spanischen, sondern auch die der transalpinischen Kelten, *τὰ ἐν τοῖς ὑπεραλπείοις Κελτοῖς,* viel ergiebiger waren: Angesichts dieser Thatsachen kann in der Annahme, dass dereinst auch bei den Vindelikern, die rings von den genannten Völkerstämmen umgeben waren, das Gold häufig im Verkehre vorgekommen sei, [3]) durchaus nichts Befremdendes liegen, im Gegentheil müssten wir uns verwundern, wenn diess nicht der Fall gewesen wäre,

1) Strabo, IV. cap. 3. § 3. cf. Lib. VII. cap. 2. § 2.

2) Diod. Sicul., Lib. V. p. 211.

3) Goldwäschereien finden wir diesseits der Alpen auch im Mittelalter. Ott-

zumal wir in Vindelicien schon in der vorrömischen Periode einzelne Städte finden, die überall einen grösseren Verkehr voraussetzen. War aber einmal Gold Handelsartikel, was lag da näher als dasselbe zuerst, wie das allenthalben geschah, nach einem bestimmten Gewichte als Tauschobjekt vorzuwiegen, dann aber, mit bestimmten Zeichen versehen, zu zählen. Dass letzteres in Vindelicien nicht minder, wie in dem benachbarten Gallien, in der That geschehen sei, hiefür liefern unsere Münzen selbst mit ihren einfachen Bildern, in ihrer rohen Prägeweise und dem blassen Metalle, wie solches *jetzt* noch im Rheine, in der Donau, der Isar und dem Inne durch Waschen gewonnen wird, den schlagendsten Beweis.

Wir haben demnach, hieran kann kaum gezweifelt werden, in den vorliegenden Schüsselchen von Electrum, wie solche in beträchtlicher Anzahl südlich der Donau, vom Bodensee bis zum Inn, d. i. in dem ehmaligen Vindelicien, das unter den Römern zur Provinz Rhätia gezogen wurde, gefunden werden, Münzen der alten, vorrömischen Vindeliker vor uns.

Ob alle, ob nur einzelne der im Tropäum und von Ptolemäus genannten Stämme solche Goldstücke geschlagen; ferner welchem von den einzelnen Stämmen diese, welchem jene Gepräge angehören; endlich wo die eine oder die mehreren Münzstätten zu suchen seien: wird sich bei der Dürftigkeit der auf uns gekommenen Nachrichten, bei der geringen Verschiedenheit der vorhandenen Denkmäler, und bei der Uebereinstimmung der hier und dort gemachten Funde mit einiger Sicherheit we-

---

fried von Weissenburg sagt in der Zuschrift seines in deutsche Reime gebrachten Evangeliums an den Kaiser Ludwig den Frommen:

Ouh thara zua fuagi
Silabar zi nuagi:
Joh lesent thar in Lante
Gold in iro Sante.

nigstens zur Zeit noch nicht ermitteln lassen. Wir dürfen jedoch ohne Bedenken annehmen, dass, wenn nicht die Hochländer oder die Rhäten im engeren Sinne, da wir hiefür keinen näheren Anhaltspunkt haben, doch wenigstens die Bewohner des nördlich vorliegenden Flachlandes, die eigentlichen Vindeliker, die zunächst der Donau sowohl wie die in den Hochebenen sesshaften, sich unserer Goldmünzen, da sie ja allenthalben in ihren Gauen gefunden werden, ohne Unterschied zur Ausgleichung des Werthes der einzelnen Handelsgegenstände bedient haben. Sollten wir einzelne Niederlassungen speciell als Münzstätten bezeichnen, so dürften solche wohl in den Städten zu suchen sein, deren insbesondere bei Ptolemaeus eine bedeutende Anzahl namhaft gemacht wird, wie beispielweise, wenn wir zunächst nur die Fundorte ins Auge fassen, Brigantium, Campodunum, Augusta Vindelicum, sodann der Donau entlang Phäniana bei Lauingen, Drusomagus bei Donauwörth, Artobriga (bei Neuburg oder Kelheim?), Boiodurum.

2. Die südlich der oberen Donau geschlagenen Regenbogen-Schüsselchen sind keltische Gepräge.

Gegen die bisher über die Heimath unserer Münzen vorgebrachten Bemerkungen könnte vielleicht eingewendet werden, dass die Germanen, wie Tacitus ausdrücklich bezeugt, eine eigene Münze gar nicht hatten; allein dieses an sich höchst beachtenswerthe Zeugniss, auf welches wir später noch einmal eingehender zurückkommen müssen, ist für uns im vorliegenden Falle nicht nur ohne Belang, sondern dient vielmehr der gegebenen Erklärung zur Unterstützung; denn die Vindeliker waren gar keine Germanen, sondern gehörten zu dem weitverbreiteten und vielgegliederten Stamme der Kelten. Diess war die Ansicht der Schriftsteller des Alterthums; dasselbe bestätigen die Forschungen der Neuzeit.

Die Donau wurde von den Alten allenthalben als die südliche Grenze von Germanien betrachtet. *Τὴν μεσημβρινὴν πλευρὰν ὁρίζει*

τοῦ Δανουβίου ποταμοῦ τὸ δυσμικὸν μέρος, schreibt Ptolemaeus [1]), und noch deutlicher Tacitus: *„Germania omnis a Galliis Rhaetiisque et Pannoniis Rheno et Danubio fluminibus, a Sarmatis Dacisque mutuo metu aut montibus separatur.“* [2]) Die Provinz Rhätia war also ebenso durch die Donau von Germanien, wie dieses durch den Rhein von Gallien geschieden, d. h. die Rhäten und Vindeliker waren keine Germanen. Wenn aber nicht Germanen, welchem Stamme haben sie angehört? Eine Antwort hierauf finden wir unter anderem in dem, was uns von dem Präfekten des transalpinischen Galliens Decimus Brutus erzählt wird. Als dieser, wegen Theilnahme an dem Morde Cäsars verfolgt, nach Macedonien flüchten wollte, zog er es vor, statt von Modena aus den nächsten Weg über Ravenna und Aquileja zu nehmen, einen langen Umweg einzuschlagen. Er floh durch Ligurien und das Land der Salasser und beabsichtigte von Gallien aus den Rhein zu überschreiten und durch die wilden Landstriche der Barbaren nach Macedonien zu kommen. Als er den *Rhein* übersetzen wollte, verliessen ihn alle bis auf zehn Mann. Da verschaffte er sich — berichtet Appian — *keltische Kleidung* und floh mit den wenigen Getreuen, da er auch die *keltische Sprache* verstand, ἐξεπιστάμενος ἅμα καὶ τὴν φωνήν, wie wenn er selbst ein Kelte wäre, auf dem kürzeren Wege nach Aquileja. Von Wegelagerern sodann angegriffen und gefangen genommen, erkundigte er sich, unter was für einem *keltischen Dynasten* diese Völkerschaft stehe, ἤρετο μὲν ὅτου Κελτῶν δυνάστου τὸ ἔθνος εἴη. [3]) Brutus half sich also mit keltischer Kleidung und keltischer Sprache vom Rheine bis in die Gegend von Aquileja durch; es sind keltische Fürsten, die daselbst herrschen; wie denn auch in Aquileja der keltische Belen als Nationalgott verehrt wurde. Ja noch im fünften Jahrhundert wurde Carnuntum nach seiner

1) Ptolem., Lib. II. cap. 11.
2) Tacit. German. cap. I.
3) Appian de bell. civil., Lib. III. cap. 97.

Bevölkerung eine keltische Stadt (ἐν Καρνούντῳ πόλει Κελτικῇ) und werden die norischen und rhätischen, also auch die vindelicischen Legionen keltische genannt (ἔτι γε Νωρικοῖς καὶ Ῥαίτοις, ἅπερ ἐστὶ Κελτικὰ τάγματα). [1]) Es stehen diese Nachrichten in vollem Einklange mit dem, was bereits gelegentlich der Frage nach dem Bildungsgrade der erwähnten Völker berührt worden ist. Wenn wir nämlich von den Rhäten und Vindelikern wissen, dass sie, in zwölf Stämme gegliedert, [2]) längst bevor sie mit den Römern in Berührung kamen, sorgfältig Ackerbau trieben, Burgen und Städte bauten und sich viel mit Graben und Waschen von Gold beschäftigten: so sind hiemit nicht bloss diejenigen Eigenthümlichkeiten bezeichnet, worin sie mit anderen *keltischen* Volksstämmen, namentlich ihren Nachbarn, den goldreichen Helvetiern, die gleichfalls zwölffach gegliedert in zwölf [3]) Städten [4]) wohnten, *übereinstimmen*, sondern es sind hiemit zugleich gerade diejenigen Merkmale hervorgehoben, wodurch sich die Kelten überhaupt von den *Germanen unterscheiden*, welch letztere nach dem Zeugnisse Cäsars [5]) grundsätz-

1) Zosimus II, 10. I. 52 bei Zeuss a. a. O. S. 229.

2) Die Zwölfgliederung findet sich auch anderwärts; ich hebe sie aber hier hervor in Verbindung mit Ackerbau, Metallarbeiten und Städtebau im Gegensatze gegen die Germanen.

3) *Oppida sua omnia, numero ad duodecim ... incendunt.* Caes. de Bell. Gall. Lib. I. cap. 5.

4) Es ist auf den Ausdruck *oppida* hingewiesen und behauptet worden, dass die Kelten keine Städte hatten wie solche die Römer besassen, sondern nur verschanzte Lager; allein das ändert nichts bezüglich der Verwandtschaft der Vindeliker mit den keltischen Helvetiern im Gegensatze von den Germanen, von denen Tacitus (Germ. cap. 16) ausdrücklich meldet: „*Nullas Germanorum populis urbes habitari, satis notum est: ne pati quidem inter se junctas sedes. Colunt discreti ac diversi, ut fons, ut campus, ut nemus placuit.*“

5) *Agriculturae non student, majorque pars victus eorum in lacte, caseo,*

lich sich mit dem Ackerbau nicht abgaben und selbst noch zur Zeit Tacitus' das Gold für nichts achteten und in einzelnen Höfen wohnten. Was insbesondere die Vindeliker anbelangt, so dürfen wir namentlich nicht übersehen, dass die Römer, als sie zum erstenmal in ihr Land kamen, daselbst eine beträchtliche Zahl von Städten vorfanden. Erst als es ihnen nicht ohne vorausgegangene schwere Verluste gelang, die Acropolis der Licatier zu erstürmen, wo sich die Reste der von Drusus zurückgedrängten rhätischen Stämme gesammelt hatten, um mit den Vindelikern vereint den letzten Verzweiflungskampf zu schlagen, [1]) erst von da an war die Macht der Vindeliker völlig gebrochen. Den Siegern aber schien die vindelicische Damasia bedeutsam genug, um auf ihren Ruinen die Augusta Vindelicorum zu gründen.

Hiemit stimmen auch die Ergebnisse der neueren Forschungen, namentlich auf dem Gebiete der Sprachwissenschaft überein. Es ist mir zwar nicht unbekannt, dass es auch bei dem dermáligen Stande der keltischen Philologie schwer hält, *alle* keltischen Namen mit Sicherheit zu deuten. Wenn aber von Männern, welche hierin gründliche Studien gemacht haben, einstimmig angenommen wird, dass Danubius als der keltische und Ister als der thrakische Name der Donau zu betrachten sei; wenn dieselben Männer behaupten, der Name Rhenus sei keltisch, der Main (Moenis, Moenus) habe seinen Namen von den Kelten; die Peutingerische Tafel enthalte noch den keltischen Namen der Salzach, nämlich Ivarus; aus dem keltischen Virdo sei erst später im Munde der Deutschen Wertaha, Wertach geworden u. s. w.; [2]) wenn nicht minder

---

carne consistit, neque quisquam agri modum certum aut fines habet proprios. Caes. de bell. gall. Lib. VI. cap. 22.

1) Vgl. J. Becker, Drusus und die Vindelicier, in: Schneidewin Philologus. Jahrg. V. 1850. S. 128.

2) Es kann hier nicht die Aufgabe sein, die verschiedenen Resultate der Sprachforschung aufzuzählen, noch weniger dieselben zu prüfen, darum

eine ganze Reihe von Ortsnamen wie Brigantia, Campodunum, Artobriga, Abudiacum, Bojodurum, Serviodurum, Bragodurum u. s. w. beinahe einstimmig aus dem Keltischen erklärt wird: sollten alle diese Behauptungen nur auf Täuschung beruhen? Gilt nicht vielmehr auch bei einem grossen Theile dieser vorrömischen Namen von Bergen, Flüssen und Ortschaften, was in einem lateinischen Volksgedichte von einem Zeitgenossen des Attila, dem Aquitanier Waltharius, gesagt wird:

> Celtica *lingua probat* te ex illa gente ventum
> Cui natura dedit reliquas ludendo praeire. [1]

Ich selbst unterordne mich hierin gerne dem Urtheile der Sachverständigen; so sehr aber auch die Meinungen in einzelnen Fragen auseinander gehen, so scheint doch, was die Abstammung der Rhäten und Vindeliker betrifft, das Gesammt-Resultat der bisherigen Forschungen darauf hinauszulaufen, dass, während die Rhäten als ein tuskisch-ligurisch-keltisches Mischvolk erscheinen, die Vindeliker bloss dem keltischen Stamme angehört haben.

---

wird es genügen, beispielweise daran zu erinnern, dass die meisten Namen der bedeutenderen Zuflüsse der Donau im Hochlande von Zeuss (die Deutschen S. 12) für keltisch gehalten werden: der *Inn*, Aenus, *Αἶνος*, *Ἔνος*; der *Lech*, *Λικίας*, *Λυκίας*, Licca; die *Ens*, Anesus, Anisa; die *Traun*, Druna, Truna; die *Iller*, Hilara; die *Altmühl*, Alcmona. Ebenso schreibt derselbe Gelehrte bezüglich der Gebirgsnamen (S. 2): „Alpen nannte der Kelte die am Südrande der europäischen Mittelfeste hoch aufgethürmten Bergmassen: nam *Gallorum lingua* alpes montes alti vocantur. Isidor. Hisp. Origg. 14, 8. *Alba*, *Albainn*, heisst noch den Galen ihr steiles Gebirgsland Arkynien nannte er die den südlichen Gebirgsstock auf seiner Aussenseite umkränzenden Höhen. Das Wort erhielt sich noch im kymr. *erchynn*, erheben, *erchyniad*, Erhöhung“ u. s. w.

1) Eldestaud du Méril, les poésis populaires latines (Revue numism. 1852).

Wir werden demnach durch den Gang unserer Untersuchung beinahe mit Nothwendigkeit zu dem Ergebnisse geführt, dass wir in unseren Gold-Schüsselchen nicht etwa germanische, sondern — wie schon anderwärts, am entschiedensten aber und durch die meisten Gründe unterstützt von Dr. Schreiber [2]) behauptet worden ist — keltische Monumente vor uns haben; so wie hinwieder umgekehrt eben diese Denkmäler, weil von den vorrömischen Vindelikern herrührend, selbst als Beleg dafür dienen, dass die alten Vindeliker nicht Germanen, sondern Kelten gewesen.

Es entsteht nun die weitere Frage: Wie weit mag das Alter dieser von den Kelten in Vindelicien geschlagenen Münzen hinaufreichen?

Um diese Frage mit einigen Gründen der Wahrscheinlichkeit beantworten zu können, müssen wir zuerst untersuchen, ob und wie weit denn das bisher über die in Vindelicien gefundenen Goldstücke Vorgebrachte mit den in Alamannien und Böhmen gemachten Münzfunden in Einklang stehe oder nicht.

II.

Welche Völkerstämme konnten vor den Römern nördlich der oberen Donau münzen?

Unsere Gold-Schüsselchen werden, wie schon oben hervorgehoben wurde, auch ausserhalb Vindelicien und zwar theilweise selbst in beträchtlicher Entfernung davon, theils nördlich, nämlich zu Nischburg, Podmokl und bei Zebrak in Böhmen, theils westlich und nordwestlich

1) Schreiber Heinr., Taschenbuch f. Gesch. u. Alterthum in Süddeutschland. Jahrg. 1839 bis 1841 und 1844. Graf Hundt, Beschreibung der Alterthümer des Glongebietes (Oberbayr. Archiv B. XIV. S, 308).

zwischen der Donau und dem Rheine und in der Nähe des Mains gefunden. Wer konnte in so früher Zeit, als wir nach dem Ergebnisse der bisherigen Untersuchung annehmen müssen, in den oben genannten Landstrichen Münzen prägen?

Vielleicht die Markomannen? denn diese sind wohl zunächst gemeint, wenn behauptet worden ist, unsere Gold-Schüsselchen seien altdeutsche Gepräge; [1]) an die Markomannen als die Mark- oder Grenz-Männer muss wohl zuerst gedacht werden, wenn von Völkerstämmen die Rede ist, welche, gleichviel ob auf längere oder kürzere Zeit, hinter den beiden Hauptströmen, östlich vom Rheine und nördlich von der Donau, ihren Wohnsitz hatten.

Hat vielleicht Marbod, oder hat Ariovist die nördlich der oberen Donau und östlich des oberen Rheins gefundenen Goldstücke geschlagen?

1. Hat vielleicht Marbod unsere Münzen geschlagen?

Marbod, ein Markomanne aus edlem Geschlechte, hatte sich, am Hofe des Augustus erzogen, römische Sitte und Bildung angeeignet. Da die Markomannen durch das Vordringen der Römer bis an die Donau in eine gefährliche Stellung kamen, führte er sie von ihren damaligen Sitzen, die gewöhnlich an den oberen und mittleren Main gesetzt werden, hinweg in das rings vom Gebirge umschlossene Bojohemum und gründete daselbst ein grosses Reich.

Dieses Alles scheint nun in der That sehr gut auf unsere Münzen zu passen. Die Bildung, die Marbod in Rom erhalten hatte, warum sollte sie auf ihn, zumal er gegen den Nimbus eines Autokraten nichts

1) Obermayr, Nachricht über bayr. Münzen, Vorbericht S. XXXI, wo der zu Gagers gefundenen sogenannten Regenbogen-Schüsselchen gedacht wird.

weniger wie gleichgiltig war, im Gegentheil Manches nach römischen Vorbildern einrichtete, nicht auch nach *der* Seite hin einen Einfluss geübt haben, dass er den Entschluss fasste, eine eigene Münze zu schlagen, wie er eine solche in Rom gesehen? Ferner werden unsere Goldstücke nicht nur in Böhmen und zwar, wie behauptet worden ist, [1]) in der Nähe des alten Marobudum, der Residenz des besagten Königs, sondern auch in den Maingegenden gefunden, Marbod aber ist, wenn nicht der einzige Fürst, jedenfalls einer der wenigen, die in Böhmen und am Main zugleich zu gebieten hatten. Endlich dürften selbst die Zeichen, die sich auf den Münzen N. 44 und 45 finden und welche einer Schrift nicht unähnlich sehen, kaum einfacher als durch die Buchstaben M oder MA d. i. Marbod oder Marobudum oder Markomannen erklärt werden. Allein alle diese Gründe sind zu schwach, um den Gegengründen das Gleichgewicht zu halten.

Was erstens die Linien anbelangt, wodurch auf den Exemplaren N. 44 und 45 zwei Kugeln mit dem sie umschliessenden Halbkreise verbunden sind, so hält es um so schwerer in denselben Schriftzeichen [2]) zu erkennen, als auf allen übrigen, doch sehr zahlreichen Regenbogen-Schüsselchen Buchstaben gar nicht vorkommen. Setzen wir aber auch den Fall, der Stempelschneider habe auf den besagten Exemplaren wirklich Buchstaben angebracht, so bliebe doch noch zweifelhaft, wie dieselben zu lesen sind. Jedenfalls müssten diese Zeichen, wenn sie als Beweis dafür dienen sollten, dass Marbod Münzen geschlagen habe, viel unzweideutiger sein als sie wirklich sind. [3])

---

1) Voigt, Beschreib. der böhm. Münzen, B. I. S. 76. Schreiben von den bei Podmokl gefundenen Goldmünzen. S. 18.

2) Es ist auch an Runen gedacht worden. S. Oberbayr. Archiv, B. XIV. S. 303.

3) Schon Voigt (Böhm. Münzen B. I. S. 79) stellt der Nachricht des Geschichtschreibers Strzedowsky, dass man in der Gegend um Welehrad,

Was sodann die römische Bildung Marbods betrifft und sein Streben Vieles nach römischen Mustern einzurichten, so wäre es allerdings nicht befremdend, wenn sich der neue König auch die römische Münze zum Vorbilde genommen hätte; dass er es aber wirklich gethan habe, kann wenigstens nicht aus den sogenannten Regenbogen-Schüsselchen bewiesen werden, da diese mit römischen Geprägen, die hier als Vorbilder hätten dienen müssen, nicht die allermindeste Aehnlichkeit haben.

Wichtig ist allerdings die Thatsache, dass unsere Gold-Schüsselchen sowohl in Böhmen als in den Maingegenden vorkommen; allein wenn wir auch annehmen, die Markomannen hätten wirklich am oberen und mittleren Main gewohnt [1]) und seien von da aus unter der Führung Marbods nach Böhmen gezogen, so erscheint doch der von den Fundorten entnommene Beweis sogleich als unzureichend, wenn wir einen prüfenden Blick auf die Geschichte werfen. Nicht so fast von Gesinnung — schreibt Vellejus Paterculus — als nur der Geburt nach ein Deutscher verschmähte Marbod zeitgemässe, auf Volkswillen gegründete Fürstenrechte, sann vielmehr auf unantastbare Herrschaft und Despotengewalt, und beschloss darum sein Volk von der Nähe der Römer hinweg dahin zu führen, wo, mächtigeren entwichen, seine Waffen die

---

wo vor Zeiten die Residenz der markomannischen Könige gewesen sein soll, Münzen mit markomannischer Aufschrift gefunden habe, die Bemerkung entgegen: mit was für Buchstaben war die markomannische Aufschrift verfasst? Es mögen, wenn doch das Vorgeben gegründet ist, dass man einige mit Buchstaben bezeichnete Münzen allda gefunden habe, wohl ganz andere als markomannische Münzen gewesen sein.

1) *Zeuss* (die Deutschen und die Nachbarstämme 1837. S. 115) setzt die Sitze der Markomannen, bevor sie nach Böhmen geführt wurden, an den mittleren und oberen Main; *Wittmann* (die Boiovarier 1837. S. 35) an das rechte Ufer der mittleren Donau; in einer jüngeren Abhandlung aber (die älteste Geschichte der Markomannen, in den Abhdlg. d. hist. Classe d. k. Ak. d. W. B. VII. 1855) gleichfalls an den Main.

mächtigsten wären.[1] Er führte die Markomannen tiefer ins Innere von Deutschland, in die vom Hercynischen Walde umgürteten Gefilde. Βουΐαιμον hiess seine Residenz daselbst.[2] Neben derselben lag ein Castell.[3] Dort umgab er sich mit einer Leibwache, und nachdem er seine Leute in römischer Kriegskunst geübt, unterwarf er sich die Nachbarvölker, namentlich die Lugier, Zumer, Butonen, Mugilonen, Sibinen und die mächtigen Semnonen vom Suevenstamme. Alle Nachbarvölker, schreibt Vellejus, sind ihm theils durch Gewalt, theils durch Verträge unterwürfig geworden. Auch viele Römer kamen in sein Reich, zuerst in Handelsgeschäften, dann hielt sie der Gewinn, endlich ward das Vaterland vergessen.[4] So wuchs seine Macht zu einer furchtbaren Grösse heran. Er unterhielt ein stehendes Heer von 70,000 Fussgängern und 4000 Reitern. Den Römern selbst wurde er gefährlich, mehr noch wie dereinst Pyrrhus und Antiochus. Nicht weniger wie zwölf Legionen wurden desshalb bestimmt, ihn anzugreifen und nur der Aufstand in Pannonien veranlasste, dass die Ausführung dieses Vorhabens unterblieb. Marbods Macht wurde erst durch die Eifersucht seiner eigenen Landsleute, zunächst durch den Cherusker Fürsten Arminius gebrochen. — Fassen wir das Alles zusammen, so ist hier nicht wie bei den später auftretenden Alamannen und Markomannen u. s. w. von Völkerbündnissen, sondern von einem Selbstherrscher die Rede; die Markomannen treten als Volk in den Hintergrund; ihr Name knüpft sich an die Eine Persönlichkeit, an Marbod, und was dieser beginnt und vollbringt, thut er als Autokrat und vermöge königlicher Gewalt *„certum imperium vimque regiam complexus.“* Sollten nun aus der Zeit Marbod's

---

1) Vellej. Paterc. Hist. Rom. Lib. II. cap. 108.

2) Βουΐαιμον τὸ τοῦ Μαροβούδου βασίλειον. Strabo, Lib. VII. p. 290.

3) *Catualda irrumpit regiam castellumque juxta situm.* Tacit Annal. Lib. II. cap. 62.

4) Tacit. Annal. loc. cit.

Münzen der Markomannen existiren, so müssten dieselben — hierüber kann kaum ein Zweifel auftauchen — unter der Autorität dieses Königs zunächst zu der Zeit geschlagen sein, seit welcher, und an dem Orte, wo er seine königliche Macht ausübte, d. h. nicht damals, als er für nöthig hielt, sich vor der Nachbarschaft der Römer zurückzuziehen, sondern seitdem er, innerhalb der Grenzen des hercynischen Waldes wohnend, seine Macht zu einer furchtbaren Grösse ausdehnte. Die Münzstätte selbst müsste in Bouïämon, seiner Residenz, oder in dem daneben liegenden Castelle gesucht werden, woselbst auch späterhin Catualda all die Beute aufbewahrt fand, die Marbod den Sueven weggenommen hatte, und wo sich die Kaufleute und Marketender einfanden, die mit dem Markomannenkönige in nähere Verbindung getreten waren. [1]) Diess nun auf unsere Goldmünzen angewendet, läge es allerdings nahe, dieselben dem Könige Marbod zuzuschreiben, wenn sie — wie diejenigen, die in ihnen markomannische Gepräge erkannten, angenommen zu haben scheinen — einzig nur in Böhmen gefunden würden; auch wäre mit einer solchen Deutung das Vorkommen der nämlichen Münzen in den Maingegenden nicht völlig [2]) unvereinbar; aber die bei weitem grössere

---

1) *Veteres illic Suevorum praedae et nostris e provinciis lixae ac negotiatores reperti.* Tac. Annal. Lib. II. cap. 62.

2) Vellejus Paterculus schreibt: „(*Gens Marcomannorum*) *Maroboduo duce excita sedibus suis atque in interiora refugiens incinctos Hercyniae silvae campos incolebat*" und abermal: „*occupatis igitur, quos praediximus, locis, imperium brevi in eminens ... perduxit fastigium.*" Der Ausdruck „*refugiens*" im Zusammenhange mit der nächstfolgenden Stelle, welche für eine rasche Entwicklung der Macht des Markomannenkönigs Zeugniss gibt, lässt uns mit Grund annehmen, dass Böhmen nicht erst unter Marbod erobert wurde, sondern schon vorher im Besitze der Markomannen war. Marbod hat sich nur wieder in das Innere des Reiches, dessen Grenzen, sei es gegen Westen, sei es gegen Süden, vorgeschoben worden waren, *zurückgezogen*, einmal um sich dadurch gegen einen

Anzahl wird, wie oben bemerkt worden, in Vindelicien gefunden. Wie sollte Marbod dazu gekommen sein, in Vindelicien Münzen zu schlagen, wo er selbst niemals gebietender Herr war, wohin er auch zu keiner Zeit erobernd oder plündernd vorgedrungen ist, ja wo die Römer bereits festen Fuss gefasst hatten, während Marbod noch am Hofe des Kaisers Augustus verweilte?

Wir müssen daher die sogenannten Regenbogen-Schüsselchen, in so weit zunächst die nördlich und westlich der oberen Donau gemachten Funde ins Auge zu fassen sind, in eine frühere Zeit hinaufsetzen.

2. Hat vielleicht Ariovist unsere Münzen geschlagen?

In jüngster Zeit ist behauptet worden, dass die Markomannen unter Ariovist, bevor sie den Rhein überschritten und sich in Gallien festsetzten, einerseits die Bojen aus Böhmen vertrieben, andererseits aber von ihren alten Sitzen, nämlich vom Maine aus, einen mehrjährigen Krieg mit den Westdeutschen am Rheine und mit den Helvetiern geführt

---

Angriff der Römer zu sichern und die Unabhängigkeit seines Volkes zu bewahren, dann aber auch sich hier ein mächtigeres Reich zu gründen (vgl. Wittmann, die Markomannen, S. 683). Jenen Rückzug hat er sicherlich gleich am Anfange seiner Regierung bewerkstelliget; dass er aber die Niederlassungen, die er um der Römer willen verlassen, jemals wieder gewonnen habe, widerspricht jeder Wahrscheinlichkeit. Wir wissen nur, dass er von Böhmen aus die suevischen Völker, namentlich die Semnonen u. s. w. unter sein Scepter brachte. Wollten wir daher annehmen, dass Marbod überhaupt Münzen geschlagen habe, so wäre deren Heimath von Anfang an zunächst in Böhmen zu suchen; sollten aber solche auch anderwärts circulirt haben, so dürften sie doch eher im Gebiete der ihm unterwürfigen Semnonen, Longobarden u. s. w., als im Westen oder Süden seines Reiches erwartet werden; jedenfalls wäre der Zeitraum, innerhalb dessen sie am Maine in Umlauf treten konnten, ein äusserst kurzer.

haben.[1]) Liegt vielleicht hierin der Schlüssel zur Lösung unserer Zweifel? Wenn die Regenbogen-Schüsselchen in Böhmen, am Main und zwischen dem Main, der Donau und dem Rheine gefunden werden und, wie die bisherige Untersuchung herausgestellt hat, über die Zeiten Marbods hinaufreichen, sollten sie nicht unter Ariovist geschlagen sein, dessen Münzen obiger Behauptung zufolge, wenn er überhaupt deren geprägt hat, doch sicherlich gerade in diesen Gegenden circuliren mussten?

Die Bedenken gegen diese Annahme sind fast dieselben wie diejenigen, welche bezüglich der angeblichen Münzen Marbods erhoben werden mussten. Bekanntlich wurde Ariovist von den Sequanern gegen die Aeduer zu Hilfe gerufen. Er überschritt den Rhein mit 15,000 Mann, überwältigte die Aeduer und zwang sie, die Oberherrschaft der Sequaner anzuerkennen, nahm aber für sich selbst den dritten Theil der sequanischen Fluren, den besten ganz Galliens, in Besitz. Vergebens forderten die Sequaner, dass er, da der Zweck, um dessen willen er gerufen worden, erreicht wäre, über den Rhein zurückkehren sollte; vergebens traten sämmtliche Gallier gegen ihn unter die Waffen. Bei Magetobriga unterlagen sie in entscheidender Schlacht. Von nun an war er ein strenger Gebieter. Er herrschte grausam und stolz (superbe et crudeliter imperare). Um seine Herrschaft sicher zu stellen, liess er zahlreiche befreundete Schaaren nachkommen. Cäsar nennt die Haruden, Markomannen, Tribokken, Vangionen, Nemeten, Sedusier, Sueven. Die Zahl wuchs auf 120,000. Da baten die Gallier die Römer um Hilfe. Die Unterhandlungen zwischen Cäsar und Ariovist und der Kampf zwischen beiden sind bekannt. Ariovist musste unterliegen. Bis an den Rhein ging die Flucht, auf einem Kahn schwamm er hinüber. Es geschah diess im Jahre 58 v. Chr. — Das sind in Kürze die Haupt-

1) Wittmann, die älteste Geschichte der Markomannen. (Abhandl. d. histor. Classe d. k. b. Akad. d. Wiss. B. VII. S. 662.)

momente aus der Geschichte Ariovist's, die bei der vorliegenden Frage nicht ausser Acht gelassen werden dürfen. Sind sie wohl geeignet, einen genügenden Commentar zu unseren Münzen zu liefern? Mir scheint das nicht der Fall zu sein, im Gegentheil, wenn Ariovist wirklich Münzen sollte geschlagen haben, wann und wo mochte das geschehen? Während seiner Streifzüge gegen die Westdeutschen am Rhein, bevor ihn die Sequaner zu Hilfe riefen, oder während des Zeitraums, wo er, umgeben von 120,000 streitbaren Männern als starker und stolzer Fürst in einem reichen Lande herrschte? Die Beantwortung dieser Frage kann doch wohl nicht zweifelhaft sein. Bisher aber sind, wenigstens meines Wissens, [1]) derartige Goldmünzen jenseits des Rheins nicht gefunden

---

1) Soeben finde ich im „21. Jahresbericht des historischen Vereins von und für Oberbayern für das Jahr 1858" S. 3 die Nachricht: „Noch jüngst war in Heidolsheim im Elsass eine Goldmünze mit Kugeln in der Hohlseite gefunden, während die erhabene Seite einen Knaben mit Pfeil und Hufeisen darstellte." Hiebei wird hingewiesen auf: „Rapport au comité de la Societé pour la conservation des monuments historiques de l'Alsace par M. Max de Ring. Bulletin 1857. I. p. 28. ‚Ein solcher Fund wäre von grosser Wichtigkeit. Ich war daher nicht wenig begierig, in dem genannten „Rapport" näheren Aufschluss hierüber zu finden, fand mich jedoch sehr getäuscht. Daselbst sind nämlich allerdings zwei Typen keltischer Münzen in Abbildung mitgetheilt und zwar 1) das Bild eines Knaben (?) mit Pfeil und Hufeisen (?) und 2) drei Kugeln, welche von einem Halbkreise umschlossen sind; auch ist in der That das eine dieser Bilder die Vorder-, das andere die Rückseite: allein es wird nicht gesagt, weder dass diese beiden Typen der einen und derselben Münze angehören, noch dass sie beide in Gold ausgeprägt seien, noch endlich dass man eine solche Goldmünze in Heidolsheim gefunden habe. Das konnte auch nicht gesagt werden, denn das erstere Bild ist die Vorderseite einer Münze aus Potin, die wir unter anderen bei Lelewel Pl. IV. 34 abgebildet und bei Duchalais N. 689 beschrieben finden; das zweite ist die Rückseite einer viel kleineren Münze aus Gold, dergleichen wir

worden. Aber auch zugegeben, dass ich über die Funde daselbst nicht genug unterrichtet bin, ja selbst angenommen, dass seiner Zeit mehrere Regenbogen-Schüsselchen auch in Ober-Elsass und im Suntgau zum Vorschein kommen können: so würde ich hierin doch noch keinen Grund finden, dieselben dem Könige Ariovist zuzuschreiben; denn, abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit, dass innerhalb der Regierungszeit eines einzelnen Fürsten, auch wenn sie von verhältnissmässig langer Dauer war, [1]) eine so grosse Manigfaltigkeit von Typen ausgeprägt worden sei, wie uns hier vorliegt, dürfen wir nicht übersehen, dass die Münzen Ariovist's, wenn er solche in Gallien wirklich geschlagen hätte, mit den übrigen daselbst gleichzeitig ausgegebenen Geprägen zum mindesten einige Aehnlichkeit haben müssten, während unsere Gold-Schüsselchen von den zur Zeit Cäsars in Gallien geprägten Münzen in Schrift und Bild, in Stempel und Ausprägung, im Ganzen wie im Einzelnen so sehr abweichen, dass beiden als gemeinsames Merkmal kaum etwas anderes als der blosse Begriff „Münze" übrig bleibt.

N. 52—55, dann 79 und 80 zur Vorlage bringen. Auch ist überhaupt nicht von dem Fundorte dieser zwei Münzen, sondern nur davon die Rede, dass die bei Heidolsheim gefundenen Ringe in ihrer Gestalt mit dem Bilde übereinstimmen, welches sich öfter auf keltischen Münzen findet.

1) Die Aeusserung Ariovist's gegen Cäsar, dass seine Krieger 14 Jahre hindurch nicht mehr unter ein Dach gekommen seien (Caes. de bello Gall. Lib. I. cap. 36), wird gewöhnlich auf die Dauer seines Aufenthalts in Gallien bezogen, und hieraus geschlossen, dass Ariovist im Jahre 72 v. Chr. über den Rhein gegangen sei. Wittmann (die älteste Geschichte der Markomannen, S. 666) glaubt, dass Ariovist überhaupt von seinen 14 Jahre hindurch andauernden Kämpfen spreche und von der Eroberung Böhmens zu rechnen anfange. Nach seiner Ansicht fällt dessen Uebergang nach Gallien erst in die Jahre 64—62 v. Chr., und hätte sonach Ariovist's Herrschaft daselbst nur 4—6 Jahre lang gedauert.

Dazu kömmt endlich — und das gilt nicht bloss von den Markomannen, oder Grenzmännern Deutschlands und von ihren Fürsten, sondern überhaupt von allen germanischen Fürsten und Völkerschaften,

3. Die Deutschen hatten überhaupt keine eigene Münze.

Wenn sie im Verkehre Geld annahmen oder ausgaben, so gebrauchten sie römisches, und selbst in diesem Falle zogen sie Silber dem Golde vor. „Silber und Gold, schreibt Tacitus, [1]) haben die Götter, soll ich sagen in Huld oder in Zorn, ihnen versagt. Besitz und Gebrauch kümmert sie wenig. Man findet bei ihnen silberne Gefässe, womit ihren Gesandten oder Edlingen Geschenke gemacht werden, in nicht viel höherem Werthe als irdene. Die Nächstgrenzenden zwar wissen Gold und Silber wegen Handel und Wandel zu schätzen (*proximi ob usum commerciorum aurum et argentum in pretio habent*), sie kennen auch einige unserer Münzen (*formas quasdam nostrae pecuniae*) und verstehen sich auf Wahl; die tiefer im Lande Wohnenden aber behelfen sich mit der natürlicheren und älteren Art des Waaren-Umtausches. Die liebsten Münzen sind ihnen die alten und seit langem gangbaren, die serrati und bigati. Auch greifen sie lieber nach Silber als nach Gold, nicht aus Neigung, sondern weil die Silbermünze mehr Menge hat und also bequemer ist, vielerlei und Kleinigkeiten einzukaufen." Hatten aber die Deutschen selbst zur Zeit des Tacitus noch keine eigene Münze, [2]) um wie viel weniger in einer früheren Periode; wie denn auch in Zusammenhang hiemit Cäsar berichtet: [3]) „*Mercatoribus est ad eos aditus ma-*

---

1) Tacit. Germ., cap. 5.

2) Unsere Goldstücke können also auch nicht den *Hermunduren*, an welche gleichfalls gedacht worden ist, zugeschrieben werden. Hätten diese eine eigene Münze gehabt, so würde Tacitus nicht mit solcher Bestimmtheit behauptet haben, die Germanen hatten überhaupt keine eigene Münze.

3) Caesar de bello Gall., Lib. IV. cap. 2.

gis eo, ut, quae bello ceperint, quibus vendant, habeant quam quo ullam rem ad se importari desiderent", und an einer andern Stelle [3]) unter den Gründen, warum sie sich wenig mit Ackerbau befassen, hervorhebt: „*ne qua oriatur pecuniae cupiditas, qua ex re factiones dissensionesque nascuntur.*"

Unsere Regenbogen-Schüsselchen *müssen* daher, insoweit ihre Heimath nördlich der Donau zu suchen ist, einer Periode angehören, welche über die Niederlassung der Germanen in den genannten Gegenden hinaufreicht; und es wird sich nunmehr um die weitere Frage handeln: Haben in den bezeichneten Gegenden, und zwar in Böhmen sowohl wie in dem Landstriche zwischen dem Rheine, dem Maine und der Donau dereinst wirklich andere Völkerstämme gewohnt als germanische? und welche?

4. Die nördlich der Donau geschlagenen Regenbogen-Schüsselchen sind keltische Münzen.

Die Nachrichten über den früheren Zustand Deutschlands und dessen ältere Bewohner sind allerdings, weil einer relativ jüngeren Zeit angehörig, mangelhaft, ja grossentheils selbst unsicher. Nichts desto weniger steht als unzweifelhaft fest, dass, weit entfernt, als ob zu allen Zeiten dieselben Völkerstämme in denselben Gegenden gewohnt hätten, einzelne Stämme von Norden her immer weiter gegen Süden und Westen vorgedrungen sind und die früheren Bewohner aus ihren Sitzen hinausgedrängt haben. Diess war namentlich der Fall in den Gegenden zunächst der beiden Hauptströme, des Rheins und der Donau, die fortwährend Zeugen der Wanderungen und Kämpfe, insbesondere der Kelten und Germanen gewesen.

---

3) Caesar loc. cit. Lib. VI. cap. 22.

a) *Vor den Markomannen wohnten nördlich der Donau die Bojen, Helvetier und Tektosagen.*

Was nun zuerst Böhmen anbelangt, so wohnten daselbst zur Zeit des Kaisers Augustus, ohne Zweifel schon zur Zeit Cäsars, ja wahrscheinlich schon viel früher [1]) die *Markomannen*. Diese hatten aber nicht immer da gewohnt. *Μαρόβουδον*, wie sie Ptolemäus nennt, war nicht von jeher die Hauptstadt des Landes. So wurde erst die Residenz des marbodischen Königshauses genannt, von dem sie selbst den Namen trug. Noch Strabo nennt sie *Βουΐαιμον*. Dieser Name stammte, wie der des Landes Bojohoemum oder Bojohaemum, von einem ganz anderen Volksstamme, und zwar von den *früheren* Einwohnern her, nämlich den *Bojen*. „*Manet adhuc Boihemi* (*al. Bojemi*) *nomen signatque loci veterem memoriam, quamvis mutatis cultoribus*“ schreibt Tacitus. [2]) Es waren aber diese wechselnden Bewohner (*mutati cultores*) nicht etwa friedlich aufeinander gefolgt, sondern die älteren Bojen sind von den jüngeren Markomannen mit Gewalt aus dem Lande vertrieben worden. *Praecipua Marcomannorum gloria viresque, atque ipsa sedes pulsis olim Bojis virtute parta.* [3])

Noch öfter wechselten die Bewohner des westlich von Böhmen, zwischen dem Maine, dem Rheine und der Donau gelegenen Landstriches. Zur Zeit des Tacitus war das Decumatenland, obgleich damals der Rhein als Grenze zwischen den Galliern und Germanen betrachtet

---

1) Wenn Tacitus (Germ. cap. 42) schreibt: „*Marcomannis Quadisque usque ad nostram memoriam reges manserunt ex gente ipsorum, nobile Marobodui et Tudri genus,*“ so deutet er hiemit offenbar an, dass die Herrschaft des Marbodischen Königshauses in eine ziemlich frühe Zeit hinaufreiche. Vgl. Wittmann, die älteste Geschichte der Markomannen. S. 678.

2) Tacit. Germ., cap. 28.

3) Tacit. Germ., cap. 42.

wurde, nicht von Deutschen, sondern von *Galliern* bewohnt. „*Non numeraverim*, schreibt er,[1]) *inter Germaniae populos, quamquam trans Rhenum Danubiumque consederint, eos qui Decumates agros exercent. Levissimus quisque Gallorum et inopia audax dubiae possessionis solum occupavere. Mox limite acto promotisque praesidiis sinus Imperii et pars Provinciae habentur.*" Zur Zeit Cäsars finden wir in demselben Landstriche statt der Gallier *Germanen*. Sie waren damals in fortwährendem Kampfe mit den Helvetiern. Die Kämpfe wurden namentlich an den Ufern des Rheines geführt. „*Helvetii fere quotidianis proeliis cum Germanis contendunt, quum aut suis finibus eos prohibent aut ipsi in eorum finibus bellum gerunt*,[2]) womit die Stelle zu vergleichen: „*Helvetii continentur una ex parte flumine Rheno . . . qui agrum Helvetium a Germanis dividit.*"[3]) Aber auch diese Germanen — es sind darunter die Markomannen zu verstehen — waren nicht von jeher daselbst sesshaft, sie hatten nur andere, abermal ältere Bewohner entweder sich unterwürfig gemacht oder aus dem Lande verdrängt, d. h. die Grenzmarken Deutschlands weiter gegen Westen und Süden vorgerückt. Von diesen älteren Bewohnern haben wir keine näheren Nachrichten, aber zwei derselben werden namentlich aufgeführt. Diese sind die *Tektosagen* und die nämlichen *Helvetier*, mit denen die Markomannen nach dem Zeugnisse Cäsars noch lange Zeit nachher um den Besitz stritten. Der Tektosagen gedenkt Cäsar;[4]) dass aber dereinst auch die Helvetier daselbst gewohnt, bezeugt ausdrücklich Tacitus, wenn er von einer früheren Zeit sprechend, berichtet: „*inter Hercyniam silvam, Rhenum et Moenum amnes Helvetii tenuere*;"[5]) und wie Böhmen zum An-

1) Tacit. loc. cit. cap. 29.
2) Caesar de bell. Gall., Lib. I. cap. 1.
3) Caesar loc. cit. Lib. I. cap. 2.
4) Caesar de bell. Gall., Lib. VI. cap. 24.
5) Tacit. Germ., cap. 28.

denken an die früheren Bewohner „*quamvis mutatis cultoribus*“ den alten Namen Bojohaemum beibehalten hat, so kennt auch noch Ptolemäus den Namen *ἡ τῶν Ἐλουητίων ἔρημος* als Zeugniss, dass der Landstrich zwischen dem Rhein und der Donau bis an den Main dereinst von den Helvetiern bewohnt gewesen, später aber von denselben verlassen worden sei. *Τὰ μὲν παρὰ τὸν Ῥῆνον ποταμὸν . . Οὐΐσποι, καὶ ἡ τῶν Ἐλουητίων ἔρημος, μεχρὶ τῶν εἰρημένων Ἀλπίων ὀρέων.*

Wer waren aber diese *früheren* Bewohner dort in Böhmen und hier zwischen dem Rhein und der Donau und in den Maingegenden? Welcher Völkerfamilie gehörten dort die *Bojen*, hier die *Tektosagen* und *Helvetier* an? Die Antwort hierauf kann nicht zweifelhaft sein.

b) Die Tektosagen, Helvetier und Bojen waren Kelten.

Schon Caesar deutet darauf hin, wenn er — ohne Zweifel auf den Grund eingeholter Erkundigungen — berichtet, dass *vor Zeiten diesseits des Rheins Kelten* gewohnt. Nach seiner Ansicht waren sie im Gefühle kriegerischer Ueberlegenheit und wegen Uebervölkerung aus Gallien herüber gewandert. Noch jetzt, fügt er hinzu, bewohnen die Volcae Tectosages den fruchtbarsten Landstrich Deutschlands um den Hercynischen Wald, der an den Grenzen der Helvetier, Nemeter und Rauraker seinen Anfang nimmt. Die Stelle lautet vollständig: *Ac fuit antea tempus cum Germanos Galli virtute superarent, ultro bella inferrent, propter hominum multitudinem agrique inopiam trans Rhenum colonias mitterent. Itaque ea, quae fertilissima sunt, Germaniae loca circum Hercyniam sylvam Volcae Tectosages occupaverunt atque ibi consederunt. Quae gens ad hoc tempus iis sedibus sese continet summamque habet justitiae et bellicae laudis opinionem: nunc quoque in eadem inopia, egestate, patientia, qua Germani, permanent, eodem victu et cultu corporis utuntur.*“ [1]) Diese Gallier nun, die „vor Zeiten“ sich

1) Caes. de bello Gall., Lib. VI. cap. 24.

diesseits des Rheins und um den hercynischen Wald angesiedelt hatten, zur Zeit Cäsars aber, mit Ausnahme der Volcae Tectosages, nicht mehr da wohnten, wer sollten sie sein, wenn nicht gerade diejenigen Völkerschaften, welche, als Cäsar seine Erkundigungen einzog, bereits, von den Markomannen gedrängt, aus eben diesen Gegenden weiter südlich gezogen waren; darunter namentlich die Helvetier und die Bojen. Cäsar zählt zwar die einzelnen Stämme nicht auf, aber er spricht von keltischen Ansiedelungen überhaupt, und da es ihm, wie er ausdrücklich hervorhebt, nur um einen Vergleich der Kelten und Germanen zu thun war, [1]) so genügte es ihm, die Thatsache, dass dereinst Kelten auch diesseits des Rheins sich angesiedelt, im Allgemeinen zu berühren und an einem einzelnen Beispiele den Einfluss nachzuweisen, den der längere Aufenthalt in Deutschland auf sie ausgeübt, indem sie in Lebensweise allmählig selbst Germanen geworden; er nennt die *Volcae Tectosages,* weil diese noch zu seiner Zeit daselbst wohnten. Was die *Helvetier* insbesondere anbelangt, so unterscheidet er sie an einer anderen Stelle selbst von den Germanen und nennt sie ausdrücklich Kelten. *Qua de causa,* schreibt er, [2]) *Helvetii quoque reliquos Gallos virtute praecedunt, quod fere quotidianis praeliis cum Germanis contendunt.* Dass endlich auch die *Bojen* zum keltischen Stamme gehörten, erfahren wir durch Tacitus, wenn er schreibt: *igitur inter Hercyniam silvam Rhenumque et Moenum amnes Helvetii, ulteriora Boii, gallica utraque gens, tenuere. Manet adhuc Boihemi nomen signatque loci veterem memoriam quamvis mutatis cultoribus.* [3]) Diese Nachricht ist so bestimmt gefasst, die früheren Wohnsitze der Helvetier

---

1) De bell. gall., Lib IV. cap. 11. *Quoniam ad hunc locum perventum est, non alienum esse videtur, de Galliae Germaniaeque moribus et quo differant eae nationes inter sese. proponere.*

2) Caesar de bell. Gall., Lib. I. cap. 1.

3) Tacit. Germ., cap. 28.

sind so genau umschrieben, die Herkunft des Namens Boihemum von der alten, auch anderwärts bestätigten Heimath der Bojen mit solcher Sicherheit ausgesprochen, dass nicht gezweifelt werden kann, Tacitus habe auch die Behauptung *„gallica utraque gens"*, d. h. nicht bloss die Helvetier, sondern auch die *Bojen* sind Kelten aus reiner und zuverlässiger Quelle geschöpft.

c) *Von der Herkunft und den früheren Wohnsitzen der Bojen insbesondere.*

Was nun die Tektosagen und die Helvetier anbelangt, so wurde meines Wissens ohnehin niemal bestritten, weder dass sie von keltischer Abkunft gewesen, noch dass sie dereinst zwischen dem Herkynischen Walde und den Flüssen Rhein und Main gewohnt; dagegen sind über die Herkunft sowohl wie über die früheren Wohnsitze der *Bojen* Behauptungen aufgestellt worden, die um so mehr einer näheren Prüfung bedürfen, als sie mit den Folgerungen, die sich daran bezüglich des Alters und der Heimath unserer Münzen knüpfen, aufs innigste zusammenhängen.

Was zuerst die *Herkunft* der Bojen betrifft, so ist dem eben erwähnten Zeugnisse des Tacitus gegenüber, der sie ausdrücklich zu den Kelten zählt, gesagt worden: „Wenn man diese Stelle nehme, wie sie genommen werden muss, vorurtheilos, unpartheiisch: so werde man in jener Aussage über die Bojen wohl eine Muthmassung, eine Privatansicht, eine Conjectur aus Cäsars Berichten, nie aber ein streng historisches Zeugniss für der Bojen gallische Abkunft finden; [1]) denn dass Tacitus hier nicht historische Quelle sei, sondern sich auf einen anderen, nämlich auf Cäsar berufe, ergebe sich, wenn man die Stelle des Tacitus

1) Rudhart, über den Unterschied zwischen Kelten und Germanen. S. 99.

im Zusammenhange betrachte; [1]) auch zähle Cäsar die Bojen nicht zu den keltischen Völkern, wenn sie nun Tacitus dessohngeachtet Kelten nenne, so gebe er uns nur seine Meinung, seine Conjectur. [2]) Wir müssen diese Sätze genauer prüfen.

Gibt uns Tacitus, wenn er die Bojen zu den Kelten rechnet, in der That nur eine Conjectur aus Cäsars Berichten? Geht das wirklich aus dem Zusammenhange hervor? Mir scheint diess nicht, vielmehr das Gegentheil zu sein. Tacitus schliesst das 27. Capitel seiner Germania mit dem Satze: *Haec in commune de omnium Germanorum origine ac moribus accepimus. Nunc singularum gentium instituta ritusque, quatenus differant, quae nationes e Germania in Gallias commigraverint, expediam.* Hiemit wird ein neuer Abschnitt angekündiget. Tacitus beginnt denselben mit einem Berichte über die Wanderungen und zwar, wie er ausdrücklich ankündigt, über die Wanderungen einzelner Stämme aus Germanien nach Gallien. Bevor er aber von diesen spricht, schickt er noch zwei Bemerkungen voraus, nämlich erstens: zwischen dem hercynischen Walde und den beiden Flüssen Rhein und Main hätten dereinst die Helvetier, weiterhin die Bojen gewohnt; diese seien gallische Völkerschaften gewesen, wohnten aber zu seiner Zeit nicht mehr daselbst; zweitens: ob die Avarisker von den Osiern, einem germanischen Volke, nach Pannonien oder die Osier von den Avariskern nach Germanien gewandert, das sei ungewiss (incertum est). Nun erst geht er zu den Stämmen über, die von Germanien nach Gallien ausgewandert und nennt die Treverer und Nervier, welche eine Ehre darin suchen, sich germanische Abkunft beizulegen, und die Rheinnachbarn, die Vangionen, Triboker, Nemeter, die unfehlbar germanische Völker seien (Ipsam Rheni ripam haud dubie Germanorum populi incolunt). Nach dem Zusammenhange im grossen Ganzen haben wir demnach in diesen Nachrichten

1) Rudhart a. a. O. S. 97.

2) Rudhart a. a. O. S. 90 und 93.

das Ergebniss der Forschungen vor uns, die Tacitus selbstständig angestellt hat. Er selbst deutet darauf hin, wenn er die Herkunft der Avarisken und Osier, und nur diese, ausdrücklich als „ungewiss" bezeichnet. Was er von den Bojen sagt, verdient mithin dieselbe Glaubwürdigkeit wie das über die Helvetier oder Vangionen oder Triboker u. s. w. Vorgebrachte.

Geht nun vielleicht aus der bezeichneten Stelle als solcher, dieselbe „im Zusammenhange betrachtet" hervor, dass Tacitus sich nur eine Conjectur aus Cäsars Berichten gebildet habe? Dieselbe lautet: „*Validiores olim Gallorum res fuisse summus auctor divus Julius tradit; eoque credibile est Gallos in Germaniam transgressos; quantulum enim amnis obstat quominus, ut quaeque gens evaluerat, occuparet permutaretque sedes promiscas adhuc et nulla regnorum potentia divisas? igitur inter Hercyniam silvam Rhenumque et Moenum amnes Helvetii, ulteriora Boii, gallica utraque gens, tenuere. Manet adhuc Boihemi nomen signatque loci veterem memoriam quamvis mutatis cultoribus.* [1]) Hier beruft sich Tacitus allerdings auf Cäsar, aber geschieht das in dem Sinne, wie ihm untergelegt werden will? Ist aus dieser Stelle wirklich ersichtlich, dass Tacitus, wo er von der Abstammung der Bojer redet, sich nur „auf fremdes Zeugniss stützt?" Allerdings, wenn man übersetzt: „Dass die Gallier einst kriegsmächtiger gewesen, berichtet Cäsar, und *desshalb* ist glaublich, dass Gallier nach Germanien übersetzten, denn geringes Hinderniss nur war der Fluss. . . *Also* wohnten zwischen dem Hercynischen Wald, dem Rhein und Main Helvetier, weiterhin Bojen, beide gallisches Volk," kann es zweifelhaft erscheinen, worauf sich die Ausdrücke: *desshalb* und *also* beziehen, und liegt selbst die Vermuthung nicht gar zu ferne, als ob wirklich „eine Conjectur aus Cäsars Berichten" vor uns läge; allein fürs Erste tritt hier die Berufung auf Cäsar,

1) Tacit. German., cap. 28.

insoferne es sich um die Herkunft der Bojen handelt, ganz in den Hintergrund. Tacitus bezeichnet nämlich die Uebersiedelung einzelner gallischer Volksstämme nach Deutschland nicht desshalb als glaubwürdig, weil sie Cäsar berichtet, sondern darum, weil die Gallier nach dem Zeugnisse Cäsars ehedem ein sehr mächtiges Volk gewesen, *denn,* fügt er selbst erläuternd hinzu, wie konnte ein Fluss es sonderlich hindern, dass ein Volk, so wie es anwuchs, sich andere Wohnsitze nahm und eintauschte, die noch keine festen Eigenthümer hatten? Zweitens, wenn sich auch der Satz *„eoque credibile est"* auf Cäsar beziehen würde, so kann doch dasselbe nicht von dem Worte *„igitur"* angenommen werden; oder sollte Tacitus wirklich aus dem Einen Vordersatze zwei verschiedene Folgerungen gezogen und also geschlossen haben: Weil Cäsar berichtet, dass die Gallier einst mächtiger gewesen, so ist glaublich, dass dereinst Gallier nach Germanien übersiedelten, und weil dieses glaublich ist, so wohnten zwischen dem Hercynischen Walde, dem Rhein und Main Helvetier, weiterhin Bojen, beide gallisches Volk? Offenbar gebraucht hier Tacitus das Wort *„igitur"* wie an anderen Stellen [1]) als Anfang eines neuen aber mit dem vorhergehenden in Verbindung stehenden Satzes, und der Sinn der Stelle ist vielmehr umgekehrt folgender: „Die Helvetier und Bojen, die einst am Hercynischen Walde wohnten, waren Kelten; dass aber dereinst Kelten nach Deutschland übergesiedelt, sei darum nicht befremdend, weil Gallien, wie Cäsar bezeuge, vor Zeiten übervölkert gewesen." Für den ersten Augenblick zwar kann es auffallend erscheinen, warum Tacitus seine Angabe über die Helvetier und Bojen besonders zu rechtfertigen sucht, während er bei den übrigen Völkern, den Treverern, Nerviern, Vangionen u. s. w. einfach berichtet, sie seien unfehlbar Germanen: allein gerade hierin liegt ein Beweis, dass uns Tacitus nicht eine Hypothese, sondern den Bericht einer Thatsache gegeben hat. Da er nämlich am Eingange seiner Schrift,

1) Vgl. beispielweise Agric., cap. 29.

wo er von den Germanen überhaupt handelt, diese als ein Urvolk bezeichnet, „das auf keine Weise durch Ankunft und Wanderung fremder Völker Zumischung erhalten hat;“ [1]) so musste er hier, wo er von den „einzelnen Völkerschaften“ spricht, um nicht mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen, die Behauptung, einzelne Stämme, die ehedem daselbst gewohnt, seien dennoch eingewandert, nothwendig rechtfertigen. Würde er sich eine Conjectur erlaubt haben, so hätte die Consequenz erfordert, auch diese beiden Völker zu den Germanen zu rechnen.

Endlich lässt auch ein Vergleich der übrigen Nachrichten, die uns beide Schriftsteller über die Bojen mittheilen, nicht verkennen, dass Tacitus, obgleich er die Berichte Cäsars vor sich hatte, dennoch selbstständig geforscht habe. Während nämlich Cäsar von den Wanderungen der Bojen nach Noricum erzählt, und von ihrem Zuge nach Gallien und von ihrer Niederlassung im Gebiete der Aeduer, nimmt Tacitus von all diesem völlig Umgang und hebt dagegen, in eine viel frühere Zeit zurückgreifend, als bemerkenswerth hervor, was Cäsar mit Stillschweigen übergangen hat, nämlich dass Bojohemum seinen Namen von den Bojen erhalten und auch beibehalten habe, nachdem diese längst daraus vertrieben gewesen. Und während hinwieder Cäsar, wo er von der früheren Ueberlegenheit der Gallier und ihrer Wanderung nach Deutschland spricht, der Bojen nicht nur überhaupt gar nicht gedenkt, sondern die Volcae Tectosages an den Hercynischen Wald setzt, macht hinwieder umgekehrt Tacitus von letzteren gar keine Erwähnung, sondern berichtet einfach, dass die Helvetier und Bojen sich dereinst um den hercynischen Wald und weiterhin angesiedelt. Nehmen wir daher die fragliche Stelle, wie sie genommen werden muss, vorurtheillos, unpartheiisch, so finden wir in derselben statt einer Conjectur aus Cäsars Berichten vielmehr ein historisches Zeugniss des Tacitus selbst. Wenn behauptet

---

1) Tacit. Germ., cap. 2.

werden wollte, dass sich hier Tacitus auf fremdes Zeugniss berufe, so könnte sich das nur auf die Frage beziehen, ob die Helvetier und Bojen von Gallien oder von einem anderen Lande her eingewandert sind. In Beantwortung dieser Frage scheint sich Tacitus allerdings der Ansicht Cäsars, der die Kelten, welche dereinst in Deutschland gewohnt, überhaupt als gallische Colonisten bezeichnet, anzuschliessen, aber selbst in diesem Punkte drückt er sich vorsichtig aus; während er nämlich bezüglich der Abstammung der Helvetier und Bojen mit Bestimmtheit sagt, beide seien Kelten, bezeichnet er die Uebersiedelung von Gallien nach Deutschland mit Berufung auf deren frühere Macht nur als glaubwürdig.

Gesetzt aber, Tacitus hätte sich auch bezüglich der Abstammung der Bojen nur auf Cäsar berufen, wäre etwa darum seine Angabe minder glaubwürdig? Man sagt, [1]) Cäsar selbst habe die Bojen nicht zu den keltischen, sondern zu den germanischen Völkern gezählt, denn erstens: nach seinem Berichte hatten sie ihre Wohnsitze nicht in Gallien, sondern diesseits des Rheins; sie durchzogen Norikum, belagerten Noreja; er kennt sie nur in Deutschland; zweitens: von den Helvetiern in den Bund aufgenommen, ziehen sie aus Deutschland nach Gallien; auch die Tulinger und Latobriger, welche die Helvetier schon vorher für das Unternehmen gewonnen hatten, waren Germanen; drittens: erst auf Bitten der Aeduer gestattet ihnen Cäsar Ansiedelung in deren Ländereien, also sei selbst die Zeit nachweisbar, wann sie, von Deutschland herübergekommen, sich zuerst in Gallien niederliessen; erst von diesem Zeitpunkte an haben sie als Gallier gegolten. — Gegen diese Sätze nun und die daraus abgeleiteten Folgerungen ist Nachstehendes zu erinnern. Ad 1. Die Bojen wohnten allerdings diesseits des Rheins, aber sind sie darum schon Germanen? konnten sie darum keine Kelten sein? Auch die Volcae Tectosages wohnten noch zur Zeit Cäsars um den Hercy-

1) Rudhart a. a. O. S. 92.

nischen Wald und doch hat sie Cäsar selbst nicht zu den Germanen, sondern ausdrücklich zu den Kelten gezählt. Ad 2. Dass die Bojen von den Helvetiern in den Bund aufgenommen wurden, spricht, da die Helvetier selbst keine Germanen waren, im Gegentheil mit diesen beständig im Kriege lebten, vielmehr für als gegen die Behauptung, die Bojen seien gleich den Helvetiern Kelten gewesen. Was aber die von den Helvetiern für den Zug nach Gallien gewonnenen angeblich deutschen Völkerschaften, die Tulinger, Rauraker und Latobriger betrifft, so wissen wir nur von ersteren, dass sie Germanen waren, [1]) von den Latobrigern dagegen wird uns nur berichtet, dass sie Nachbarn der Helvetier gewesen, [2]) von den Raurakern, dass sie westlich des Rheins gewohnt; aber auch angenommen, diese drei Völkerstämme seien Germanen gewesen, was würde hieraus folgen? doch offenbar nur, dass einzelne germanische Stämme bereits schon zur Zeit Cäsars einen Theil des linken Rheinufers inne hatten und nun gemeinschaftlich mit den Helvetiern weiter in Gallien vordringen wollten; nicht aber, dass auch die Bojen Germanen gewesen. Ad 3. Was endlich die Bemerkung betrifft, dass Bojen in Gallien historisch nachweisbar sich erst nach der Schlacht von Bibrakte niederliessen, [3]) so folgt hieraus weder, dass sie Kelten gewesen,

---

1) Zeuss, die Deutschen. S. 226.

2) *Persuadent Rauracis et Tulingis et Latobrigis finitimis.* Caes. de bell. gall. Lib. 1. cap. 5.

3) Wittmann (die Boiarier S. 3) bemerkt, um zu beweisen, die Bojen seien *nicht* Kelten gewesen, Cäsar habe ihnen ihrer ausgezeichneten Tapferkeit willen die Niederlassung in Gallien gestattet. Wären ihre Stammbrüder dagewesen oder sie überhaupt aus Gallien gekommen, fügt er hinzu, so dürfte vorzüglich dieser Umstand den römischen Feldherrn veranlasst haben, sie in ihre alte Heimath aufzunehmen und er würde sicher nicht ermangelt haben, diesen Umstand hervorzuheben. Mir scheint dieses Argument unrichtig. Abgesehen davon, dass Cäsar den Bojen die Niederlassung in Gallien nicht so fast um ihrer Tapferkeit willen, als auf

noch, dass sie Cäsar für Germanen gehalten habe. Auch die Helvetier haben historisch nachweisbar in Deutschland gewohnt und sich erst später jenseits des Rheines niedergelassen; wer möchte darum behaupten, Cäsar habe sie mit Unrecht zu den Kelten gerechnet? Cäsar hatte eben gar nicht die Absicht, eine Geschichte der Bojen zu schreiben, er spricht nur von jenem Theile dieses weitverzweigten Stammes, mit dem er persönlich in Berührung kam, und hat die Frage, ob Kelten, ob Germanen, speciell gar nicht beantwortet.

Es ist demnach kein Grund vorhanden, die Richtigkeit der Angabe des sonst glaubwürdigen Tacitus, zumal er gerade hier mit so grosser Bestimmtheit sich ausspricht, in Zweifel zu ziehen. Es sind nicht bloss die Tectosagen und die Helvetier, wie schon Cäsar bezeugt, es sind auch ihre früheren Nachbarn und späteren Bundesgenossen, die Bojen, beide von keltischer Abstammung *„gallica utraque gens."*

Wie aber über die Herkunft der Bojen, so sind auch über ihre *früheren Wohnsitze,* und namentlich darüber Zweifel erhoben worden, ob sie sich in der That auf längere Zeit oder nur vorübergehend in Böhmen aufgehalten haben.

Wittmann [1]) sucht die ältesten Wohnsitze der Bojen nicht in Böhmen, sondern zwischen dem Maine und der Donau (S. 652). Von hier durch die Markomannen vertrieben, hätten sie sich in das von Wäldern

---

Bitten der Aeduer (*petentibus Aeduis*, Caes de bell. Gall. I. 28) gestattete, lag es gar nicht im Interesse Cäsars, die Germanen, am allerwenigsten die tapfersten derselben, irgendwie zu begünstigen, im Gegentheil hat er sogar die gallischen Helvetier und die Tulinger und Latobriger wieder in ihre Heimath zurückgeschickt, einzig nur, wie er selbst sagt, damit die Germanen nicht die unmittelbaren Nachbarn der Gallier würden *„ne Germani e suis finibus in Helvetiorum fines transirent et finitimi Galliae provinciae Allobrigibusque fierent."*

1) Wittmann, die älteste Geschichte der Markomannen.

umgürtete Böhmen geflüchtet, das von ihnen den Namen erhalten (S. 654). Diess müsse aber wenigstens 130 v. Chr. geschehen sein, indem nicht angenommen werden könne, dass ein kürzerer Zeitraum für sie hingereicht habe, sich von der Niederlage, welche sie zwang, ihre Sitze zu verlassen, so zu erholen und so zu erstarken, dass sie selbst 113 v. Chr. den Kimbern mit Erfolg widerstehen konnten (S. 658). Aus Böhmen aber seien sie ohngefähr um das Jahr 72 v. Chr. durch die Markomannen (S. 660) unter der Anführung Ariovist's (S. 662) vertrieben worden.

Was nun zuerst die hier gegebene Aufeinanderfolge der einzelnen Thatsachen betrifft, so steht zwar fest, dass die Bojen im Jahre 113 v. Chr. die Kimbern von Böhmen zurückschlugen und bald darauf, ohne Zweifel hiedurch mächtig erschüttert, selbst von den Markomannen aus Böhmen vertrieben wurden; dass sie aber vorher am Main gewohnt und vor den Markomannen nach Böhmen geflüchtet seien, wird nirgend berichtet und ist schon darum nicht glaublich, weil ein Volk, das soeben eine derartige Niederlage erlitten, dass es seine Heimath verlassen musste, auch wenn das Land, in welches es flüchtete, gar nicht oder doch nur wenig bewohnt gewesen wäre, seine Niederlassung sonach gar keinen Widerstand gefunden hätte, in wenigen Jahren sich unmöglich in dem Maase erholen konnte, dass es im Stande gewesen wäre, die furchtbaren Kimbern, denen so viele römische Heere unterliegen mussten, zu überwältigen. Ebenso widerspricht es aller Wahrscheinlichkeit, dass Böhmen von einem Volksstamme seinen Namen sollte erhalten haben, der nur als Flüchtling in das Land gekommen, daselbst verhältnissmässig nur kurze Zeit verweilte und es als Flüchtling wieder verliess. Es wird sich also darum handeln, welche Gründe für jene Behauptung vorgebracht werden können. Wittmann führt deren zwei an. Erstens bezeichne die Ueberlieferung bei Livius V. 34 nicht Böhmen, sondern den hercynischen Wald als das Ziel der unter Sigowes

ausgewanderten Kelten (S. 658), zweitens bezeuge Tacitus Germ. cap. 28, dass „die Bojen an der Seite der Helvetier zwischen dem Maine und der Donau sassen“ (S. 652). Die citirte Stelle des Tacitus jedoch lautet: „*Inter Hercyniam silvam, Rhenumque et Moenum amnes Helvetii, ulteriora Boii, gallica utraque gens.*“ Von dem Wohnsitze der Bojen zwischen dem Maine und der Donau — im Unterschiede von Böhmen — ist hier keine Rede; die Donau ist gar nicht genannt. Tacitus gebraucht nur die allgemeine Bezeichnung: *ulteriora,* worunter allerdings möglicher Weise die südliche Richtung gegen die Donau hin verstanden werden kann, nach dem ganzen Zusammenhange aber, da Tacitus von der Auswanderung der Gallier über den Rhein gegen Osten spricht, die östliche Richtung gegen Böhmen zu verstehen ist. Dass Tacitus der Bezeichnung *ulteriora* diesen Sinn wirklich unterlegt und die Wohnsitze der Bojen in der That in Böhmen gesucht habe, bezeugt die von ihm selbst unmittelbar beigefügte Erläuterung: *Manet adhuc Boihemi nomen significatque loci veterem memoriam, quamvis mutatis cultoribus.* Hiemit fällt von selbst hinweg, was von dem Hercynischen Walde im Gegensatze zu Böhmen gesagt wird. Allerdings berichtet Livius: *Tum Sigoveso sortibus dati Hercynii saltus*, und es kann zweifelhaft sein, ob hiemit das Ziel oder nur die Richtung der keltischen Auswanderer bezeichnet werden wollte, (der Zusatz, der von dem Zuge des Belloves nach Italien handelt, gedenkt ausdrücklich nur der Richtung nach dem genannten Landstriche;) aber gesetzt auch, die Sage bezeichne ausdrücklich den Hercynischen Wald als das Ziel der Wanderung, was folgt hieraus? doch nicht, dass die Bojer nicht in Böhmen sich niedergelassen? Diese Schlussfolgerung wäre nur dann richtig, wenn unter dem Hercynischen Walde nicht auch Böhmen verstanden werden könnte. Allein wenn Armin seinen Gegner Marbod einen feigen, des Kampfes unfähigen Flüchtling nennt, der sich in den Schlupfwinkeln des Hercynischen Waldes versteckt habe, „*fugacem, proeliorum expertem,*

Hercyniae latebris defensum," [1]) was kann hier unter den Schlupfwinkeln des Hercynischen Waldes verstanden werden, als das Innere von Böhmen, wohin sich beim Vordringen der Römer bis an die Donau die Markomannen unter der Anführung Marbods zurückgezogen hatten: *„quae (gens Marcomannorum) Maroboduo duce, excita sedibus suis, atque in interiora refugiens, incinctos Hercyniae silvae campos incolebat"* (Vell. Pat. II. 108), wo bekanntlich Marbod seinen Königshof aufgeschlagen; wo die Römer ihn von zwei Seiten her mit zwölf Legionen angreifen wollten? [2]) Und wenn Posidonius berichtet, dass die Bojen früher den Hercynischen Wald (*τὸν Ἑρκύνιον δρυμόν*) bewohnt (Strab. VII. 3), wo sollte dieser gesucht werden, wenn nicht in Böhmen, da derselbe Posidonius von denselben Bojen weiter erzählt, sie hätten die Kimbern, die in eben diesen Hercynischen Wald eindringen wollten, zurückgeschlagen?

Es ist demnach auch bezüglich der früheren Wohnsitze der Bojen kein Grund vorhanden von der gewöhnlichen auf das Zeugniss des Tacitus gestützten und mit den übrigen Nachrichten in Einklang stehenden Annahme abzuweichen, nach welcher die Bojen sich östlich von den Helvetiern, nämlich in Böhmen, das von ihnen selbst den Namen erhielt, niedergelassen und daselbst so lange gewohnt haben, bis sie, zuerst durch den Kampf mit den Kimbern geschwächt, von den vordringenden germanischen Grenzmännern daraus vertrieben und weiter nach Süden gedrängt wurden.

---

1) Tacit. Annal., Lib. II. cap. 45.

2) *Sentio Saturnino mandatum ut per Cattos, excisis continentibus* H e r c y n i a e s i l v i s, *legiones* B o i o h o e m u m *(id regioni, quam incolebat Maroboduus, nomen est) duceret; ipse (Tib. Caesar) a Carnunto . . exercitum, qui in Illyrico merebat, ducere in Marcomannos orsus est.* Vell. Paterc. II. 109.

Diess führt uns nunmehr zu nachstehendem für unsere Untersuchung wichtigen Resultate. Wenn nämlich erstens unsere nördlich der Donau — theils in Böhmen, theils zwischen der Donau, dem Rheine und in den Maingegenden — geschlagenen Münzen einer Zeit angehören, welche über die Niederlassung der Germanen daselbst hinaufreicht; wenn zweitens in eben diesen Gegenden vor den Germanen historisch nachweisbar Tectosagen, Helvetier und Bojen gewohnt haben; wenn drittens diese Tectosagen, Bojen und Helvetier, gleichfalls historisch nachweisbar, Kelten gewesen sind: so folgt hieraus nothwendig, dass unsere nördlich der Donau gefundenen Regenbogen-Schüsselchen ebenso wie die südlich der Donau, in dem nachmaligen Vindelicien, gefundenen, keltische Gepräge seien. (Sollten einzelne Niederlassungen namentlich als Münzstätten bezeichnet werden, so wäre etwa an *Βουΐαιμον*, am Main aber an Segodunum, Divona (*Δηούονα*) oder Moenosgada zu denken.)

Hiemit erklärt sich denn auch eine Erscheinung, die in anderer Weise kaum gedeutet werden könnte, nämlich warum dieselben Gepräge, die in Vindelicien vorkommen, auch in den früheren Wohnsitzen der Helvetier und Bojer gefunden werden. Der Erklärungsgrund ist einfach darin zu suchen, dass hier wie dort Völker von gleicher Abstammung, gleicher Religion, gleicher Cultur wohnten, nämlich Kelten.

Dritter Abschnitt.

Nähere Bestimmung des Alters der Regenbogen-Schüsselchen.

Nach dem bisher Gesagten knüpft sich die Erklärung unserer Münzen überhaupt und die Frage nach deren Alter insbesondere an die Geschichte der Kelten und deren Verhältniss zu den Germanen.

So weit die geschriebenen Nachrichten hinaufreichen, hat Uebervölkerung und kriegerischer Muth, zum Theile auch Begier nach dem Besitzthum des Nachbars die keltischen Gallier veranlasst zu wandern und neue Wohnsitze zu suchen. Nach zwei Richtungen sind sie ausgezogen, nach Süden und nach Osten. Die Einen gingen über den Rhodanus und die Alpen und nahmen das ganze Gebiet des Padus und darüber hinaus einen grossen Theil der Ostküste der Halbinsel bis zum Apennin in Besitz; die Anderen sind „über den Rhein vorgebrochen und haben auf Unkosten der Germanen in seinem ganzen rechten Flussgebiete sich angesiedelt und darüber hinaus in seinem eigensten Centrallande ihre Marken aufgerichtet."

Hievon gibt uns die Sage Kunde, die uns Livius am ausführlichsten erhalten hat. Sie knüpft an die Namen Sigowes und Bellowes. Die Mittheilungen über die Wanderungen nach Süden sind ziemlich umständlich. Es wird eine lange Reihe von Völkerschaften aufgezählt, die sich allmählig unter die älteren Bewohner des Polandes, nördlich und südlich dieses Stromes, eingedrängt. Die Wanderungen über den Rhein dagegen werden nur im Allgemeinen erwähnt. Die Römer kamen mit den keltischen Ansiedlern in Deutschland nur wenig in Berührung, darum beschränkt sich Livius auf den einfachen Satz, die durch Loose befragten Götter hätten dem Sigowes die Richtung nach dem Hercynischen Waldgebirge gegeben. [1])

Die kriegerischen Wanderungen aber erweckten die Rückwirkung der Völker, in deren Gebiete sie eindrangen. „Die italischen Gallier mussten sich bald den Römern beugen; das ganze Stromgebiet des Rhodanus wurde sofort römische Provinz, zuletzt auch das ganze keltische

---

1) *Tum Sigoveso sortibus dati Hercynii saltus: Belloveso haud paullo laetiorem in Italiam viam dii dabant.* Liv. Lib. cap. 34.

33*

Gallien erst mit Waffen überwunden, dann von den Netzen der römischen Staatskunst umsponnen. Die Germanen aber, im Anfange minder geübt als die einbrechenden Kelten, waren zwar im Innern ihres Landes zurückgewichen, aber bald hatte ein blutiger Kampf um den Wiedergewinn des Verlornen sich entsponnen, in dem die Anfangs Besiegten sich erst mit den Siegern in Kriegsmuth und Waffengeschick das Gleichgewicht gehalten, bald auch sich überboten und nun wieder zuerst den Stromeslauf zur germanischen Grenze machten, dann ihn überschreitend theilweise sein linkes Ufergebiet colonisirten durch ihre Ueberzüge." [1])

Fragen wir nun nach dem Alter unserer Münzen, so wird es sich darum handeln, ob erstens die dürftigen Nachrichten, die uns von dem Vordringen der Kelten aus Gallien gegen Osten und hinwieder von ihrem Zurückweichen vor den von Norden nach Süden dringenden Germanen aufgezeichnet sind, einigen Anhaltspunkt geben, die Zeit ihrer Ausprägung wenigstens annäherungsweise zu bestimmen, und sodann zweitens, ob die Beschaffenheit der Münzen selbst, soweit auch diese nothwendig in Betracht gezogen werden muss, mit dem aus jenen Nachrichten zu gewinnenden Ergebnisse in Einklang stehe oder nicht.

Da wir die Vindeliker erst seit ihrem Zusammenstosse mit den Römern, womit zugleich ihre Freiheit und Selbstständigkeit zu Grabe ging, näher kennen lernen, über ihre frühere Geschichte aber die Nachrichten gänzlich fehlen: so beginnen wir unsere Untersuchung über das Alter der Regenbogen-Schüsselchen füglich mit den keltischen Völkern, von denen wir wissen, dass sie sich nördlich der oberen Donau niedergelassen, nämlich mit den Tektosagen, Bojen und Helvetiern.

---

1) Görres, die drei Grundwurzeln des keltischen Stammes in Gallien und ihre Einwanderung. I. Abth. S. 26.

Die *Volcae Tektosages* waren, nach dem Zeugnisse Cäsars, vor Alters (*fuit antea tempus*) von Gallien her über den Rhein gezogen, hatten die fruchtbarsten Gegenden Deutschlands um den Hercynischen Wald in Besitz genommen und sich daselbst festgesetzt. Sie hatten dieselben Sitze noch zur Zeit Cäsars inne (*ad hoc tempus*). Damals jedoch, als Cäsar über sie Erkundigung einzog, hatte sich von ihrem früheren Kriegsmuthe und Wohlstande nur noch die Erinnerung erhalten; sie selbst waren arm geworden und ohnmächtig, selbst in der Lebensweise konnte man sie von den Germanen nicht mehr unterscheiden (*nunc quoque in eadem inopia, egestate, patientia, qua Germani, permanent, eodem victu et cultu corporis utuntur*), kurz sie waren bereits germanisirt. [1]) Ein solches Herabsinken von dem früheren Ruhme und Wohlstande zur völligen Unbedeutenheit, eine derartige Umwandlung des dereinst kräftigen und blühenden keltischen Stammes in die Eigenthümlichkeit eines von ihm ganz verschiedenen und selbst überwundenen germanischen Volkes konnte nur in Folge grosser politischer Umwälzungen, und selbst dann nur allmählig und langsam vor sich gehen. Da nun die einzelnen Völker überhaupt nicht während ihrer Erniedrigung und Verarmung, sondern dann Münzen in grosser Zahl auszuprägen pflegen, wenn ihre Verhältnisse in einem blühenden Stande sind; da es überdiess nicht einmal denkbar ist, dass die Tektosagen erst seit der Zeit sollten gemünzt haben, als sie, rings von Germanen umgeben, selbst Germanen geworden, zumal diese nicht einmal eine eigene Münze hatten: so können wir nicht anders, wir müssen die von ihnen geschlagenen Goldstücke, wenn wir auch deren Alter nicht genau zu bestimmen vermögen, doch weit und zwar sehr weit über die Ankunft Cäsars in Gallien hinaufsetzen. [2])

1) Caesar, de bell. Gall Lib. VI. cap. 24.

2) Ich habe hier nur die historischen Gründe im Auge; von dem Alter, das wir unseren Münzen ihrer Fabrik nach zuzuschreiben haben, wird später die Rede sein.

Die in Böhmen geschlagenen Regenbogen-Schüsselchen schreiben wir den *Bojen* zu. Diese wurden, wie Tacitus bezeugt, von den Markomannen aus Böhmen vertrieben. *Praecipua Marcomannorum gloria viresque atque ipsa etiam sedes, pulsis olim Bojis, virtute parta.* [1]) Zu welcher Zeit diess geschehen, gibt Tacitus nicht näher an. Er gebraucht den Ausdruck *olim*. Diese Bezeichnung an sich ist unbestimmt. Wir haben aber noch eine andere Nachricht, die weit über die Zeit des römischen Geschichtschreibers hinaufreicht. Es bedient sich nämlich schon der Geograph Posidonius, wo er von den Bewohnern Böhmens redet, desselben Ausdruckes wie Tacitus. *Φησὶ δὲ καὶ* (*ὁ Ποσειδώνιος*), schreibt Strabo, [2]) *Βοΐους τὸν Ἑρκύνιον δρυμὸν οἰκεῖν πρότερον.* Posidonius, dessen Werk bis auf wenige Fragmente verloren gegangen ist, hat ohngefähr um das Jahr 60 v. Chr. geschrieben. Damals also wohnten die Bojen nicht mehr in Böhmen. Damit stimmt auch Cäsar insoferne überein, als er, wo er von den Bojen redet, zwar von ihrem Kampfe mit den Norikern, von ihrer Belagerung der Stadt Noreja, von ihrem Anschlusse an den Auszug der Helvetier Erwähnung macht, nicht aber davon, dass sie noch in Böhmen sesshaft wären. Wie weit nun der Ausdruck *olim* oder *πρότερον* auszudehnen sei, lässt sich mit Sicherheit nicht mehr bestimmen. Im Jahre 113 finden wir die Bojen noch in Böhmen. Damals haben sie die Kimbern, die, wahrscheinlich von den Gestaden der Nordsee her, durch Böhmen in den Westen Europas vordringen wollten, zurückgeschlagen und sie genöthiget, sich südöstlich gegen die Donau zu wenden. Diess bezeugt Posidonius, indem er dem Berichte, dass die Bojen früher den Hercynischen Wald bewohnt, unmittelbar hinzufügt: *Τοὺς δὲ Κίμβρους ὁρμήσαντας ἐπὶ τὸν τόπον τοῦτον* (scil. *τὸν Ἑρκύνιον δρυμὸν*) *ἀποκρουσθέντας ὑπὸ τῶν Βοΐων ἐπὶ*

---

1) Tacit. German., cap. 42.

2) Strabo, VII. 3.

τὸν Ἴστρον καὶ τοὺς Σκορδίσκους Γαλάτας καταβῆναι. Da jedoch Posidonius bereits im J. 60 v. Chr. den Ausdruck πρότερον gebraucht, und auch die von Cäsar erwähnten Wanderungen der Bojen, die doch sicherlich erst stattgefunden haben, nachdem sie ihre alten Wohnsitze verlassen, eine geraume Zeit in Anspruch nahmen, so müssen sie bald nach dem Jahre 113 vertrieben worden sein. Mit dieser Zeitbestimmung ist jedoch nur gesagt, dass die Bojen möglicher Weise auch noch nach dem Jahre 113 in Böhmen münzen konnten. Ob sie es wirklich gethan, ist mehr als zweifelhaft. Ihre Macht muss seit dem Widerstande, den sie den Kimbern entgegengesetzt, gebrochen gewesen sein, denn sonst wäre nicht erklärlich, wie sie schon wenige Jahre nachher gezwungen werden konnten, ihre Heimath zu verlassen. Da nun überdiess all die Regenbogen-Schüsselchen, wie sie uns in so grosser Zahl und Manigfaltigkeit vorliegen, nicht erst in den allerletzten Jahren ihres Aufenthaltes in Böhmen geschlagen sein können, deren Ausprägung vielmehr, wenn wir nicht alle Gründe der Wahrscheinlichkeit missachten wollen, einen langen Zeitraum der Blüthe voraussetzt, so kommen wir auch bezüglich des Alters der in Böhmen gefundenen Goldstücke zu einem ähnlichen, aber schon enger abgegrenzten Resultate, wie bezüglich der von den Tektosagen geschlagenen. Sie gehören nämlich einer Periode an, in welcher die Bojen noch als ein mächtiger und reicher Volksstamm in Böhmen, dem sie selbst den Namen gegeben, geherrscht haben, d. h. sie müssen lange vor dem Einfalle der Kimbern in Böhmen geschlagen sein.

Das dritte keltische Volk, das wir hier in Betracht zu ziehen haben, sind die *Helvetier*. Was wir von ihnen wissen, bestätiget nicht nur, sondern ergänzt auch das bisher über das Alter der Regenbogen-Schüsselchen Vorgebrachte. Die Helvetier wohnten anfänglich, wie wir bereits aus Tacitus wissen, zwischen dem Hercynischen Walde und den Flüssen Rhein und Main. Zur Zeit Cäsars wohnten sie nicht mehr da,

sondern zwischen dem Jura, dem Boden- und Genfer-See.[1] Zu welcher Zeit sie, aus ihren alten Wohnsitzen verdrängt, weiter gegen Süden wanderten, wird uns nicht näher angegeben, dass sie sich aber schon lange vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts v. Chr. in ihrer neuen Heimath niedergelassen haben, steht unzweifelhaft fest. Wir entnehmen diess aus nachstehenden Vorkommnissen. Fürs Erste wohnten die Helvetier zur Zeit Cäsars, als sie den Entschluss fassten, aus ihrer zweiten Heimath nach Gallien auszuwandern, in zwölf Städten, vierhundert Dörfern und einzelnen Häusern.[2] Eine derartige Ansiedelung und Gliederung eines Volkes kann nur als nach einem längeren Zeitraume durchführbar gedacht werden: es mussten mindestens mehrere Decennien verfliessen, bis es den Helvetiern gelingen konnte, die früheren Bewohner so vollständig entweder zu vertreiben oder zu unterwerfen, dass sie selbst sich über das ganze Land ausbreiten, in der bezeichneten Weise in Städten und Dörfern festsetzen und mit Sicherheit sogar in einzeln gelegenen Häusern niederlassen konnten. Ferner waren die Kelten kein Wandervolk. Im Gegentheil, wo sie einen Platz zum Wohnen gefunden, da haben sie Städte gebaut und den Boden cultivirt. Die Helvetier mit ihren eben genannten Städten, Dörfern und einzelnen Häusern sind selbst ein unumstösslicher Beleg hiefür. Wenn sie dennoch wanderten, so geschah es in Folge besonderer Verhältnisse, die sie hiezu nöthigten. Aus ihren früheren Wohnsitzen am Hercynischen Walde waren die Helvetier, wie diess auch von ihren Nachbarn und Stammesgenossen, den Bojen, berichtet wird, durch Kriegsunglück verdrängt worden. Anders verhielt es sich in ihrer neuen Heimath. Sie waren zwar noch fortwährend mit den Germanen in Krieg, aber in demselben nicht unglücklich, im Gegentheil stark genug, die Nachbarn nicht bloss von der Grenze abzuhalten, sondern diese in ihrem eigenen

1) Caes. de bell. Gall., Lib. I. cap. 2.
2) Caes. loc. cit., Lib. I. cap. 5.

Gebiete anzugreifen. (*Quod fere quotidianis proeliis cum Germanis contendunt, cum aut suis finibus eos prohibent, aut ipsi in eorum finibus bellum gerunt.*) [1])

Diessmal war es zunächst die Uebervölkerung, die sie zum Entschlusse brachte, ihre zweite Heimath zu verlassen. Die Grenzen waren dem tapferen Volke zu eng geworden. (*Pro multitudine hominum et pro gloria belli atque fortitudinis angustos se fines habere arbitrabantur.*) [2]) Sie haben diesen Entschluss ausgeführt und zwar mit solchem Ernste, dass sie sogar, um sich selbst die Umkehr abzuschneiden, ihre eigenen Anlagen, die ihnen doch sicherlich lieb geworden waren, zerstörten und alle Städte und Dörfer verbrannten. [3]) Eine Uebervölkerung aber, die zu einem solchen Entschlusse führte, konnte gleichfalls nur nach einem langen Aufenthalte im Lande eintreten; sie setzt zum mindesten ebenso viele Decennien voraus, wie die erwähnte Ansiedelung in Städten und Ausbreitung in einzelnen durch das ganze Land zerstreuten Dörfern und Gehöften.

Endlich wissen wir, dass die Tiguliner, der hervorragendste helvetische Stamm, nebst den Toigenen sich den Kimbern angeschlossen haben, als diese von der Donau her durch Helvetien nach Gallien zogen. Solches berichtet Strabo. [4]) Ist diese Angabe richtig, und wir haben um so weniger Grund, hieran zu zweifeln, als sie mit dem, was wir von ihrer Ansiedelung und Uebervölkerung schon vor Cäsar wissen, in Einklang steht, so müssen die Helvetier ihre früheren Wohnsitze schon lange vor dem Durchzuge der Kimbern durch ihre neue Heimath verlassen haben.

---

1) Caesar loc. cit.
2) Caesar loc. cit. Lib. I. cap. 2.
3) Caesar loc. cit. Lib. I. cap. 5.
4) Strab. Geogr. Lib. VII. cap. 2. §. 2.

Aus dem Gesagten ergibt sich demnach, dass die Münzen, welche die Tektosagen, Bojen und Helvetier, erstere vor ihrer Germanisirung, letztere vor ihrer Auswanderung aus ihren früheren Wohnsitzen, geschlagen haben, dass überhaupt alle sog. Regenbogen-Schüsselchen, die von den keltischen Volksstämmen *nördlich der oberen Donau* — theils in Böhmen, theils zwischen dem Rheine, der Donau und dem Maine — geprägt worden sind, weit über die Zeit hinaufreichen, in welcher die Kimbern zum ersten Male in die Geschichte eintreten.

Nunmehr können wir zu der Frage zurückkehren, die wir oben unbeantwortet gelassen haben, nämlich: wie weit das Alter der von den Kelten *südlich der oberen Donau*, d. i. den Vindelikern geschlagenen Goldmünzen hinauf zu setzen sei? Es ist wohl kein Zweifel, dass wir sie nicht für jünger halten dürfen, wie die erstgenannten. Schon die Geschichte weist auf einen näheren Zusammenhang hin zwischen den Kelten hier und dort gegenüber den von Norden nach Süden drängenden Germanen. Als nämlich die Kimbern von den Bojen zurückgeschlagen wurden, brachen sie in südöstlicher Richtung über die Donau hervor, durchzogen plündernd die Wohnsitze der Skordisker, drangen von da ins Norikum zu den Tauriskern und wandten sich endlich der Donau entlang an den Alpen hin über den Rhein gegen Gallien, wo sie ihre Brüder, die Teutonen, wieder fanden. Nach der Plünderung und Verwüstung Galliens und nachdem sie mehrere römische Heere vernichtet, beschlossen sie von zwei Seiten her den Angriff auf Italien. Die Teutonen nahmen den geraden Weg von Gallien aus, die Kimbern aber zogen, 400,000 an der Zahl, auf dem nämlichen Wege zurück, auf welchem sie gekommen, über die norischen Alpen. Der Durchzug und Aufenthalt einer so grossen und zugleich so furchtbaren Masse konnte in Vindelicien nicht spurlos vorübergehen; denn die Kimbern, da sie ihre Weiber und Kinder und viele Wagen mit sich führten, bewegten sich nur langsam vorwärts. Ueberall, wo sie hinkamen, gingen ihnen

Furcht und Schrecken voraus und liessen sie Zerstörung und Elend hinter sich. Die Beute, welche sie allenthalben fortschleppten, war so gross, dass selbst die reichen Helvetier von ihr angelockt wurden [1]) und einzelne Stämme, wie bereits bemerkt, sich sogar dem Zuge anschlossen. Ein nicht geringer Theil der Beute muss den Vindelikern abgenommen worden sein, denn von daher kamen die Kimbern, als sie durch Helvetien zogen; den Rest mögen sie bei ihrer Rückkehr fortgeführt haben. Seit dieser Zeit dürfte der Wohlstand der Vindeliker — wie diess ja auch bei ihren Nachbarn und Stammesgenossen, namentlich den Tektosagen und Bojen der Fall gewesen — wenn nicht gebrochen doch mächtig erschüttert worden sein, und wir werden daher nicht irren, wenn wir die südlich der Donau geschlagenen Regenbogen-Schüsselchen ebenso wie die nördlich derselben geprägten in eine relativ sehr frühe Periode, jedenfalls über den Einfall der Kimbern hinaufsetzen. Sollte hierüber noch ein Zweifel bestehen, so schwindet er Angesichts der Münzen selbst; denn die in Vindelicien gefundenen Gepräge stimmen mit denen, welche die nördlich der oberen Donau sesshaften Kelten geschlagen haben, so genau überein, dass ein Unterschied derselben gar nicht angegeben werden kann; wir müssen sie alle, wie demselben Volksstamme, so auch derselben Zeit zuschreiben.

So viel über das Alter unserer Münzen, insoweit wir hiebei die geschriebenen Nachrichten ins Auge fassen. Aber auch *die Beschaffenheit der Gepräge* führt uns weit über die Zeit hinauf, in welcher zum erstenmal die Kimbern und Teutonen genannt werden. Zwar fehlt uns hier ein sicherer Maasstab; denn gerade darin liegt die Schwierigkeit der Deutung, dass unsere Goldschüsselchen sowohl in Bezug auf die

---

1) *Φασὶ δὲ καὶ πολυχρύσους τοὺς Ἐλουητίους εἶναι· μηδὲν μέντοι ἧττον ἐπὶ λῃστείαν τραπέσθαι τὰς τῶν Κίμβρων εὐπορίας ἰδόντας.* Strab. Geog. Lib. IV. cap. 3. §. 3.

Fabrik wie hinsichtlich der Typen sich von allen anderen Münzen unterscheiden, aber es bieten sich doch immerhin einige Vergleichungspunkte dar, welche das Alter wenigstens annäherungsweise erkennen lassen.

Richten wir das Augenmerk zunächst, wie billig, auf die gallischen Münzen, so treten uns sogleich einige charakteristische Merkmale entgegen, welche beiden, unseren Regenbogen-Schüsselchen und den ältesten gallischen Geprägen, gemeinschaftlich zukommen. Fürs Erste sind die Regenbogen-Schüsselchen alle von Gold. Es ist mir nur ein einziges Stück bekannt, welches zugleich auch in Silber ausgeprägt wurde, nämlich die Münze N. 84 mit dem Triquetrum. Auch die ältesten gallischen Münzen sind aus Gold und zwar nur in diesem Metalle geprägt. Es stimmt das mit dem überein, was die Schriftsteller des Alterthums von dem grossen Reichthume der Kelten, der sogar sprichwörtlich geworden, zu erzählen wissen. Das Gold unserer Regenbogen-Schüsselchen ist aber nicht ganz rein, sondern mit etwas Silber gemischt, nicht Dukatengold, sondern Electrum. Aus dem gleichen Metalle sind auch die gallischen Münzen geschlagen. Ferner haben unsere Goldschüsselchen keine Schrift. Dasselbe ist bei den ältesten gallischen Goldmünzen der Fall. Endlich sind unsere Goldstücke schüsselförmig gestaltet, die eine Seite concav, die andere convex. Dieselbe Eigenthümlichkeit, wenn gleich nicht in so auffallender Weise, finden wir bei den gallischen wieder. Es bieten sich also zwischen unseren Regenbogen-Schüsselchen und den ältesten gallischen Münzen mehrere Vergleichungspunkte dar, welche für ein hohes Alter der ersteren Zeugniss geben, denn es sind ja, wie gesagt, gerade die ältesten gallischen Münzen und nur diese, denen die angeführten Merkmale zukommen; später haben die Gallier in Silber und Kupfer geschlagen, Schrift angewendet und die concave Ausprägung der Rückseite verlassen. Wir dürfen darum unsere Goldschüsselchen nicht wohl für jünger halten als die gallischen; auch sie gehören, wenn ich mich so ausdrücken darf, dem goldenen Zeitalter an.

Lelewel setzt letztere in den Zeitraum von 330 bis 260 v. Chr. [1]) Nach Lenormant hat man in Gallien um das Jahr 279 zu münzen angefangen. [2])

Neben diesen Merkmalen, die den keltischen Münzen diesseits und jenseits des Rheins gemeinschaftlich zukommen, finden wir aber auch Unterschiede, die wir nicht unbeachtet lassen dürfen. Die erwähnte Uebereinstimmung nämlich besteht zunächst nur in Bezug auf das Metall und den Mangel an Schrift. Das Gleiche kann schon nicht mehr von der Fabrik gesagt werden, die Typen aber sind ganz und gar verschieden. Was die Fabrik anbelangt, so ist bereits schon darauf aufmerksam gemacht worden, dass zwischen den fraglichen Goldstücken nicht eine Gleichheit, sondern nur eine Aehnlichkeit bestehe. Die gallischen Gepräge sind nur wenig concav und convex, bei unseren Goldstücken dagegen sind die Wölbung der einen und die runde Vertiefung auf der anderen Seite so stark, dass die Münzen selbst nicht unpassend Schüsselchen genannt werden. Ueberdiess sind jene verhältnissmässig dünn, diese dagegen sehr dick ausgeprägt. Die Fabrik ist sonach eine ganz andere. [3]) Noch auffallender tritt ein Unterschied in den Typen hervor, wir mögen hiebei deren Wahl oder deren Anordnung ins Auge fassen. Die Stempelschneider der ältesten gallischen Goldstücke haben die Stateren der Könige Philipp, Alexander und Lysimachus zum Vorbilde genommen. Der Kopf des Apollo, das Zweigespann, ein Reiter, ein Pferd, das sind die vorherrschenden Typen der gallischen Goldmünzen. Diese Bilder aber, mit Ausnahme etwa des Apollokopfes N. 86 und 87, suchen wir vergeblich auf den Regenbogen-Schüsselchen; während hinwieder umgekehrt die am meisten charakteristischen Typen der letzteren, namentlich die so oft wiederkehrenden Kugeln oder Punkte, auf ersteren gar nicht vorkommen. Die gallischen Typen sind Nachahmungen,

1) Lelewel, Etudes numismat. Pag. 56.

2) Revue Numism. 1856. Pag. 304.

3) Von dem Gewichte wird in der II. Abtheilung gelegentlich der „Beschreibung der Münzen“ die Rede sein.

theilweise von den Vorbildern nur insoweit verschieden, als sich durch die grössere oder mindere Geschicklichkeit des Stempelschneiders von selbst ergab, theilweise mit Aenderungen oder Zusätzen, wie sie die Symbolik des Druidenthums und die nationale Unterschiedenheit nothwendig oder wünschenswerth machte. Die Stempelschneider der Regenbogen-Schüsselchen dagegen sind bei der Wahl der Typen selbstständig zu Werke gegangen. Nicht minder tritt ein Unterschied hervor bezüglich der Anordnung der Typen. Während es nämlich die gallischen Stempelschneider liebten, sobald sie über die ängstliche Nachahmung hinausgingen, ein reiches Bildwerk, Menschenköpfe mit vollen Locken, Wagenlenker, Reiter und Pferde in ganzer Gestalt, nebenbei selbst noch manchen Zierrath darzustellen, bleiben die Typen der Regenbogen-Schüsselchen innerhalb der engeren Schranken der einfachsten Symbolik. Sie konnten kaum auf einen noch kürzeren Ausdruck zurückgeführt werden. Das Triquetrum N. 84 und die Leier N. 88, die einzigen Sinnbilder, welche die Regenbogen-Schüsselchen mit den gallischen gemein haben, die aber dort zumeist nur als Nebentypen im Felde der Münze erscheinen, nehmen hier die ganze Vorderseite ein. Das Bild der Schlange füllt den ganzen Raum aus ohne irgend eine Beigabe. Vogel und Hirsch erscheinen nicht in ganzer Gestalt; es ist von jedem nur der Kopf vorgestellt. Kurz der Unterschied zwischen beiden ist ein wesentlicher.

Dieser Unterschied nun bezüglich der Fabrik sowohl wie in der Anordnung der Typen sollte er nicht auch auf einen Unterschied hindeuten bezüglich der Zeit, der die gallischen und die Regenbogen-Schüsselchen angehören? Hier die Ursprünglichkeit der Typen, dort die Nachahmung der macedonischen und thrazischen Vorbilder; hier die Einfachheit der Anordnung, dort der übergrosse Reichthum; hier die sichtliche Rohheit und Unvollkommenheit der mechanischen Vorrichtung, dort eine bedeutende Fertigkeit in der Ausprägung. Diess Alles belehrt uns, dass die Regenbogen-Schüsselchen *älter* sind, wie die gallischen Gold-

Schlange herumwindet, sondern die Vertiefung ist durch die auf die Ausprägung des Stempels bezüglichen mechanischen Rücksichten veranlasst. Es sollte hiedurch dem Ausglitschen des zu prägenden Goldklumpens unter den Schlägen des Hammers vorgebeugt werden. Aehnliche, mehr oder minder regelmässig gestaltete Vertiefungen finden sich bekanntlich auch auf griechischen Münzen, die den Anfängen der Prägekunst angehören. Auch bei diesen hält es schwer, die Zeit der Ausprägung genau zu bestimmen, aber wir wissen doch, dass beispielweise die Münzen des macedonischen Königs Alexander I. (497—454 v. Chr.) theils mit theils ohne jene Vertiefung ausgeprägt wurden, unter Amyntas II. dagegen (397—371) v. Chr.) das sogenannte Quadratum incusum gänzlich verschwindet. Wenn es daher gestattet ist, bei der Unzureichenheit der Hinweisung auf nur gallische Münzen, auch nicht keltische Gepräge in Vergleichung zu ziehen, so weist uns die Beschaffenheit einzelner Gepräge nicht nur über die Zeiten Philipps und Alexanders hinauf, sondern unsere Münzen gehören wenigstens theilweise dem fünften Jahrhundert vor Christus an.

Ist das richtig, sind die Regenbogen-Schüsselchen theilweise *vor* dem Jahre 400 geschlagen, so bleiben uns nur zwei Möglichkeiten, das hohe Alter der uns vorliegenden Münzen einerseits und die dürftigen Nachrichten über eine Ansiedelung keltischer Stämme diesseits des Rheins andererseits miteinander in Einklang zu bringen. Entweder hat Livius dennoch Recht, wenn er die Auswanderung der Gallier bis in die Zeiten des Tarquinius Priscus hinaufsetzt, und in diesem Falle stimmt das Alter unserer Münzen mit den historischen Nachrichten überein; oder Livius hat sich geirrt, dann gehören die Regenbogen-Schüsselchen keltischen Stämmen an, die nicht erst unter Sigowes aus Gallien über den Rhein und gegen den hercynischen Wald herübergewandert, sondern schon vorher daselbst sich angesiedelt hatten. Nach meinem Dafürhalten ist letzteres das Wahrscheinlichere; denn da die Wanderer, welche nach der von Livius aufbewahrten Sage beinahe gleichzeitig, die einen nach

die über die schriftlichen Aufzeichnungen hinaufreicht, bevor sie in Gallien festen Fuss fassten und ein Theil von da wieder weiter nach Britanien übersiedelte, die Einen den Padus hinaufgegangen und dann durch die Alpenpässe ins Gebiet des Rhodanus gezogen, die Anderen hatte der Danubius zu seinen Quellen geführt, von da beugten sie um in das Gebiet des Rhenus und drangen mit diesem Strome in Gallien ein. Solchen Völkerstämmen nun, die bei der ersten Wanderung statt mit ihren Brüdern bis zum äussersten Ziele im Westen, nach Gallien und Britanien, vorzudringen, an der oberen Donau und am oberen Rheine Halt machten und sich daselbst eine bleibende Stätte wählten, möchte ich unsere Münzen zuschreiben. Es liegt hierin kein Widerspruch mit den Nachrichten bei Livius und Cäsar; denn wenn auch diese nur von einem Zuge von Gallien aus sprechen, so schliesst doch diese Auswanderung eine frühere Einwanderung in entgegengesetzter Richtung nicht aus. Es liegt hierin noch weniger ein Widerspruch mit Tacitus, da dieser zwar, ohne Zweifel auf den Grund eingezogener Erkundigung, die Nachricht, dass die Helvetier und Bojen am rechten Rheinufer und im hercynischen Walde zum Stamme der Kelten gehörten, als Thatsache mittheilt, deren Uebersiedelung aber von Gallien her selbst nur als glaubwürdig bezeichnet. Dagegen erklärt sich bei unserer Annahme ganz einfach die jedenfalls beachtenswerthe Erscheinung, dass unsere Gold-Schüsselchen älter sind, wie die in Gallien, und diese selbst wieder älter, wie die in Britanien geschlagenen keltischen Münzen, so wie auch hinwieder hierin allein der Schlüssel zur Auslegung einiger Bilder gefunden werden dürfte, deren Zusammenhang mit dem Oriente kaum verkannt werden kann und wovon in einer zweiten von den Typen der Regenbogen-Schüsselchen handelnden Abtheilung ausführlich die Rede sein soll.

Inhalts-Verzeichniss.

Von der Heimath und dem Alter
der sogenannten Regenbogen-Schüsselchen.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

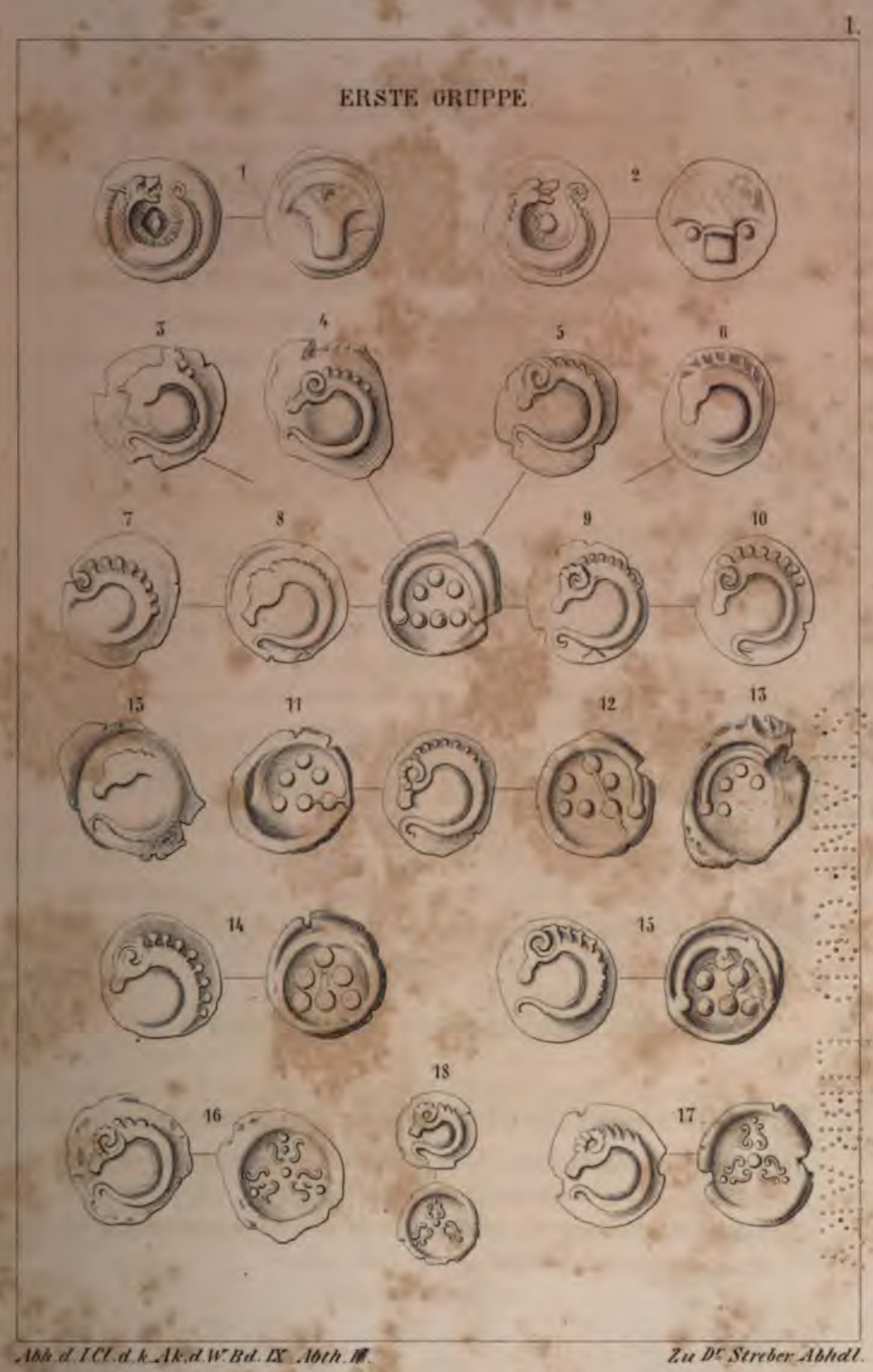
Die sog. Regenbogen-Schüsselchen sind nicht nach der Eroberung Vindeliciens durch die Römer geschlagen.

Zweiter Abschnitt.

Die sog. Regenbogen-Schüsselchen sind vor der Eroberung Vindeliciens durch die Römer geschlagen.

Dritter Abschnitt.

Nähere Bestimmung des Alters der sog. Regenbogen-Schüsselchen.


ERSTE GRUPPE
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
15
11
12
13
14
15
18
16
17



ZWEITE GRUPPE.

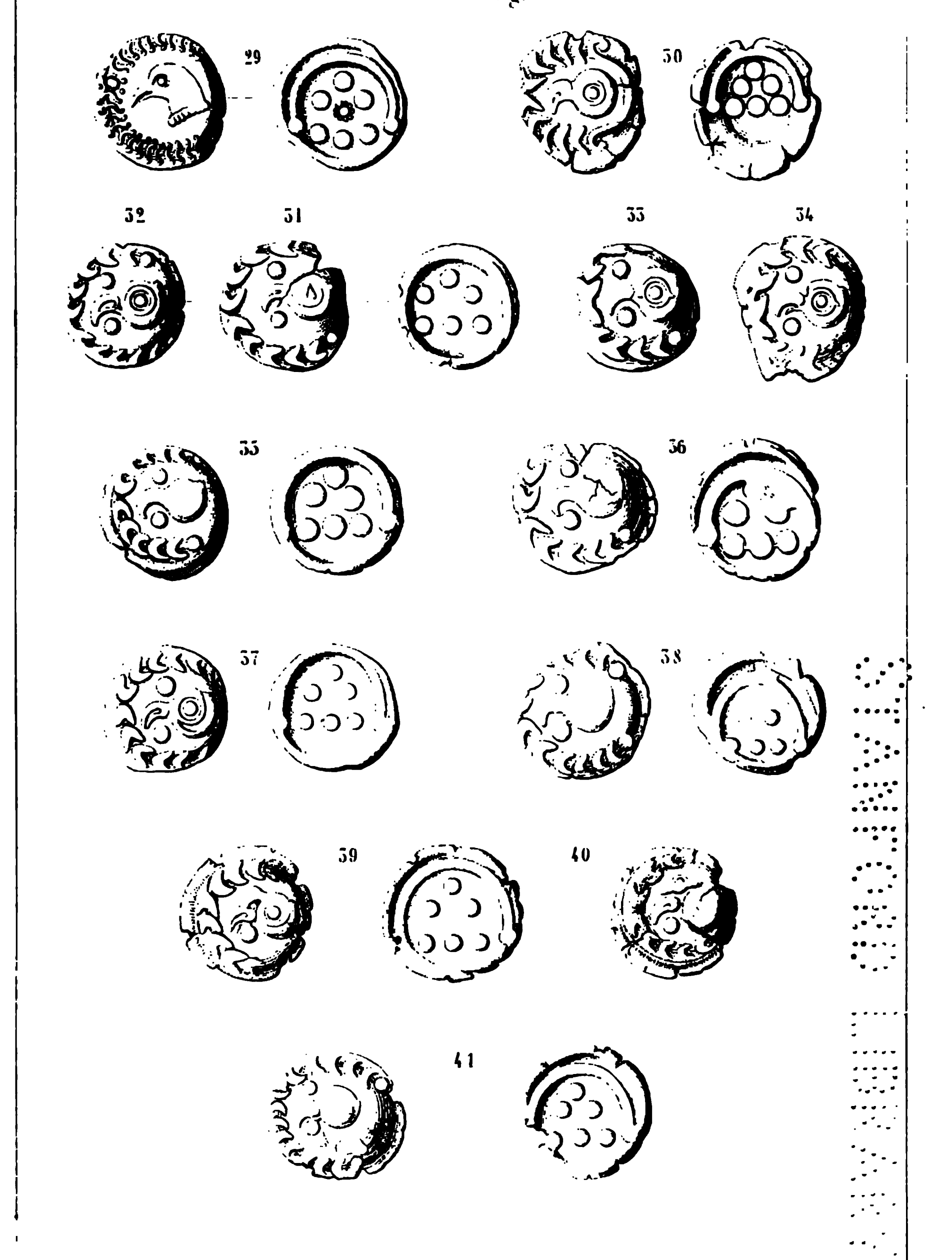
Mit Stern.



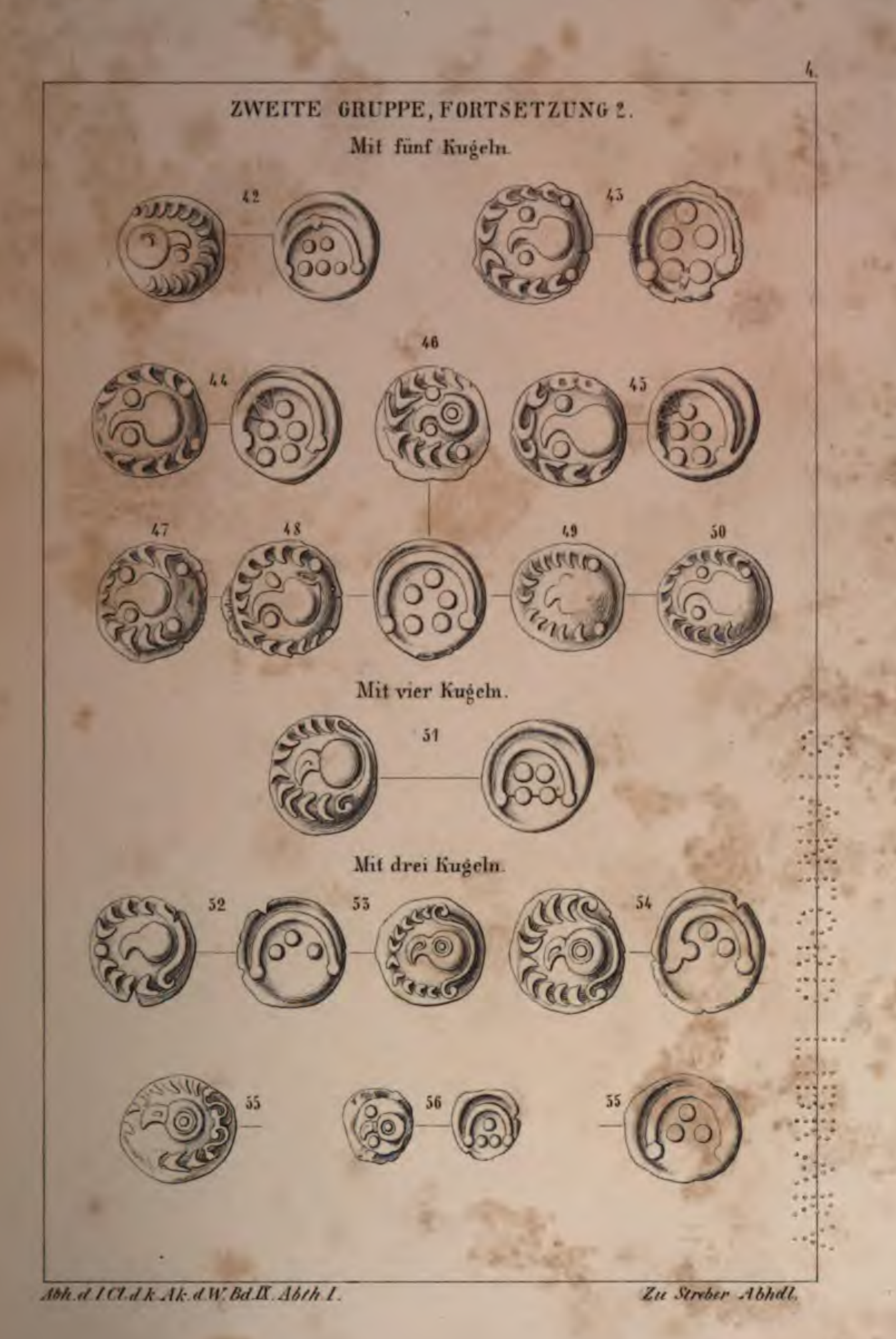


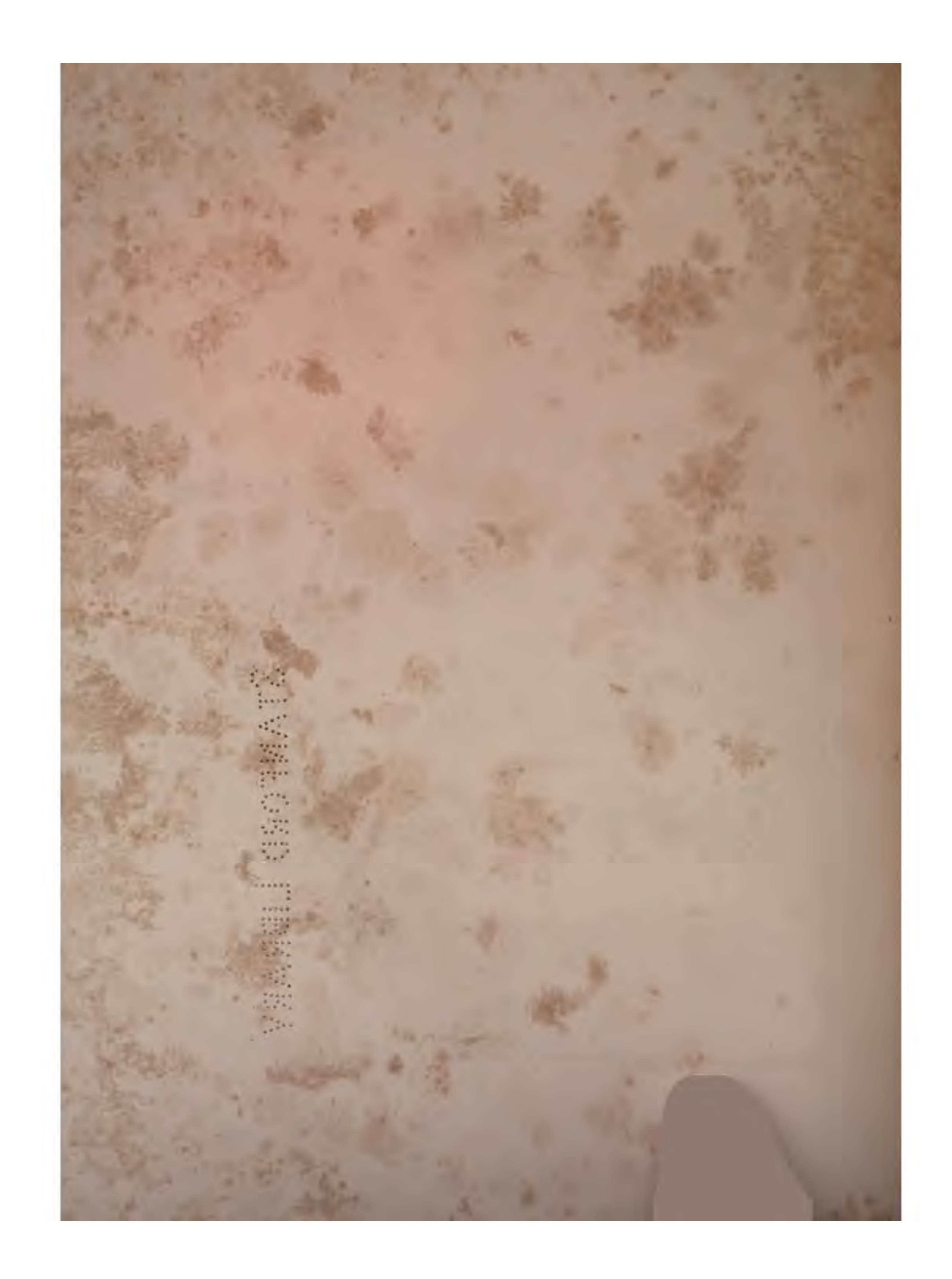
ZWEITE GRUPPE, FORTSETZUNG 1.

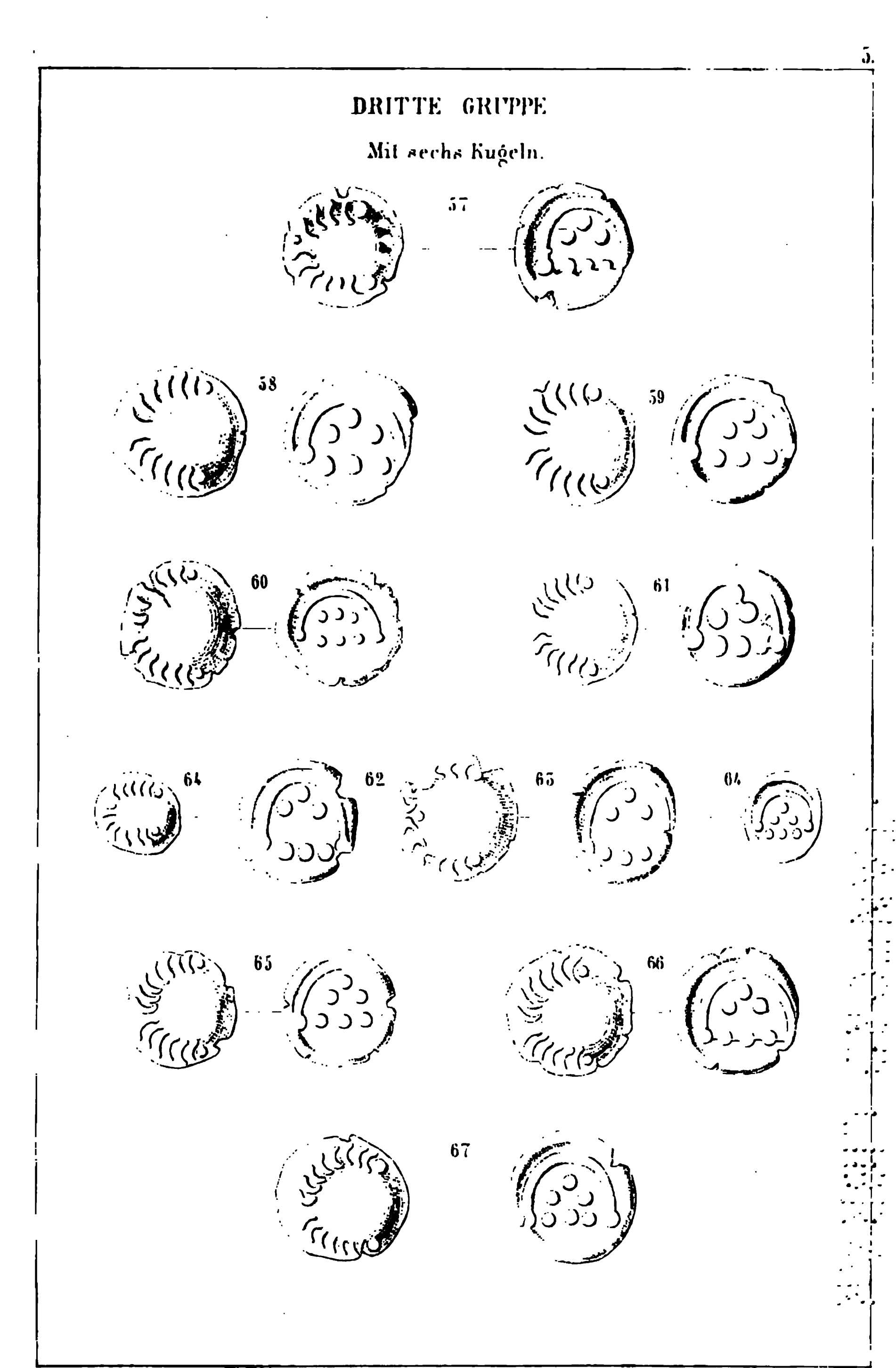
Mit sechs Kugeln.

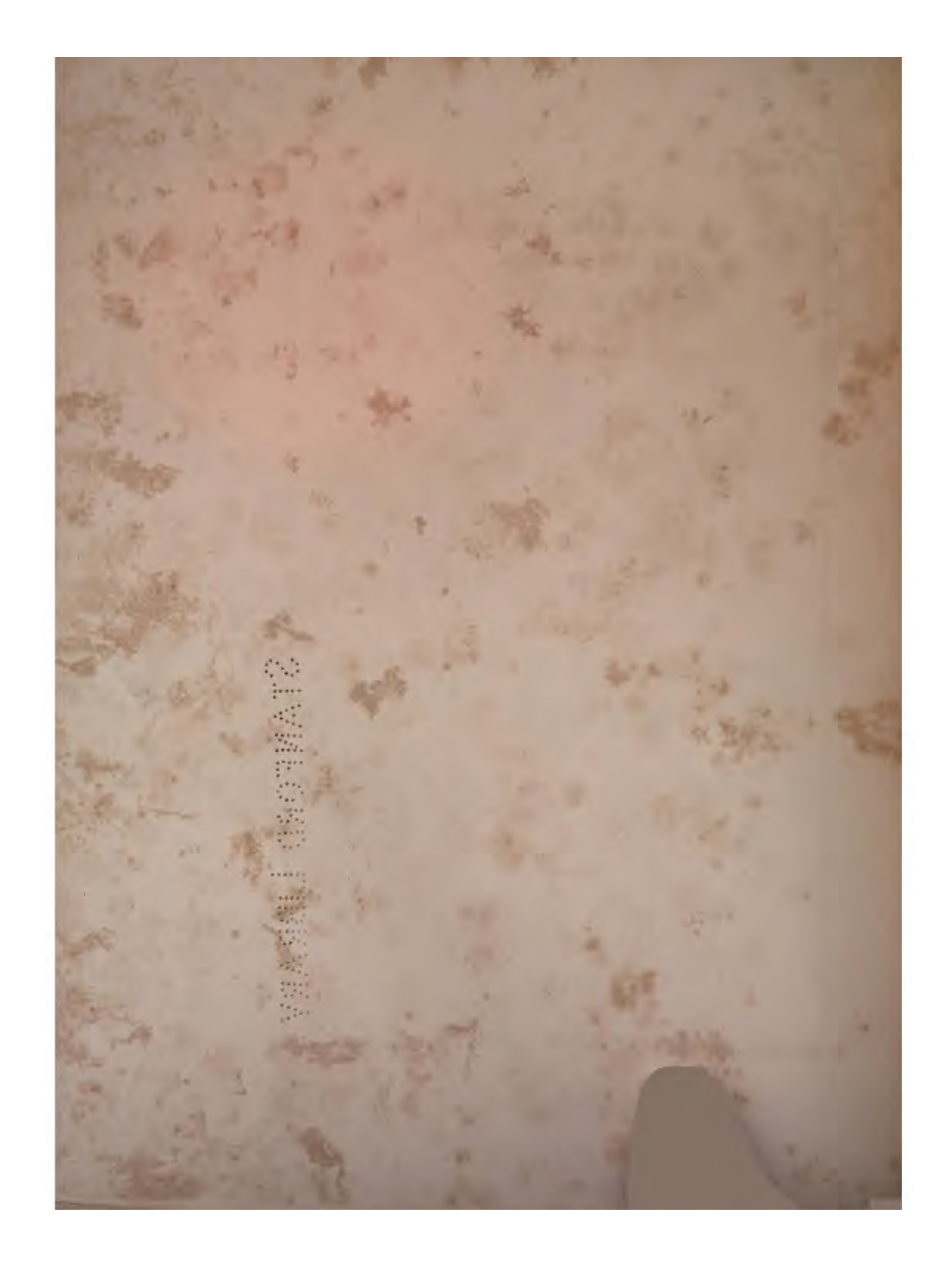





4.
ZWEITE GRUPPE, FORTSETZUNG 2.
Mit fünf Kugeln.
42
43
46
44
45
47
48
49
50
Mit vier Kugeln.
51
Mit drei Kugeln.
52
53
54
55
56
55
Abh. d. I. Cl. d. k. Ak. d. W. Bd. IX. Abth. I.
Zu Streber Abhdl.




DRITTE GRUPPE
Mit sechs Kugeln.
57
58
59
60
61
64
62
63
64
65
66
67



DRITTE GRUPPE FORTSETZUNG

Mit sechs Kugeln

68 69 70 71

72

73 74

Mit fünf Kugeln.

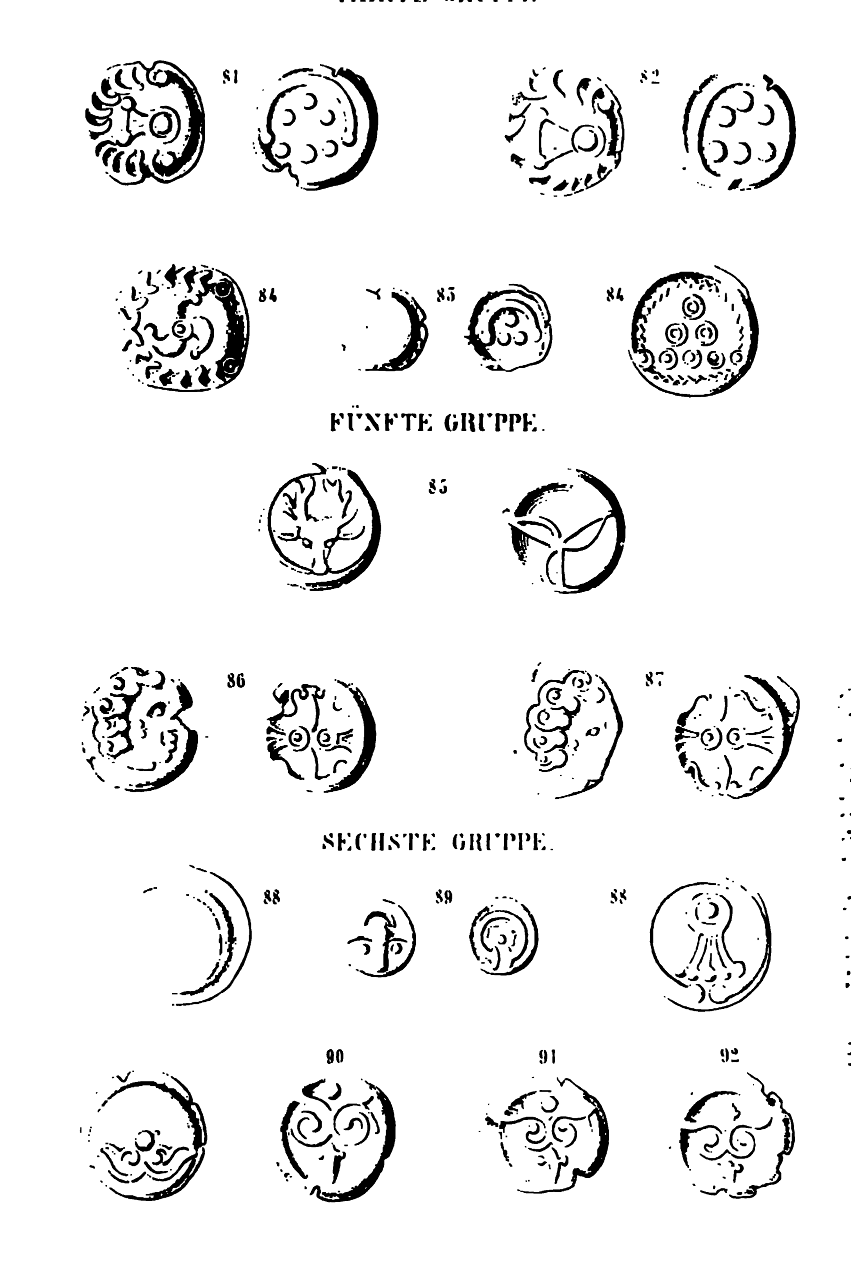
75 76

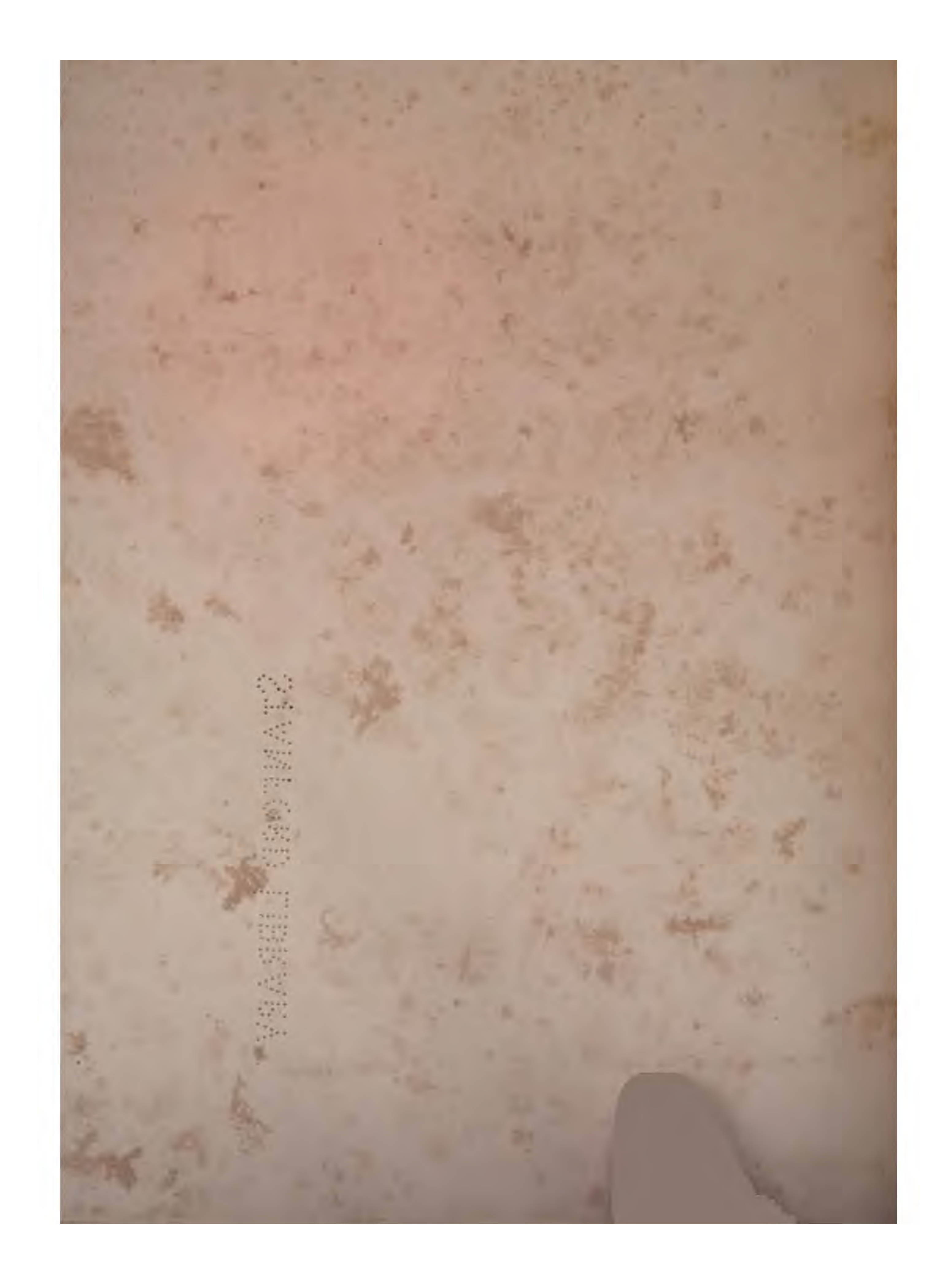
77 78

Mit drei Kugeln.

79 80

STANFORD LIBRARY


VIERTE GRUPPE.
81
82
84
85
84
FÜNFTE GRUPPE.
85
86
87
SECHSTE GRUPPE.
88
89
88
90
91
92



SECHSTE GRUPPE, FORTSETZUNG.

93 94

95 97 98 96

101

99 100

102 103

104

105

106 107





STANFORD LIBRARY



ABHANDLUNGEN

DER

PHILOSOPH.-PHILOLOGISCHEN CLASSE

DER KÖNIGLICH BAYERISCHEN

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

NEUNTEN BANDES

ZWEITE ABTHEILUNG.

ABHANDLUNGEN

DER

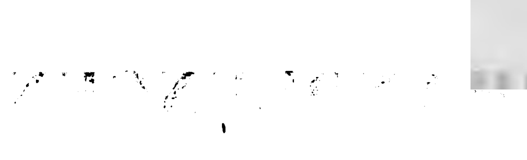
PHILOSOPH.-PHILOLOGISCHEN CLASSE

DER KÖNIGLICH BAYERISCHEN

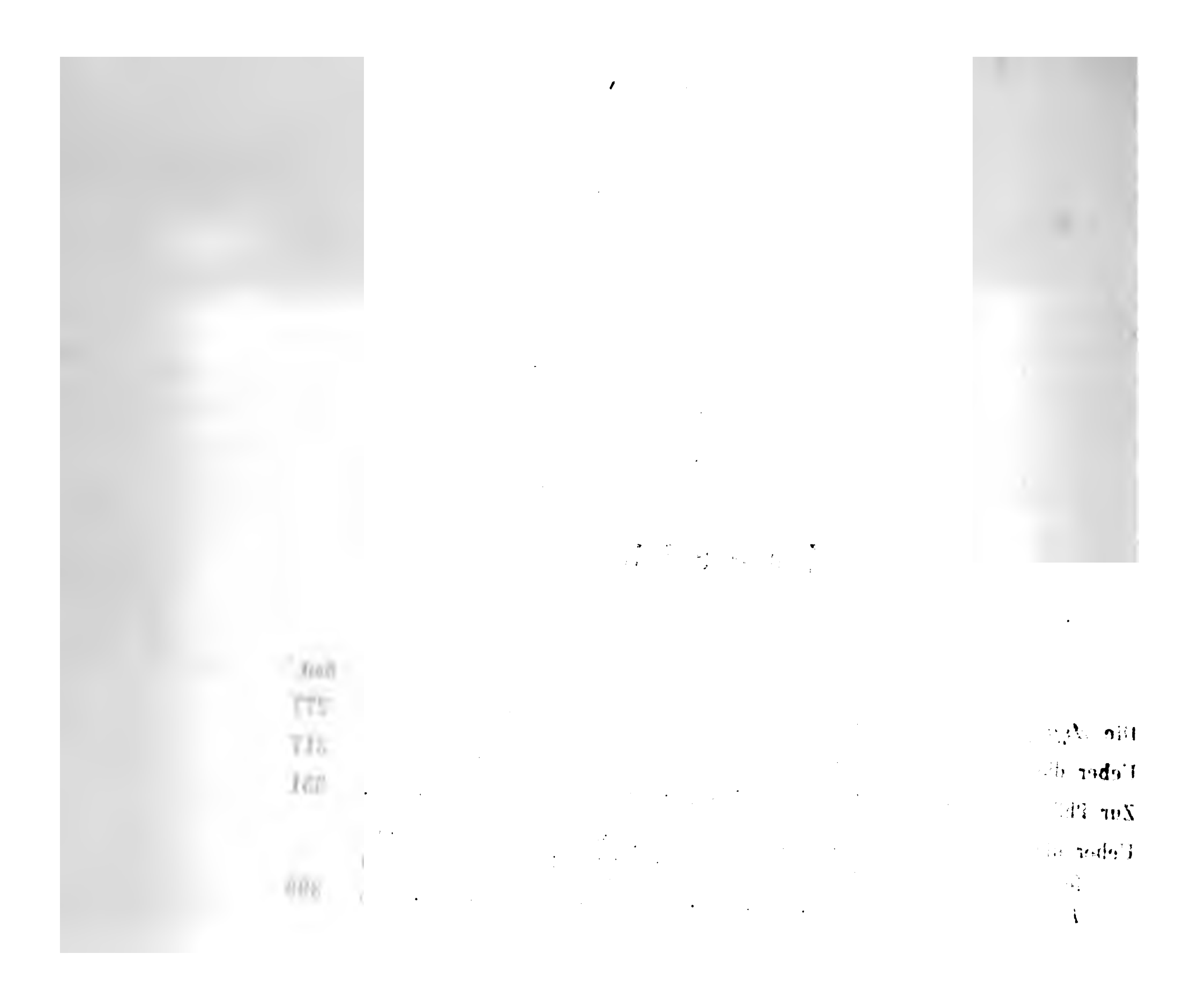
AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

NEUNTEN BANDES
ZWEITE ABTHEILUNG.
IN DER REIHE DER DENKSCHRIFTEN DER XXXVI. BAND.

MÜNCHEN.
1861.
VERLAG DER K. AKADEMIE,
IN COMMISSION BEI G. FRANZ.


Inhalt.



Die ΔΗΜΗΓΟΡΙΑΙ des Demosthenes

von

Leonhard Spengel.

II. Abtheilung.

Die

ΔΗΜΗΓΟΡΙΑΙ

des

Demosthenes

von

Leonhard Spengel.

10.

In dasselbe Jahr Ol. 109, 3 wird mit der dritten Philippica von Dionysius die Rede *περὶ τῶν ἐν χερρονήσῳ*[1]) gesetzt; ihre jetzige Stellung sichert ihr nicht die Priorität vor jener; man hat sie auch für die spätere gehalten, und die vorgebrachten Gründe sind weder für das

1) Dieses ist die Aufschrift in den ältesten Handschriften: in der Rede selbst § 2 steht *περὶ τῶν ἐν Χ. πραγμάτων*. Ist dieses letzte Wort falscher Zusatz, oder dort absichtlich gewählt — die Dinge, die dort vorgehen, Zustände, Lage (durch den Philippus?) — im Gegensatze von *Διοπείθης πράττει καὶ μέλλει ποιεῖν?* Eigentlich muss man unter *περὶ τῶν ἐν Χ.* nicht *τὰ*, sondern *οἱ ἐν Χ.* verstehen; d. h. Diopeithes und seine Soldaten; denn davon handelt die Rede, das ist ihr Vorwurf; daher Dionysius einmal *περὶ τῶν ἐν Χ. στρατιωτῶν* citirt, andere geradezu *ὑπὲρ Διοπείθους*. Demosthenes selbst gibt das beste Zeugniss § 16 *ἀμυνεῖσθαί φησι τοὺς ἐν Χεῤῥονήσῳ* 9, 73 *τοῖς μὲν ἐν Χ. χρήματ' ἀποστέλλειν φημὶ δεῖν.* cf. § 20. Auch wenn § 2 *πραγμάτων* fehlen würde, ist noch immer ein Gegensatz; an dem Heere daselbst ist ihm zumeist gelegen, das war auch Gegenstand der Tagesordnung.

eine, noch für das andere entscheidend.[1]) Doch gibt es zwei Beweise, welche völlige Ueberzeugung erzwingen. In unserer Rede wird § 13 — 8. 66. von den Byzantiern gesprochen, sie stehen mit den Athenern in keinem freundlichen Verhältnisse, aber es wird darauf hingewiesen, dass sie, wenn Philippus sie angreift, nothgedrungen sich an die Athener wenden werden und das Interesse dieser fordere, ihnen beizustehen; hier findet also in der Volksversammlung noch keine Berathung über die Byzantier statt, aber sie wird in nicht ferne Aussicht gestellt. Dagegen lehrt Phil. III, § 20, dass, als diese Rede gehalten wurde, wirklich die vordem angedeutete Frage, ob man bei dem bevorstehenden Angriffe helfen solle oder nicht, an der Tagesordnung war. Völlig entscheidend aber ist Folgendes. Ol. 109, 1 in der zweiten Philippica heisst es, es werde von den Rednern mit Beifall immer gegen Philippus gesprochen und nachgewiesen, wie er den Frieden breche, aber keiner wage es aus Furcht das Misstrauen des Volkes sich zuzuziehen, einen bestimmten Rath anzugeben und förmlichen Antrag an das Volk gegen den König zu machen, *καὶ γράφειν καὶ συμβουλεύειν διὰ τὴν πρὸς ὑμᾶς ἀπέχθειαν ὀκνοῦντες.* Unsere Rede geht einen Schritt weiter, sie enthält das *συμβουλεύειν* und gibt eigentlichen Rath, was man zu thun habe § 76 (wie gewöhnlich mit *φημὶ δεῖν* eingeleitet); aber einen förmlichen Antrag an das Volk zu stellen, wagt Dem. auch jetzt noch nicht, ja er lässt sich sogar § 68 den merkwürdigen Vorwurf machen: *εἶτά φησιν ὅς ἂν τύχῃ παρελθών, οὐ γὰρ ἐθέλεις γράφειν οὐδὲ κινδυνεύειν, ἀλλ' ἄτολμος εἶ καὶ μαλακός·* und die ausführliche Vertheidigung § 68 — 72 deutet nicht im mindesten an, dass er die Gegner faktisch widerlegen und mit einem *γράφειν* auftreten wolle. Dagegen enthält die dritte Philippica beides, das *συμβουλεύειν* und *γράφειν*, folglich einen Wendepunkt, welcher weiter führte, § 70 *ἐγὼ νὴ Δί' ἐρῶ καὶ γράψω δέ, ὥστε ἂν βούλησθε χειροτήσατε·*

---

1) Dindorf V, 156—8. Schäfer II, 437.

und von dem ganzen Antrage, welcher nun folgt, heisst es am Schlusse § 76 *ἐγὼ μὲν δὴ ταῦτα λέγω, ταῦτα γράφω.* Man wird die Bedeutung dieser Worte erst verstehen, wenn man weiss, was vorausgegangen ist, und worauf sie sich beziehen. Die Rede *περὶ τῶν ἐν Χ.* ist also nothwendig die frühere; es muss ein ziemlicher Zeitraum zwischen beiden Reden liegen.

Diese ist in ihrem Wesen eine Vertheidigung des Diopeithes; [1])

---

1) Nach Dem. Angaben muss man glauben, dass Diopeithes Macht nicht unbedeutend gewesen; er sagt § 17 *καὶ τῇ χώρᾳ δυνήσεται βοηθῆσαι καὶ τῶν ἐκείνου τι κακῶς ποιῆσαι·* er spricht § 8 *βοηθεῖν τοῖς Θρᾳξίν*, § 10, 46 *τὸ συνεστηκὸς τοῦτο στράτευμα*, 26. § 10 *τὴν ὑπάρχουσαν τῇ πόλει δύναμιν*, 19, 46. Aber je grösser dieser Zug war, desto schlimmer für alle, denen er nahe kam; denn Dem. versichert uns § 24 und er setzt für die Wahrheit dessen, wenn auch nicht seine Ehre, doch seinen Kopf zum Pfande — *ἐγὼ πάσχειν ὁτιοῦν τιμῶμαι* — dass Diopeithes von den Athenern nichts bekommen, sondern wie viele andere ihrer Strategen von den Contributionen der benachbarten griechischen Städte, von dem Kapern der griechischen Handelsschiffe, von Almosen (*εὖνοιαι*) und Schuldenmachen, sich und seine Soldaten unterhalten musste. Kein Wunder also, wenn gesagt wird Phil. I, 45 *οἱ δὲ σύμμαχοι τεθνᾶσι τῷ δέει τοὺς τοιούτους ἀποστόλους*, und was wir daselbst § 24 lesen, ist demnach keine Uebertreibung; beide Stellen erklären den trostlosen Zustand, warum die Athener bei den Griechen kein Vertrauen fanden und finden konnten. Und dieses Treiben, das von Seeräuberei kaum dem Namen nach verschieden ist, kann Dem. billigen und empfehlen, weil er glaubt, man könnte mit dieser Rotte dem Könige etwas anhaben und ihn in seinem eigenen Lande festhalten! so gross war diese gewiss nicht, dass nicht Philippus beim ersten Zusammentreffen — und treffen musste er sie doch einmal — diese nach allen Winden zerstreute. Doch zur Ehre unsers Redners sei es gesagt, er will, dass man den Diopeithes mit dem nöthigen Gelde versehe und überdiess eine andere Macht ausrüste, welche mit ihm sich vereinige § 19.

was dieser gethan, wird nicht gesagt, Dem. läugnet indessen nicht, dass dessen Verfahren feindlich und dem Frieden entgegen sei; aber er rechtfertigt es als nothwendig und hervorgerufen durch frühere Eingriffe des Philippus, es ist ihm nur ein ἀμύνεσθαι, wir würden sagen, revanche. Neues ist gegen den König nicht vorgebracht, es sind dieselben Klagen, die wir ausführlicher in der dritten Philippica kennen gelernt haben; Philippus hat uns schon während des Friedensschlusses betrogen, die Verträge verletzt und dadurch den Krieg hervorgerufen § 5—6. die Phoker, Pylae, die thrakischen Festungen, Kersobleptes (dieser erscheint hier zum erstenmal) sind Beweise, er hat uns Amphipolis und Kardia genommen, stellt Tyrannen in Euboea auf, zieht gegen Byzantium. § 39, 58, 63—6. Auf das vorletzte hat der Redner selbst in einer schönen Prosopopoe der Bundesgenossen gegen die Athener § 34—7 die beste Antwort und Rechtfertigung des Königs gegeben. Wenn Philippus in den uneinigen Städten Euboeas und sonst das oligarchische Princip förderte — und wo stand in den Verträgen, dass ihm dieses zu thun nicht erlaubt war? — warum haben die Athener, die so nahe dabei waren, nicht sogleich das demokratische Princip in der andern Partei, die ihnen anhing, überwiegend geschützt und dadurch den fremden Einfluss zurückgedrängt? Sie haben es späterhin gethan, wie die Rede über die Krone und Diodor lehrt, und die Tyrannen vertrieben; so wenig man ihnen darüber den Vorwurf eines Friedensbruches machen kann, ebenso wenig sind sie selbst berechtigt, deswegen gegen Philippus diese Klage zu führen.

Alle von Demosthenes in diesen Reden aufgezählten Sünden des Philippus — und ärgere hatte er nicht vorzubringen — rechtfertigen nicht im mindesten den unmittelbaren Angriff des Diopeithes auf des Königs Land; dieses ist ein frevelhafter feindlicher Einfall in Friedenszeiten, desgleichen man dem Philippus gegen Athen nicht nachweisen wird; unserem Redner aber war dieses Ereigniss um so erwünschter,

als er schon längst an diesem Frieden rüttelte,[1] nun ihn in den vielersehnten Krieg verwandelt, zugleich aber auch seine Lieblingsidee, den König in seinem eigenen Lande durch Streifereien zu beunruhigen und festzuhalten verwirklicht sah. Was jetzt Ol. 109, 3 Chers. § 17 — 19, 46 — 47, die dritte Philippica § 51 — 2, 73 bietet, ist nichts neues, sondern der alte Plan, den er bereits 107, 1 in der ersten philippischen, und drei Jahre später in der ersten olynthischen Rede ohne Erfolg vorgeschlagen hatte.

Diese Rede hat der Form nach das eigene, was in keiner andern wiederkehrt, dass sie nur aus einer Widerlegung einzelner Sätze besteht, welche einer oder mehrere vorgebracht haben, oder vorbringen könnten. Man kann mehrere von diesen wegnehmen und noch so viele hinzusetzen, und wird das Ganze und die Einheit, eben weil keine solche da ist, nicht stören. In dieser Beziehung steht die dritte Philippica, obschon Sache und Inhalt gleich ist, weit höher, doch fehlt es an einzelnen schön ausgearbeiteten Stellen auch in unserer nicht.[2]

---

1) Dadurch war ein Mittelzustand herbeigeführt worden, welcher noch kein Krieg, aber auch kein Friede mehr zu nennen war und dieses schien vielen mit Recht unerträglich. Am schönsten drückt sich dieses unleidliche Gefühl in den Worten eines Senators aus, Chers. § 4, aber Dem. will es nicht verstehen: *πολλὰ δὲ θαυμάζων τῶν εἰωθότων λέγεσθαι παρ' ὑμῖν, οὐδενὸς ἧττον τεθαύμακα ὃ καὶ πρώην τινὸς ἤκουσα εἰπόντος ἐν τῇ βουλῇ, ὡς ἄρα δεῖ τὸν συμβουλεύοντα ἢ πολεμεῖν ἁπλῶς ἢ τὴν εἰρήνην ἄγειν συμβουλεύειν.* Den Krieg unmittelbar zu beantragen, wagt er der möglichen Folgen wegen noch nicht, und so muss das angebliche *ἀμύνεσθαι* aushelfen, das allmählig von selbst zu jenem führte.

2) Dahin gehören besonders die Widerlegungen von § 66—72 u § 73—5; anderseits hat dieses Verfahren hier und da unangenehme Wiederholung herbeigeführt. § 23 *τὸν παριόντα ἐρωτᾶν τί οὖν χρὴ ποιεῖν* erhält seine vollständige Beantwortung § 38—51. Ferner ist § 60 *ἄρχειν γὰρ εἰώθατε* mit § 42 in Widerspruch.

Dem Eingange folgt, was zur grössten Verwunderung des Redners einer im Senate gesagt hat, § 4 *ὡς ἄρα δεῖ τὸν συμβουλεύοντα ἢ πολεμεῖν ἁπλῶς ἢ τὴν εἰρήνην ἄγειν συμβουλεύειν·* und nachdem er sich dessen Widerlegung leicht gemacht hat, erscheint sofort eine *προκατάληψις*; er nimmt nemlich an, als wäre jener gründlichst zu recht gewiesen und habe kein Wort dagegen zu erinnern, lässt sich aber einen fernern Einwurf machen: *ἀλλὰ νὴ Δία ταῦτα μὲν ἐξελέγχονται, δεινὰ δὲ ποιοῦσιν οἱ ξένοι περικόπτοντες τὰ ἐν Ἑλλησπόντῳ, καὶ Διοπείθης ἀδικεῖ κατάγων τὰ πλοῖα, καὶ δεῖ μὴ ἐπιτρέπειν αὐτῷ*, um diesen des weitern zurückzuweisen. Ein neuer Gedanke in derselben Form folgt § 52: wenn von Philippus die Rede ist, *εὐθὺς ἀναστάς τις λέγει, τὸ τὴν εἰρήνην ἄγειν ὡς ἀγαθὸν, καὶ τρέφειν δύναμιν μεγάλην ὡς χαλεπὸν, καὶ διαρπάζειν τινὲς τὰ χρήματα βούλονται, καὶ τοιούτους λόγους.* Ein weiterer § 68 *εἶτά φησιν ὃς ἂν τύχῃ παρελθὼν, οὐ γὰρ ἐθέλεις γράφειν οὐδὲ κινδυνεύειν, ἀλλ' ἄτολμος εἶ καὶ μαλακός·* wo wir sogar einen persönlichen Angriff gegen unsern Redner, (der auch andere nicht schonte § 1, 52) und seine Vertheidigung vernehmen; und nicht anders ist der letzte Gedanke in unserer Rede § 73 *ἤδη τοίνυν τινὸς ἤκουσα τοιοῦτόν τι λέγοντος, ὡς ἄρα ἐγὼ λέγω μὲν ἀεὶ τὰ βέλτιστα, ἔστι δὲ οὐδὲν ἀλλ' ἢ λόγοι τὰ παρ' ἐμοῦ, δεῖ δ' ἔργων τῇ πόλει καὶ πράξεως τινος.* Die Ursache dieser eigenthümlichen Form und des persönlichen Hervortretens in dieser Rede ist nicht bekannt, scheint aber in der Wichtigkeit des Gegenstandes, dem Uebergange vom Frieden zum Kriege zu liegen, zu dessen Vorkämpfer sich namentlich Demosthenes aufgeworfen und dadurch viele Gegner zugezogen hatte. Muss man die Kühnheit bewundern, mit welcher alles Thun und Handeln des Philippus als Friedensbruch dargestellt wird — selbst seine jetzigen Kämpfe mit den Odrysen werden nur als Vorspiel und Vorübung betrachtet, um zuletzt Athen — nicht zu unterjochen, sondern völlig zu vernichten, — so darf man auch das Streben nicht verkennen, alle, welche das Verfahren des Diopeithes tadeln, nicht etwa als kurzsichtig zu zeichnen, sondern

geradezu als schlecht und vom Philippus erkauft dem Volke preis zu geben, damit aber die gewiss nicht geringe Anzahl von Besonnenen, welche die besten Gesinnungen für das Wohl des Vaterlandes hatten, jedoch keineswegs blind gegen die eigenen Fehler waren und das rasche Treiben des Demosthenes missbilligten, einzuschüchtern, zu verdächtigen, und zu zwingen, entweder ihm zu folgen, oder als Verräther ausgestossen zu werden. Im Bewusstsein, fern von aller Selbstsucht, dem Volke, auch gegen dessen Willen nur das Beste zu rathen, stellt er sich im vollsten Gegensatz mit den andern Rednern, welche demselben zwar schmeicheln, aber dadurch das Verderben des Staates herbeiführen, und sieht seinem Triumphe, wenn er ihn auch jetzt noch nicht feiert, mit Zuversicht entgegen.

11.

In das nächste Jahr Ol. CIX, 4 wird von Dionysius die vierte Philippica gesetzt; die Richtigkeit dieser Annahme hängt zunächst von der weit wichtigeren Frage ab, ob dieselbe überhaupt ächt ist. Valckenaer hat sie zuerst als ein aus andern Reden zusammengestoppeltes Product erklärt und die bedeutendsten Philologen haben ihre Zustimmung gegeben. Auch hat dieses Urtheil, was selten geschieht, inzwischen eine erwünschte Bestätigung aus dem Alterthume selbst gefunden; der 1834 von Walz herausgegebene Commentar des Johannes Sicеliota zu Hermogenes liefert die Nachricht VI, 253 *Ἀναστάσιος δὲ ὁ Ἐφέσιος καί τινες τῶν τεχνογράφων ἐκ τῆς λέξεως ταύτης (μανδραγόρας) νοθεύουσι τὸν λόγον, προσεκτέον δὲ μᾶλλον τῷ Ἑρμογένει.* Nur wenige wagten einzelne Theile der Rede als ächt zu halten, für das ganze ist ausser Böhnecke niemand eingestanden, ausführlich haben gegen dieselbe Brückner, [1]) und zuletzt A. Schäfer gesprochen. Ich finde den Zustand dieser Rede so einzig, dass mir eine nähere Betrachtung nicht vergeblich erscheint.

1) Brückner König Philipp S. 353—64. Schäfer III, 94—103

Das Urtheil jenes Ephesischen Aspasius, der mir so wenig als die ἄλλοι τινες bekannt ist, stützt sich auf die Worte des Redners p. 133 § 6 ἀλλὰ μανδραγόραν πεπωκόσιν ἢ τι φάρμακον ἄλλο τοιοῦτον ἐοίκαμεν ἀνθρώποις. Der Beweis wäre unwiderleglich, wenn gezeigt werden könnte, dass das Wort und die Sache den Griechen erst nach Demosthenes bekannt geworden wäre; aber nicht das ist gemeint — das Wort hat schon Platon ganz ähnlich gebraucht — sondern der Ausdruck und die Vergleichung wird für frivol und unanständig gehalten und deswegen die ganze Rede dem Demosthenes abgesprochen.

Es ist dieses eine von den Stellen, welche wir vielleicht nie ganz richtig zu würdigen vermögen; solche Ausdrücke haben oft wenig, oft sehr viel zu bedeuten, und sind von der grösseren oder geringeren Reizbarkeit des Publikums abhängig; auch darin drückt sich der Charakter des Volkes, wie des einzelnen Schriftstellers aus; doch ist schwer zu glauben, dass dieser Ausdruck den Ohren der Athener so verletzend gewesen; so viel können auch wir mit Sicherheit beurtheilen, dass die Schlussworte der Rede über Halonnesus einen ganz andern Eindruck erregen, als die unsrigen; jene sind auch unserm Gefühle nach unanständig. Tropen wie ἐκνενευρισμένοι u. a., welche schon Hermogenes [1]) zusammengestellt hat, zeugen, dass auch Demosthenes etwas gewagt hat, und wir dürfen die Kritik, welche diesen Mandragorastrank so herbe findet, dass sie deswegen das ganze Produkt dem Redner abspricht, wohl nur für eine ganz subjective und viel zu weit gehende betrachten. Dass aber die in den Scholien zu unserer Rede angeführten Interpreten Ἀλέξανδρος καὶ Διόσκορος (Διόδωρος Dind.) καὶ Ζήνων (Ζήλων libri) ὁ πολυθρύλητος tiefer in diese Verwerfung eingegangen seien und ihr

---

1) De ideis I, 7. Auch Aristides und die andern Rhetoren fanden nicht etwas Beleidigendes in dem Ausdrucke, den Platon Republ. VI, 488 eben so angewendet hat. Rhetor. gr. VII, 909. IX, 385.

Urtheil zumeist damit motivirten, dass diese Rede aus einzelnen Lappen anderer zusammengesetzt sei, wie Schäfer angibt, finde ich nirgends ausgesprochen, noch angedeutet. [1])

Diese Rede trägt auch nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, den Charakter eines cento Demosthenicus; eine Stelle abgerechnet, ist alles Fremde nur aus der Rede de Chers. herübergenommen, d. h. mit dieser gemeinsam, und zwar, was unerhört ist, ganze Seiten und Blätter

---

1) Schol. p. 190, welche als Beleg angeführt werden, sagen nur, dass Dem. aus andern Reden *τὰ πολλὰ* herüber genommen; hier aber ganz passend angebracht habe. Oder ist Schäfer durch die Worte *δῆλος γάρ ἐστι Φίλιππος ἐπαμύνων Καρδιανοῖς Διοπείθους αὐτοῖς ἐπιόντος· δι' ὃ τῶν μεταξὺ τόπων μέμνηται ὡς ἀμφισβητουμένων ἐν τῷ ἑβδόμῳ· εἴρηκε δὲ ἐν τῷ ὀγδόῳ, ἀλλ' εἰ δεῖ . . Χερρονήσῳ·* verleitet worden? Dieses ist nur aus einer Vermuthung des H. Wolf, auf welche dieser selbst kein Vertrauen setzt, und die sicher ganz falsch ist; die handschriftliche Leseart gilt, *διὰ τὸν μεταξὺ τόπον μέμνηται, ὡς ἀμφισβητούμενος.* Der Gedanke ist klar; in der siebenten Rede (de Halon. § 39—44) ist von Kardia als einem *ἀμφισβητούμενος τόπος* die Rede; aus der achten aber (Chers. § 16) sind die nächsten Worte *ἀλλ' εἰ.. Χερρονήσῳ.* Der neueste Herausgeber hat es überhaupt nicht der Mühe werth gehalten, diesen Scholien auch nur einige Aufmerksamkeit zuzuwenden; er hat manches sogar noch schlechter gemacht, z. B. gleich nachher p. 191, 2 *ἢ προσαγγελθῇ* schreibt er *ἦν·* correctum ex Dem. Er musste wissen, dass daselbst die besten Handschriften *ἢ*, nicht *ἢν* haben. Dadurch ist Voemel irre geleitet worden, welcher angibt, der Schol. habe *ἢν*. Das nachfolgende v. 5 ist ganz unverständlich, *καὶ ταῦτα μέν ἐστιν ἅπαντα δηλωτικὰ τοῦ παρηγγέλθαι, τι, τοῦ δὲ ὅτι βοηθεῖ Καρδιανοῖς, ἐβοήθει·* es ist aber einfach *τοῦ δὲ ὅτι βοηθεῖ, Καρδιανοῖς ἐβοήθει*, letzteres sind nemlich Worte aus der Rede selbst § 18, die als Beweis des *βοηθεῖν* angeführt werden. — Dass der Scholiast, der alle seine Vorgänger als blind darstellt, eine ganz unhaltbare Ansicht von der Veranlassung und Tendenz dieser Rede gibt, hat Schäfer nachgewiesen.

in längern Parthien § 11—16, 22—7, 55—69, aber auch hier auf eigene, nicht beachtete Art, und so fest hängt dieses Alles zusammen, dass es vergebens ist, einiges davon auszuscheiden. Dobree hat alle ähnlichen Stellen aus dem Demosthenes nachgewiesen, und so scheint es, als habe der Verfasser dieser Rede sich mit fremden Federn geschmückt, wie ihn denn der neueste Herausgeber geradezu einen simia nennt; eine nähere Vergleichung aber lehrt, dass einzelne Gedanken allerdings, durch die Sachlage bedingt und hervorgerufen, in andern Reden sich finden, wie auch sonst Demosthenes sich wiederholt, dass aber nicht selten die Fassung dieser in unserer Rede den Vorzug verdient. Man kann manches eigenthümliche anführen, was noch nicht beachtet ist, z. B. dass die Rede mit *καὶ* beginnt, dass § 2 *ἐκ λόγου καὶ δημηγορίας* ein unwürdiger Pleonasmus sei, Demosthenes auch nur das Verbum *δημηγορεῖν*, nicht das Substantivum *δημηγορία* gebrauche; fast jeder Paragraph kann etwas besonderes liefern,[1] und ich verkenne die Bedeutung von manchen keineswegs; ob aber der besonnene und vorsichtige Kritiker darauf hin, wenn Gedanken und Zusammenhang ganz würdig und im Geiste des Redners sind, berechtigt ist, eine Fälschung anzuerkennen, ist eine andere Frage; mich wenigstens hat in meiner frühern Ansicht, dass wir ein späteres Machwerk vor uns haben, wiederholte Betrachtung bedeutend erschüttert; jedenfalls ist das bis jetzt vorgebrachte mehr oberflächlich und ungenügend; die Sache fordert eine eingehendere und schärfere Untersuchung.

Die Situation und Stimmung unsers Redners im Ol. CIX, 3 haben wir in den zwei vorausgehenden Reden hinreichend kennen gelernt; ist unsere im nächsten Jahre gehalten, so muss sie dieselbe Gesinnung in

---

1) Manches hat Benseler S. 58—9 angeführt, es lässt sich aber viel mehr, und selbst wie ich glaube, erheblicheres aufzählen, ohne deswegen eine Verurtheilung mit Zuversicht aussprechen zu dürfen.

noch stärkerem Grade äussern, muss weiter führen; wir erwarten neue eingetretene Ereignisse, Näheres über Diopeithes Heer, Philippus Drohungen, kurz über Alles, was Demosthenes, zuletzt in der dritten Philippica nicht bloss angerathen, sondern auch an das Volk beantragt hat. Nichts von allem dem! kein Wort von Diopeithes und seiner Macht; jede Erwähnung davon scheint absichtlich gemieden, und wäre nicht die Angabe, dass Philippus den Kardianern Hilfe geschickt habe, so könnte man glauben, die Rede falle in eine frühere Zeit, und der Verfasser habe von jenem nichts gehört. Aber auch kein Wort von einem früher gestellten Antrage, wir wissen nicht einmal, um was es sich handelt, die Eingangsworte sagen nur *καὶ σπουδαῖα περὶ ὧν βουλεύεσθε καὶ ἀναγκαῖα τῇ πόλει*, und lernen es auch aus der ganzen Rede nicht. Selbst der Epilogus, der doch sonst überall das gesagte kurz andeutet und den Hauptgedanken hervorhebt, gibt hier nichts, als den allgemeinen Vorwurf, dass die Athener auch die Redner, von welchen sie versichert sind, dass sie von Philippus bestochen sind, mit gleichem Wohlgefallen anhören.

Das sind keine empfehlenden Eigenschaften für eine Demosthenische Rede, jedenfalls erfüllt sie, auch wenn sie ächt ist, unsere Erwartungen nicht, zu welchen wir nach dem Vorgange der früheren Reden berechtigt sind.

Gegen den Inhalt von § 1—10 ist nichts gegründetes einzuwenden. Der Eingang § 1—6 spricht den Tadel über die Sorglosigkeit der Athener, nur so lange sie den Redner anhören, an ihre Lage zu denken, dann aber sich nicht weiter zu bekümmern, stark und kräftig aus. Es ist nun einmal in der Art und Weise unsers Redners, und man muss es ihm zu gut halten, seine Athener aus ihrem tiefen Schlafe zu rütteln und zu einem politischen Bewusstsein zu führen. Auch die Form ist angemessen und würdevoll. Der Gedanke, dass das Recht und die Rechtsgründe überall auf Seite der Athener sind, die Sache aber

dadurch nicht besser werde, weil Philippus mit Waffengewalt und Heeresmacht sich darüber hinwegsetzt, dieser Unterschied von *λόγοι* und *ἔργα* ist auch sonst bei Demosthenes hervorgehoben, doch nirgends so schön, wie in diesem Exordium. Wenn Dobree sagt: inepte confudit Phil. II. init. et Olynth. II. p. 21, 20 vel similem locum, so bedarf es nur der Vergleichung, um sich von der Unrichtigkeit dieser Annahme zu überzeugen; so wenig Phil. II aus Olynth. II, oder umgekehrt genommen ist, eben so wenig ist unsere Stelle aus beiden; hier ist alles klar und einfach. Weit eher könnte jemand glauben, dass, was Dobree entgangen ist, die ganze Ausführung des Gedankens, mit Worten und Reden könne man den Philippus nicht einschränken; *καὶ γὰρ εἰ μηδ' ἀφ' ἑνος τῶν ἄλλων τοῦτο μαθεῖν δύναταί τις, ὡδὶ λογισάσθω· ἡμεῖς οὐδαμοῦ πώποτε, ὅπου περὶ τῶν δικαίων εἰπεῖν ἐδέησεν, ἡττήθημεν οὐδ' ἀδικεῖν ἐδόξαμεν, ἀλλὰ πάντων πανταχοῦ κρατοῦμεν καὶ περίεσμεν τῷ λόγῳ· ἆρ' οὖν διὰ τοῦτ' ἐκείνῳ φαύλως ἔχει τὰ πράγματα, ἢ τῇ πόλει καλῶς; πολλοῦ γε καὶ δεῖ· ἐπειδὰν γὰρ ὁ μὲν λαβὼν μετὰ ταῦτα βαδίζῃ τὰ ὅπλα, πᾶσι τοῖς οὖσιν ἑτοίμως κινδυνεύσων, ἡμεῖς δὲ καθώμεθα εἰρηκότες τὰ δίκαια, οἱ δ' ἀκηκοότες, εἰκότως οἶμαι τὰ ἔργα τοὺς λόγους παρέχεται, καὶ προσέχουσιν ἅπαντες οὐχ οἷς εἴπομέν ποθ' ἡμεῖς δικαίοις ἢ νῦν ἂν εἴποιμεν, ἀλλ' οἷς ποιοῦμεν*' der Rede über die Krone p. 308, § 244 entnommen sei, wo Demosthenes, was er hier von allen athenischen Rednern aussagt, von sich ausspricht, um zu beweisen, dass der unglückliche Ausgang der Schlacht bei Chaeronea nicht seine Schuld sei; *οὑτωσὶ δὲ λογίζεσθε· οὐδαμοῦ πώποθ' ὅποι πρεσβευτὴς ἐπέμφθην ὑφ' ὑμῶν, ἡττηθεὶς ἀπῆλθον τῶν παρὰ Φιλίππου πρέσβεων ... ἀλλ' ἐν οἷς κρατηθεῖεν οἱ πρέσβεις αὐτοῦ τῷ λόγῳ, ταῦτα τοῖς ὅπλοις ἐπιὼν κατεστρέφετο.* Könnte bewiesen werden, dass dieses die Quelle unserer Stelle wäre, — und auffallend ähnlich sind beide jedenfalls — so wäre auch die Unächtheit unserer Rede unwiderlegbar entschieden; sie konnte dann nicht vor Ol. CXII, 3 = 330 geschrieben sein. Aber

abgesehen von der Verschiedenheit der Anwendung, sollte es glaublich sein, dass Demosthenes diesen nahe liegenden Gedanken nicht schon früher ausgesprochen habe? es versteht sich ja bei einem Athener von selbst, und alle früheren Reden liefern nur das Commentar zu diesen Worten. Ich kann mich daher nicht überzeugen, dass diese unsere Fassung aus der Ctesiphontea entlehnt sei. Die Schilderung der Oligarchen gegenüber den Demokraten und deren Uebergewicht ist nirgends so scharf gezeichnet als hier; nirgends gesagt, dass Athen, die einzige wahrhaft demokratische Stadt, so herabgekommen, *ὥστε τῶν ἐν αὐτῷ τῷ κινδυνεύειν ὄντων οἱ μὲν περὶ τῆς ἡγεμονίας ἡμῖν ἀντιλέγουσιν, οἱ δ' ὑπὲρ τοῦ ποῦ συνεδρεύσουσι, τινὲς δὲ καθ' ἑαυτοὺς ἀμύνεσθαι μᾶλλον ἢ μεθ' ἡμῶν ἐγνώκασιν.* [1])

Nicht minder ist der nächste Gedanke § 7—10, dass man wie im Haushalt, so in der Politik die Folgen eines fahrlässigen und gleichgültigen Benehmens nicht sogleich, sondern erst nach und nach, dann aber auch um so empfindlicher und drückender fühle, ganz rein und schön; die historische Nachweisung aber so vollständig wie nirgends, [2]) so dass ich in allen diesen nur den ächten Demosthenes erkennen kann.

---

1) Vielleicht absichtlich *ἐν αὐτῷ τῷ κινδυνεύειν* statt *αὐτῶν τῶν ἐν τῷ κινδύνῳ ὄντων* oder einfach *κινδυνευόντων*. Unter den ersteren sind die Thebaner nicht gemeint; denn sie haben jetzt von Philippus nichts zu befürchten und stehen auch mit den Athenern in keiner Verbindung; also die Lakedaemonier, oder Bundesgenossen, welche die Autorität der Athener nicht weiter anerkennen wollen; in den folgenden sind vielleicht wie Benseler und Schäfer gesehen, die Euboeer und Byzantier zu verstehen (bezieht sich das *κακοδαιμονοῦσι γὰρ ἄνθρωποι* Chers. 16 darauf, dass die Byzantier von einer athenischen Hilfe nichts wissen wollten?), aber nach § 52 ist es allgemeiner zu fassen.

2) Ganz neu und auch anderseits nicht bekannt, ist *Ἀντρῶνας ἐπρίατο*, von Bedeutung aber kann es nicht gewesen sein, weil in den frühern Reden nichts erwähnt ist. Historisch unrichtig ist, dass Kersoblephes sein Reich

Erst im Nachfolgenden beginnt eine auffallende Verwicklung zwischen unserer vierten Philippica (Δ) und der Rede de Chers. (X). Das Verhältniss beider ist im Allgemeinen Nachstehendes. Von X, welche wie oben nachgewiesen ist, aus der Widerlegung einzelner Punkte besteht, findet sich der zweite, oder wenn man will, der dritte, der Einwurf, den man dem Redner macht, *τί οὖν χρὴ ποιεῖν* § 38—51, so wie der nächste daselbst, wie gut der Frieden und wie beschwerlich der Krieg sei § 52—67, vollständig und fast überall gleichlautend in Δ § 11—27, und § 55—70, doch so, dass der letztere Artikel, welcher in X nicht passend schliesst, in Δ seine weitere Fortsetzung erhält § 70—4. Während aber in X beide Artikel sich aneinander anschliessen, liegen in Δ mehrere andere eigene Gegenstände dazwischen § 28—54, nämlich dass die Athener die Redner nicht einmal anhören wollen § 28—31, dass man Gesandte an den Persenkönig schicken

---

später in Folge der Wegnahme von Serrion verloren habe; er war im Frieden nicht mitbegriffen; aber dieses ist wie anderes, die eigene Anschauung des Redners, der die Sache so wendet, wie sie ihm dienlich ist. Liest man Dobree's Anmerkung, so muss man erschrecken, wie der Verfasser alles zusammengestohlen hat: totus locus p. 133, 9 usque ad 134, 5 ex Ol. 1, p. 12, 22—13, 25 et Phil. III, p. 117, 20 etc. conflictus. Confer etiam F. leg. p. 412, 212. *ἀπεχθάνεσθαι* ex Ol. III p. 34, 11—23. *ἐπετείχισεν* ex Chers. p. 99, 2. p. 134, 3. *οὐ σιγήσεται* ex Phil. I p. 52, 21. Denique *σύμμαχον ὄντα ὑμῶν* l. 20 inepte intrusa, ut suspicor, ex Phil. III, p. 120, 4. An all diesem ist in der That nichts wahres. — Manches, wie z. B. § 37, dass die jährlichen Einkünfte Athens früher nur 130, später 400 Talente betragen haben, ist deswegen, weil es uns auffallend, ja selbst unerklärlich scheint, noch nicht falsch. Würde man in einer angezweifelten Rede lesen, die *σύνταξις* habe nur 45 Talente eingebracht, und auch diese seien bereits antecipando eincassirt worden, so würde man dieses für einen Beweis der Unächtheit halten; jetzt, da es die Rede de cor. § 234 aussagt, muss jedes Bedenken verschwinden.

solle, um die Geldmittel zum Kriege gegen Philippus zu erhalten § 31—4; ferner über die Theorika § 35—45, endlich Ursachen der jetzigen schlimmen Lage, dass die Athener die ihnen von den Ahnen angewiesene Stellung aufgegeben haben § 46—8, und durch ihre Sorglosigkeit nur sich selbst die Schuld beilegen dürfen § 49—54. Dinge, die zwar alle in den Kreis demosthenischer Beredtsamkeit fallen, in einzelnen aber Bedenken und Schwierigkeit genug darbieten.

Dass Demosthenes so grosse Partien, als hier vorliegen, in gleichzeitigen Reden nicht wiederholt habe weder mündlich, noch schriftlich, bedarf keiner Erinnerung, wenn auch die alten Kunstrichter sich nicht daran gestossen haben; es müssen hier eigene Fälle obwalten, oder wir haben eine besondere Art von Fälschung vor uns; um so nothwendiger wird es, das einzelne näher zu betrachten.

Der erste Theil von dem, was beiden Reden gemeinsam ist, ist zur Hälfte in Δ, § 11—17 *εἰσὶ δέ τινες . . . πραγματεύεται* mit geringen Auslassungen oder Aenderungen [1]) im ganzen gleichlautend mit

---

1) Absichtliche Aenderung ist § 11 *προσθήσω δὲ καὶ τοῖς ἐν τῇ πόλει θεοῖς οἵπερ αὐτὸν ἐξολέσειαν*, wie auch § 16 der Zusatz einen Wunsch enthält *καὶ τόπου καὶ δόξης ὧν μήτ' ἐκείνῳ μήτ' ἄλλῳ γένοιτο μηδενὶ χειρωσαμένῳ τὴν πόλιν τὴν ἡμετέραν κυριεῦσαι* (?) § 12 ein Beispiel, wie derselbe Satz verschieden geformt erscheint, in Phil. II *καὶ τοῦτ' ἐξ ἀνάγκης τρόπον τιν' αὐτῷ νῦν γε δὴ συμβαίνει·* X *καὶ τοῦτ' εἰκότως τρόπον τινα πράττει·* endlich Δ *καὶ τοῦτ' ἐξ ἀνάγκης τρόπον τινὰ νῦν γ' ἂν ποιοῖ* (nach Σ, die andern *γε δὴ ποιεῖ*). Die Varianten erscheinen in den Handschriften häufig gleich, weil man schon frühe beide Reden verglichen und das abweichende angemerkt hat; z. B. § 12 *χρῆσθαι* in Phil. aus Δ, man wollte einen Gegensatz zu *κέκτηται·* § 15 *καὶ Μάστειραν* von Σ in X, Voemel glaubt die Worte seien aus Δ nach X übergetragen; es scheint mehr Zufall zu sein, wie nachher Σ in Δ die Worte *καὶ τῶν ἔργων τῶν ἀργυρείων καὶ τοσού-*

X § 38—45 *εἰσὶ τοίνυν τινες . . . πραγματεύεται*, nur dass dort ein neuer Grund als Beweis erscheint, dass Philippus in seinem Sinne ganz richtig die Athener für Feinde halte, *λογίζεσθε γὰρ . . ἡγεῖται.* Aber diese neun Zeilen sind wörtlich aus Phil. II, p. 70, 4 entlehnt, und diese höchst auffallende Einschaltung aus jener früheren Rede trägt allerdings zumeist den Schein fremder Hand. Mit Geschick und Kenntniss ist die Verknüpfung (*ἀμφότερα οὖν οἶδε* mit *οἶδεν ἀκριβῶς*) jedenfalls gemacht, und die Entscheidung hängt in letzter Instanz davon

---

των προσόδων auslässt. Auch aus der Abweichung beider Reden von *ἃ νῦν ἐξαιρεῖται καὶ κατασκευάζεται* was *X* gibt und *ἃ νῦν φασὶν αὐτὸν ἔχειν* in *Δ* lässt sich wohl nichts bestimmen. Dass § 22 *τὴν τῶν πραγμάτων φυλακὴν* was *Σ* in *Δ* statt *χρημάτων* hat, das richtige ist, weil es die nachfolgenden *χρήματα* und *ἔργα* gemeinsam in sich umfasst, hat schon Voemel bemerkt. Der neue Gedanke § 23 *καὶ ἴσως . . φανήσεται* ist ganz passend, aber die Form *ἴσως ἂν ἴσως* wie es scheint zu stark cf. *X*, 77, § 27 *τὴν δὲ τῶν δούλων ἀπεύχεσθαι δήπου μὴ γενέσθαι δεῖ·* worüber Cobet nov. lect. p. 228 wie er meint neues vorbringt; er ändert nemlich *ἀπεύχεσθε* und streicht *δεῖ·* dasselbe hat aber schon Dobree vermuthet; weit besser dagegen ist, was *Σ* in *X* bietet, dort fehlen die Worte *δήπου μὴ γενέσθαι.* Als das Interessanteste erachte ich die Abweichung § 23, was kein kritischer Scharfsinn aufgefunden hätte; ich halte nemlich, was *Σ* in *X*, 47 gibt, für richtig, *καὶ τότ' ἐθελήσησε . . . δικαίαν, μένειν·* dadurch wird die Entscheidung von Frieden und Krieg von den Athenern abhängig gemacht, und ihnen anheimgestellt, ob sie wahren Frieden halten wollen oder nicht. Die Worte *οὗ μεῖζον οὐδὲν ἂν γένοιτ' ἀγαθόν*, welche *Δ* übergeht, können sich dann nur auf *μένειν ἐπὶ τῆς αὐτοῦ Φίλιππον ἀναγκάσειε* beziehen; dass Philippus auf sein Land eingeschränkt bleibt, folglich keinen Uebergriff nach Aussen machen kann, wird als das höchste Gut betrachtet. Da nun auch *Σ* in *Δ* die Vulgata gibt, so könnte man glauben, der Verfasser der Rede von *Δ* habe schon ein corrumpirtes Exemplar des Textes von *X* gehabt, und gebe sich dadurch als Falsarius zu erkennen. Dieser Schluss würde allzu voreilig sein.

ab, ob Demosthenes seine eigenen Gedanken in dieser Art wiederholt habe. Wir finden Phil. I, § 2 wieder in Phil. III, § 5, wo Dobree alles streichen will und der Zusammenhang allerdings nicht dagegen ist. Dem Leser ist es freilich auffallend und selbst *παράδοξον*, wenn derselbe Gedanke mit derselben Frage *τί οὖν ἐστὶ τοῦτο;* und derselben Antwort wiederkehrt; aber diese Reden waren ursprünglich, um gehört und nicht gelesen zu werden, viele Jahre liegen dazwischen, auch die Zuhörer waren nicht alle mehr dieselben. Olynth. III wiederholt mehreres aus der Aristocratea p. 689, 9; Dobree streicht auch hier und erkennt nur falsche Zusätze. Was Phil. I, § 10 und *X*, 50—1, *Δ*, 26—27 wiederkehrt, trägt nicht das Gepräge einer fremden Hand, und ist doch dasselbe; schwerlich wird Jemand der Consequenz des genannten Engländers beipflichten, welcher die ganze Stelle in ihrer Form aus *Δ* erst nach *X* übergetragen annahm. Die Wiederholung des Satzes also aus Phil. II ist sehr auffallend, aber kein absolutes Zeugniss der Unächtheit.

Für wichtig halte ich die darauf folgende Verschiedenheit der beiden Reden. Während nemlich *X* im nächsten Paragraphe (46 *τί οὖν... ἔχητε*) den Schluss gibt, was vernünftige Menschen thun müssen, nemlich *ῥαθυμίαν ἀποθέσθαι, χρήματα εἰσφέρειν καὶ τοὺς συμμάχους ἀξιοῦν, καὶ ὅπως τὸ συνεστηκὸς τοῦτο συμμενεῖ στράτευμα ὁρᾶν καὶ πράττειν*, haben wir in *Δ* fünf Paragraphe (17—21 *ταῦτα τοίνυν* . . *οὕτως ἔχει*) und begegnen sogleich einem Gedanken, von dem man nicht glauben sollte, dass ein späterer oder überhaupt ein anderer als Demosthenes ihn habe vorbringen können, nemlich, von dem Redner dürfe man nicht fordern, dass er den Krieg mit Philippus beantrage, *γράφειν τὸν πόλεμον*. Dieses ist hier stark und scharf hervorgehoben und zurückgewiesen. *X* enthält kaum eine leise Andeutung davon § 56—7. 68. und selbst die Phil. III, 7 redet nur davon, dass *ὡς ἀμυνούμεθα γράψας τις καὶ συμβουλεύσας* schon für den Urheber des

Krieges ausgegeben werden könne; die Sache muss aber damals zur Sprache gekommen sein, und es würde einen in jene Zeitverhältnisse tief Eingeweihten verrathen, desgleichen bekanntlich spätere Fälscher nicht sind. Auch das Uebrige ist in *Δ* untadelhaft [1]) und selbst der Anschluss an die andere Hälfte des ersten Artikels, worin dann beide Reden wieder mitsammen stimmen: *οὐ γάρ ἐστι βοηθείας* in *Δ* viel geeigneter, weil hier die Ausrüstung einer bedeutenden Staatsmacht vorausgeht, während in *X* nur das Heer des Diopeithes genannt ist.

Mit § 27 schliesst die Uebereinstimmung beider Reden in ihrem ersten Theile und es folgen in *Δ* die oben erwähnten ihr eigenen Punkte, um dann wieder § 55 mit *X* zusammenzugehen.

Der Vorwurf § 28—30, dass die Athener nicht nur nichts thun, sondern nicht einmal die Redner hören und sich berathen wollen, ausser es wird etwas Neues (ein Unfall) gemeldet,[2]) ist bei Demosthenes nir-

---

1) Der Satz *ἐπεὶ . . πράγμασι* aus Phil. I p. 47. 6 ist so wenig hier auffallend, als dass in X. 20 ein ähnlicher Wunsch des Philippus vorgebracht wird, *τὸ δ' οὐχ οὕτως ἔχει* soll heissen, so geht es nicht, Lambin hat wohl das richtige *οὐκ ὀρθῶς* (wie derselbe auch oben § 5 mit dem Dativ *τοῖς βουλομένοις* statt des Accusativus den wahren Gedanken hergestellt hat): man müsste denn, da *ἔνεστι*, nicht wie in *X* *γάρ ἐστι* folgt, so verbinden wollen: *τὸ δ' οὕτως ἔχει· οὐκ ἔνεστι*, wogegen sich wieder anderes einwenden lässt. Sind die Worte § 19 *τοῖς μὲν ἀμυνομένοις ἤδη* absichtlich so gesetzt, um den Namen des Diopeithes zu umgehen, und ist § 20 *ὅτῳ παραδώσετε τὰ πράγματα, δυσχεραίνετε* etwa Beziehung auf X. 20, dass man einen andern Feldherrn absenden wolle?

2) Daraus folgt, dass § 1 *ὅσον ἂν κάθησθε ἀκούοντες ἢ παραγγελθῇ τι νεώτερον*, wie die alten Handschriften haben, nicht im Sinne unseres Redners ist, die Aenderung *ἀκούοντες, ἤν*, wenn auch Correctur und vielleicht erst aus unserer Stelle entnommen, seiner Tendenz entspricht.

gends zu finden, vielmehr sagt er, dass man die Redner, welche die Fehler der Athener und die Uebergriffe des Philippus nachweisen, gerne und mit Beifall anhöre (z. B. de pace, Phil. II), doch ist dieses kein Widerspruch; die Athener wollen die Redner nicht hören, welche sie auffordern, Opfer zu bringen und Anstrengungen zu machen. Der Ausdruck καὶ ἐάν τι λέγῃ τις, ἐκβάλλετε ist schwerlich in seiner Strenge zu verstehen. Der Schlussatz ist wörtlich mit dem Exordium der Rede de pace übereinstimmend, οἱ μὲν γὰρ . . πράγματα.[1]) Ein Fremder müsste also diese Worte zum Ausgangspunkte gewählt und die ausführliche Schilderung diesen vorgesetzt haben; wer aber einen eigenen Gedanken so trefflich zu geben wusste, brauchte nicht bei einem andern um einige Worte betteln zu gehen.[2])

Der zweite Punkt § 31 — 4 spricht von der Verbindung mit dem Perserkönig, welcher zugleich die nöthigen Geldmittel den Athenern geben soll, wozu sich jetzt die günstigste Gelegenheit biete. Dass Demosthenes diesen zu gewinnen suchte, kann nicht auffallen. Phil. III, 71 beantragt schon eine Gesandtschaft nach Persien, eine Stelle, die freilich in Σ daselbst ganz fehlt; auch die Durchführung ist nicht schlecht, der Schluss besonders kräftig und im Geiste unsers Redners.[3])

---

1) Suche oben S. 81.

2) § 28 μηδὲ ταῦτ' ἐθέλειν ἀκούειν· man hat mit Recht am letzten Worte Anstand genommen; es ist zu tilgen und aus dem vorhergehenden ἀκούειν καὶ βουλεύεσθαι zu ergänzen. Auch unten ist ἀκροᾶσθε καὶ κατασκευάζεσθε statt βουλεύεσθε zu bemerken, so wie § 28 die Formel οὐ μὴν ἀλλ' . . ὅμως.

3) Man versteht mit Ulpian p. 202, 26 unter dem § 32 ἀνάστατος (andere ἀνάρπαστος), der in alle Pläne des Philippus gegen Persien eingeweiht war, den Hermias, welcher von Mentor gefangen genommen und zum Perserkönig geführt wurde. Dann sind οἷς βασιλεὺς πιστεύει καὶ εὐεργέτας ὑπείληφεν αὐτοῦ Mentor und andere Satrapen, Boeckh Hermias

Die Anfangsworte ὃ δὴ λοιπόν ἐστι sind mir unverständlich; darnach sollte dieser Gegenstand den Schluss bilden, es folgt ihm aber die Erklärung über das Theorikon § 35—45, und auch diese knüpft sich ungenau an das Vorausgehende. Die Eingangsworte § 35 ἔστι τοίνυν τι πρᾶγμα καὶ ἄλλο, ὃ λυμαίνεται τὴν πόλιν setzen voraus, dass schon anderes, was dem Staate schadet, vorhergegangen sei, und als solches kann § 31—4 nicht betrachtet werden; werden aber diese umgestellt, dann ist alles in gehöriger Ordnung. Die Lehre von dem Theorikon § 35—45 fügt sich sehr passend an § 28—30, wo eben auch angegeben ist ὃ λυμαίνεται τὴν πόλιν, und es wird hier die geeignete Fortsetzung geliefert. An diese schliesst sich dann, da die θεωρικὰ dem Volke verbleiben sollen, στρατιωτικὰ aber doch unentbehrlich sind, nach § 45 die Nachweisung, dass man die nöthigen Gelder zum Kriege von dem Perserkönige beziehen könne § 31—4. Aber die eigentliche Schwierigkeit liegt in der Art, wie diese Theorika in unserer Rede aufgefasst und besprochen werden.

Der Redner betrachtet diesen Gegenstand (das Theorikon) als etwas, das von manchem mit Unrecht geschmäht werde, vielen aber den Vorwand biete, sich den Pflichten gegen den Staat zu entziehen; stets werfe man, wenn nicht geleistet werde, was geleistet werden soll, die

---

von Atarneus S 10, und diese Annahme trägt viel Wahrscheinlichkeit in sich, da dadurch alles klar und verständlich wird. Sprachlich verdient Beachtung § 31 διαφεύγει . . μισοῦσι καὶ πολεμοῦσι Φίλιππον mit Σ statt Φιλίππῳ nach Lobeck zum Aias p. 295 ed. I zu erklären. § 33 ὑπὲρ δὴ τούτων ἁπάντων οἴομαι δεῖν . . ἐκπέμπειν, ich erwartete das gewöhnliche φημὶ δεῖν . . πέμπειν. § 34 τοῦ ἐπὶ ταῖς θύραις. Ist es wahrscheinlich, dass die Athener das Anerbieten des Perserkönigs zurückgewiesen haben? cf. § 52. Höchst auffallend ist, dass die Angabe von Satrapen und persischem Golde in der unächten Rede p. 153 wiederkehrt.

gegenüberstehenden Parteien vereinigt und das Wohl des Staates befördert. Dieses sei sein Rath, um wirksam zu werden, müsse er Gesetzeskraft erhalten. [1])

Dieses möchte man glauben, sei mehr gegen Demosthenes, als von demselben gesprochen. In der ersten (§ 19—20) und dritten (10—13) Olynthischen Rede urtheilt er ganz anders; in den spätern geschieht, da sie in Friedenszeiten fallen, dieser Sache keine Erwähnung; die Vertheilung der Staatsgelder verstand sich von selbst und konnte auch gar nicht in Frage gestellt werden; nur jetzt, wo wir uns dem Kriege nähern, ist es natürlich, dass man einer bessern Verwendung der *θεωρικὰ* gedenkt. Zwar die dritte Philippica enthält kein Wort davon, aber die gleichzeitige *X* gibt wenigstens eine Hinweisung, welche selbst wenig mit der in unserer Rede ausgesprochenen Ansicht übereinzustimmen scheint § 21 *οὔτε τῶν κοινῶν ἀπέχεσθαι δυνάμεθα* und § 23 *εἰ . . μήτε τῶν κοινῶν ἀφέξεσθε . . οὐκ ἔχω τί λέγω.* Die Erwähnung dieses Geldes in unserer Rede ist also allerdings zeitgemäss, aber es müssen eigene Umstände eingetreten sein, wenn Demosthenes sich zu ihrem Vertheidiger aufwerfen konnte. War der verfallene demokratische Geist der Art, dass er sich mit den *θεωρικὰ* nicht begnügte, sondern auch das Vermögen der reichen Bürger zu verschlingen drohte, so war das hier Ausgesprochene ein Wort zu seiner Zeit; das konnte ihn nöthigen, gegen seine bessere Ueberzeugung so zu reden, weil er, wenn es verweigert wurde, ärgeres, die Plünderung der Reichen voraussah und sie möglichst abzuwenden streben musste. Hat er früher einst gegen seinen Willen der Aufnahme des Philippus in den Amphik-

---

2) *ὡς δὲ καὶ γένοιτ' ἂν ἐννόμως, διορθώσασθαι δεῖ.* Das Adverbium, oder wie Σ hat, *ἐν νόμῳ*, gehört zu *διορθώσασθαι.* Welche Interpretationskunst Voemel zur Erklärung dieses einfachen und klaren Gedanken anwendet, mag man bei ihm selbst nachlesen.

tyonenbund das Wort geredet, so darf man auch die Fürsprache des *θεωρικὸν* in unserer Rede *an sich* nicht für unmöglich, und desswegen als einen sichern Beweis der Unächtheit annehmen. Es lässt sich wohl denken, dass auch die Aussicht auf persisches Gold nicht wenig dazu beitrug; es trat dann ein, was er früher für unmöglich gehalten hatte Ol. III, 19 *εἰ δέ τις ἡμῖν ἔχει καὶ τὰ θεωρικὰ ἐᾶν καὶ πόρους ἑτέρους λέγειν στρατιωτικούς, οὐχ οὗτος κρείττων; εἴποι τις ἄν· φήμ' ἔγωγε, εἴπερ ἔστιν ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι.* Nun konnte wirklich gesagt werden, die *θεωρικὰ* bleiben dem Volke, die *στρατιωτικὰ* gibt der Perser. Um aber so bestimmt zu reden, musste er der persischen Subsidien ganz sicher sein, was nicht der Fall ist. Darum wird das glückliche Ereigniss, dass der Perserkönig alle Nachstellungen des Philippus aus sicherster Quelle erfahre, so hervorgehoben und die Coalition (d. h. die Subsidiengelder) als sich von selbst verstehend in Aussicht gestellt.

Von der Volkslust, welche unsere Rede voraussetzt, die Güter der Reichen durch Confiscationen sich anzueignen, sucht man in allen Reden des Demosthenes vergebens eine Spur; nur ein einzigesmal, und gerade wieder in der, welche der Zeit nach mit der unsrigen zusammenfällt, in X, wo er selbst angegriffen sich vertheidigt, wird dieses von den Demagogen, um dem Volke zu schmeicheln, gelegentlich angedeutet § 69 *ὅστις μὲν γὰρ ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι παριδὼν ἃ συνοίσει τῇ πόλει, κρίνει, δημεύει, δίδωσι [κατηγορεῖ]· οὐδεμιᾷ ταῦτ' ἀνδρείᾳ ποιεῖ, ἀλλ' ἔχων ἐνέχυρον τῆς αὑτοῦ σωτηρίας τὸ πρὸς χάριν ὑμῖν λέγειν καὶ πολιτεύεσθαι ἀσφαλῶς θρασύς ἐστιν·* und § 71 dass auch er, Demosthenes, das thun könnte, was andere, aber nicht wolle *δυνάμενος ἂν ἴσως ὥσπερ καὶ ἕτεροι κατηγορεῖν καὶ χαρίζεσθαι καὶ δημεύειν καὶ τἄλλ' ἃ ποιοῦσιν οὗτοι ποιεῖν.* Das Wort *δημεύειν* beweist, dass in unserer Rede nicht umsonst davon gesprochen wird, und die Sache ihren guten Grund haben musste. Dadurch wird auch, wie ich denke, die Aechtheit unserer Rede nicht unbedeutend gestützt, man müsste nur

etwa annehmen, ein späterer habe obige Worte aus *X* zum Ausgangspunkte gewählt, alles über den damaligen innern Zustand willkürlich ersonnen und mit dem *θεωρικὸν* in Verbindung gebracht, was mir unglaublich erscheint. Ein solcher würde (mochte er absichtlich fälschen oder nur zufällig den attischen Redner nachahmen), da er so gut wie wir wussten, dass Demosthenes sich früher gegen das *θεωρικὸν* ausgesprochen hatte, vielmehr in diesem Sinne seine Ausführung geliefert haben. Weit mehr Bedenken als der Inhalt selbst, erregt mir die Form der Darstellung. [1])

1) Der Verfasser spricht nicht, als wäre er durch Umstände genöthigt worden, einzulenken, sondern betrachtet die Vertheilung der Staatsgelder als recht und billig, gegen welche an sich nichts einzuwenden wäre, daher § 35, 36 *βλασφημίας ἀδίκου*. Die Ein- und Uebergänge sind so weitläufig, ich möchte fast sagen, breitmaulig, dass sie jedem Leser des Dem. auffallen müssen, z. B. 43 *δίειμι δὲ ὥσπερ ἄρτι τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὑπὲρ τῶν εὐπόρων*. Das Gleichniss der Armen und der Söhne, welche sich die *γραφὴ* zuziehen, wird als sophistisch betrachtet; Schäfer sagt zu p. 146, 6 totus hic locus, si quis alius hac in oratione, prodit colorem sophisticum. tales autem argutiolas turbo Demosthenicus in theorica irruens ut paleam erat difflaturus. und Dobree: merae ineptiae. vide an hanc comparationem sumserit Sophista e Lysia c. Agoratum p, 138, 28—33. Gerade diese Stelle des Lysias, der in seinen Reden kein Sophist ist, zeugt, wie nahe den Alten diese Vergleichung lag; an eine Nachbildung ist nicht zu denken. Aber das unbegreiflichste ist ein § 38 *καὶ τετρακόσια ἀντὶ τῶν ἑκατὸν ταλάντων προσέρχεται οὐδενὸς οὐδὲν ζημιουμένου τῶν τὰς οὐσίας ἐχόντων, ἀλλὰ καὶ προσλαμβανόντων· οἱ γὰρ εὔποραι πάντες ἔρχονται μεθέξοντες τούτου, καὶ καλῶς ποιοῦσιν·* eine Stelle, die doch kein ehrlicher Mann ohne grössten Widerwillen lesen kann. Dobree streicht *τῶν τὰς οὐσίας ἐχόντων* und setzt *ἄποροι* statt *εὔποροι*, das wäre wenigstens vernünftig, oder wenn alles *ἀλλὰ καὶ . . . ποιοῦσιν* fehlen würde; aber das nachfolgende *ἀλλήλοις*, so wie 45 *μετέχοντας τὸ μέρος* scheint hinzuweisen, dass auch die Reichen diese Nothspenden zu nehmen sich nicht geschämt haben.

Das nächste zeigt, dass die Athener die ihnen von den Vorfahren angewiesene Stellung aufgaben und ruhig zusahen, dass Philippus dieselbe einnahm und mächtig wurde. § 46—8. Er nennt nicht das Wort Hegemonie, sagt nicht *προστάτης*, deutet sie aber verständlich genug an, wie dasselbe auch Phil. III, 22—5 dadurch ausgedrückt ist, dass man den Philippus unbedingt in Griechenland gewähren lasse. Das ist alles schön und kräftig gegeben, der von Schäfer ausgesprochene Tadel einer Nachbildung ungegründet. Eben so wenig kann an dem Folgenden mit Fug etwas ausgesetzt werden § 49—54; das eigennützige Benehmen der Hellenen gegen den Perserkönig ist meisterhaft geschildert, nicht minder die Geringschätzung, in welcher jetzt die Athener bei den übrigen Griechen stehen. Ich glaube mich nicht zu täuschen, wenn ich in diesem den ächten Demosthenes erkenne.

§ 55 beginnt wieder die Uebereinstimmung beider Reden. In *Δ* ist der Uebergang, *καὶ τὰ μὲν περὶ τἆλλα οὐκ ἄξιον ἐξετάσαι, ἀλλ' ἐπειδὰν* . . genügend motivirt, da die falschen Politiker vorher erwähnt sind und ein solcher jetzt mit seiner Gesinnung sich ausspricht. Dagegen ist die Einleitung in *X*, 52 schwer zu verstehen, *πάντα τοίνυν τἆλλ' εἰπὼν ἂν ἡδέως καὶ δείξας ὃν τρόπον ὑμᾶς ἔνιοι καταπολιτεύονται, τὰ μὲν ἄλλ' ἐάσω,* [1]) *ἀλλ' ἐπειδὰν* . . hier ist im Vorausgehenden nicht von Demagogen, sondern nur von Philippus gesprochen, so dass man nicht begreift, wie von *πάντα τἆλλα* die Rede sein kann. Mit

---

1) Wäre *Δ* ein späteres Product, dessen Existenz wie sie uns jetzt vorliegt, aus *X* geschöpft ist, so sollte man denken, diese Worte hätten einem Fremden Veranlassung genug gegeben, das hervorzuheben, was Demosthenes hier absichtlich übergeht. Aber wir lesen 28—54 ganz anderes, was niemand erwartet. Auch dieses muss zur Vorsicht mahnen, nicht allzu schnell das Ganze wegzuwerfen.

geringen Aenderungen, Zusätzen oder Auslassungen [1]) ist alles gleichlautend, aber wie in *X* der Eingang nicht der beste ist, ebenso ist daselbst auch der Schluss auffallend. Wäre mit den Worten §. 67 *παρασκευῇ καταγέλαστοι* der ganze Artikel geendet, so würde alles in Ordnung sein; nun lesen wir aber noch nachstehenden Satz, mit welchem unerwartet wieder auf die Demagogen übergegangen wird, ohne dass eine nähere Erläuterung darüber folgte: *οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον περί τε ὑμῶν καὶ περὶ αὑτῶν ἐνίους τῶν λεγόντων ὁρῶ βουλευομένους. ὑμᾶς μὲν γὰρ ἡσυχίαν ἄγειν φασὶ δεῖν, κἄν τις ὑμᾶς ἀδικῇ, αὐτοὶ δὲ οὐ δύνανται παρ' ὑμῖν ἡσυχίαν ἄγειν οὐδενὸς αὐτοὺς ἀδικοῦντος.* Dieser Gedanke ist dort unnütz und stört den Zusammenhang. Anders aber in *Δ*; hier ist er der Anfang eines neuen Artikels, der in fünf Paragraphen 70 — 4 seine vollständige Durchführung und Anwendung auf eine bestimmte Persönlichkeit, Aristomedes, findet; und obschon es wahr und bereits von Plutarch bemerkt ist, dass Demosthenes in seinen Staatsreden nur im Allgemeinen von seinen Gegnern redet, nie, wie in gerichtlichen Reden in persönliche Invective sich ergeht, so muss doch ebenso anerkannt werden, dass dieser Ausfall eine eindringende Schärfe in sich trägt, die ein anderer so zu geben schwerlich fähig gewesen. Es wird doch niemand, welcher aufmerksam liest und vergleicht, glauben, ein späterer habe absichtlich diesen *Ἀριστομήδης* — welcher das beste im Sinne hatte — fingirt und zur Vervollständigung jenes Satzes

---

1) Aus Varianten wie 63 *Δ ἐσομένου τοῦ ἀγῶνος* und 61 *X ὄντος* ist nichts zu schliessen; umgekehrt hat *Δ* 68 *γίγνονται*, *X γεγόνασι*. Unangenehm ist 55 *εὐθέως ἑξῆς*, zumal *εὐθὺς ἀναστὰς* vorausgeht; eben so 59 *ὁμοθυμαδὸν ἐκ μιᾶς γνώμης*, während 63 *X* zu *ἀποτυμπανίσαι* noch den Vorsatz hat *μισεῖν καί*. Sehr schön ist 65 *ἤδη πεπόνθασιν ἃ δὴ πεπόνθασιν* statt *πάντες ἴσασιν*· richtig 69 *ἐὰν τοῦτον τὸν τρόπον προσφέρεσθαι*, aber Philippus ist zu verstehen, nicht die Demagogen nach 66 *τοῦτον τὸν τρόπον προσφέρεται*. 59 allein hat einige Aenderung gegen 57 *X*.

fehlen würde, seinen Scharfsinn ver-

gibt an, dass die Athener auch die Redner,
n, dass sie bestochen sind, gerne anhören,
l sich jeder Aufopferung und Anstrengung
Wahrheit; sie müssten also ihr Treiben auf-
die schlimmen Folgen desselben zuschreiben.

wenigstens den eigenthümlichen Zustand die-
wenn es auch nicht gelingen sollte, die Frage
dung zu bringen. Sie ist kein Conglomerat aus
den, nur aus einer ist eine grosse Partie wörtlich
Verfasser ist kein Sophist, vielmehr zeigt sie eine
der Verhältnisse jener Zeit, in welche die dritte Phi-
de *περὶ τῶν ἐν X* fallen, wie man sie nur von einem
artet. Ist sie jedoch ächt, so ist ihre Uebereinstimmung
es Räthsel; denn dass Demosthenes nicht zwei Reden
in dieser Gestalt bekannt gemacht hat, darf, wie oben
unbestreitbar angenommen werden. Die Schwierigkeit
auch nicht von ihm ist. Hatte ein gewandter Redner,

---

n den uns erhaltenen Reden kein persönlicher Angriff ausser die-
orliegt, erscheint durch die Zeit und Verhältnisse hinreichend ge-
tfertigt. So lange er nicht einen vorzüglichen und tief eingreifenden
fluss hatte, konnte er solches nicht wagen; später ist es fast undenk-
ar, dass es an Aeusserungen ähnlich der, welche wir hier lesen, ge-
fehlt haben sollte; aber gerade aus dieser Zeit hat sich keine einzige
Rede erhalten. Das *λοιδορίας χωρὶς*, dem die Worte *σοὶ μὲν γὰρ ἦν κλέπτης ὁ πατὴρ, εἴπερ ἦν ὅμοιός σοι* und bald darauf *ἐκ τοῦ δεσμωτηρίου* Hohn sprechen, ist mit de cor. 265 *πράως, μὴ πικρῶς*, deren Wahrheit auch in der Umkehrung liegt, zu vergleichen. Wird man vielleicht *Ἀριστόμηδες* als Beweis spätern Ursprungs anführen, da es attisch im Vocativus *Ἀριστομήδη* hat? vergl. Voemel p. 61.

jener Zeit nicht fern, die Absicht im Geiste des Demosthenes zu arbeiten, um der Welt zu zeigen, dass auch andere ähnliche Werke schaffen können, oder hat einer um Lohn geschriehen, um die Bibliothekare von Alexandrien und Pergamum zu täuschen, so konnte er nicht ganze Blätter wortgetreu aus einer allgemein verbreiteten Rede abschreiben und als sein Werk verkaufen. Benseler de hiatu p. 78 will die wiederholten Stellen streichen, so dass die Rede aus folgenden Paragraphen bestehe 1—10. 17—21. 28—54. 70—76. Aber die Anrede an Aristomedes 70—74 ist nicht von dem vorhergehenden Satze *οὐ τὸν αὐτὸν.. ἀδικοῦντος*, welcher in *X* steht, zu trennen, und selbst der Epilogus 75—6 wäre dann wenig geeignet. In der Einleitung zu seiner Ausgabe glaubt derselbe aber das Werk eines Zeitgenossen des Demosthenes zu erkennen, welcher ihm diese Rede und mit ihr seine Ansichten über das Theatergeld und eine Gesandtschaft nach Persien unterzuschieben suchte; daher die Wiederholung jener Stellen aus *X* mit Weglassung alles dessen, was den Diopeithes betraf; auch Isokrates klage, dass man seine Rede ausgeschrieben habe. Diess halte ich für ganz unwahrscheinlich. Ein bedeutender Gegenstand konnte veranlassen, denselben nach verschiedenen Seiten künstlich darzustellen, wie z. B. Sokrates den Lysias, Polykrates; die Ermordung des Clodius den Brutus; aber was soll hier der wichtige Gegenstand sein? die *θεωρικά*? und dass Demosthenes schon zu Lebzeiten solche Verehrung seiner Reden erlangte, ist durch nichts erwiesen; erst eine spätere Rhetorenschule, in welchen er als das höchste Vorbild glänzte, konnte dazu führen.

Ich halte unsere Rede, so lange nicht bessere Beweise der Unächtheit vorgebracht werden, als bis jetzt geschehen ist, noch immer für Demosthenisch; es ist in der Kritik oft besser, so weit es noch möglich, zu vertheidigen, als vorschnell zu verwerfen; aber sie war vielleicht von ihm selbst nicht ausgegeben, und erst später aus seinem Nachlasse hervorgezogen. Dass diese Reden manch eigenem Schicksale

unterworfen waren, davon hat mich wiederholtes Studium immer mehr überzeugt. Hätte ich nicht selbst noch einige Bedenken, die ich theilweise bereits schon geäussert habe und läge die ganze Schwierigkeit nur in der Wiederholung der angeführten Stellen, so könnte diess letztere sicher und genügend gelöst werden. Es ist oben erinnert worden, dass die Rede *X* einzig in ihrer Art sei und nur aus einer Confutatio, der Widerlegung einzelner gemachter Einwürfe bestehe, denen man unbeschadet des Zusammenhanges hinzusetzen und wegnehmen kann. Wohlan! man streiche in *X* die zwei Einwendungen, welche dort aufeinander folgen (§ 38—51 und § 52—67) und die Rede entspricht ganz ihrem Zwecke, der Vertheidigung des Diopeithes, ist immerhin noch von beträchtlichem Umfange und niemand merkt das Mindeste, dass derselben etwas entzogen werde. Dadurch verschwindet alle Schwierigkeit für *Δ*; man sieht, warum, da man für *X* ähnliche Einwürfe wie die übrigen sind, aufsuchte, gerade diese aus unserer Rede herausgenommen, § 46 aus *Δ* 17—21 sei die Sache des Diopeithes abgekürzt worden, und man begreift ebenso leicht, warum der Anfang des zweiten Artikels § 52 wenig passend eingeleitet ist, und der Schluss desselben § 57 einen ganz unnöthigen und störenden Zusatz erhalten hat; man hat beim Uebertragen aus *Δ*, in welchem die beste Folge und Ordnung herrscht, etwas zu weit gegriffen, und hätte fünf Zeilen weniger abschreiben, resp. mit *καταγέλαστοι* schliessen sollen.

12.

Es sei hier die Rede *περὶ συντάξεως* erwähnt, aus welcher sich eine Zeitbestimmung nicht entnehmen lässt. Einen eigenen, nicht beachteten, aber freilich auch unhaltbaren Gedanken hat Reiske zu p. 1346, 26 aufgestellt, Demosthenes habe diese Rede für den Apollodorus geschrieben; Fr. A. Wolf erklärte sie zuerst als ein Conglomerat u. A.

Schäfer [1]) hat zuletzt darüber ausführlich gesprochen. Wäre die dritte Olynthische Rede und die Aristokratea nicht erhalten, so würde es niemand wagen, ihre Aechtheit anzuzweifeln; auch nimmt sich die sprachliche Seite, obschon einiges auffallend bleibt, [2]) doch in Vergleich zu der Rede πρὸς τὴν ἐπιστολὴν Φιλίππου vortheilhaft aus, so dass die Verschiedenheit des Autors beider Reden zugegeben werden muss. Cobet [3]) meint, solche Reden seien gefälscht worden, um sie für theures

---

1) III, 89—94.

2) Ich will, was in dieser Beziehung zu bemerken ist, hervorheben. § 1. τοῦ παρόντος ἀργυρίου . . ἐν χρείᾳ τοῦ λαβεῖν οὖσιν . . 3. τὸν δεῖνα, dessen häufiger Gebrauch, 5. 20. . . 6 τί ὑμῖν γένηται; πρῶτον μὲν οἱ σύμμαχοι . . ὦσιν . . ἄγωσι καὶ φέρωσι . . ποιῶσιν, ist dieser ausser Frage stehender unabhängiger Conjunctiv attisch statt des Accusat. c. Infin.? . . 8. ἐποπτεύσουσαν καὶ φυλάξουσαν δύναμιν οὔτε κατεσκεύασθε οὔτε κατασκευάζεσθε . . . 9. διελέχθην δ' ὑμῖν περὶ τούτων καὶ πρότερον. So spricht Dem. nie, auch ist keineswegs wahrscheinlich, dass damit die Phil. I. bezeichnet werde; conf. p. 192. Ebenso auffallend ist der Uebergang ἀλλ' ἵν' ἐκεῖσε ἐπανέλθω . . 18. τῶν ὑφ' ὑμῶν τιμωμένων . . προφάσεις für αἰτίας . . 19. τελεσθῆναι στρατηγός, wofür Cobet nov. lect. p. 656 das gewöhnliche Wort αἱρεθῆναι setzen will . . . 20. ὑπὲρ τὴν πόλιν, etwa mit Beziehung auf Demades? . . 27. εἰς τοὺς τῶν ἄλλων Ἑλλήνων ἀπόρους, Umschreibung für ξένους . . οἵ τε ἴδιοι πάντες οἶκοι unverständlich . . 28. ὅτι βούλεσθε . . . κατεσκευάκασιν, Olynth. 3, 29 εἰσὶ κατεσκευασμένοι . . 32. ἀποτεμνομένους τὴν ὀργάδα . . 35. παύσασθαι was? nämlich wie Δ, 70. ἡσυχίαν ἄγοντες? Schäfer hält den Verfasser von Δ und unserer Rede für denselben; ich finde ausser dem μηδὲ τοὺς λόγους ἀκούειν ἐθέλειν 2. 3. 13. seqq. — Δ, 28—30. — nur noch den Gedanken und Ausdruck τὴν πόλιν τὰ αὑτῆς πράττειν (keine äussere Politik treiben, mit der innern allein sich zufrieden stellen), was allerdings zu beachten ist, in beiden Reden übereinstimmend, 34. Δ, 72.

3) Varine lect. p. 328.

Geld den Bibliotheken von Alexandrien und Pergamum aufzudringen; weit näher liegt, dass sie eigene Versuche der Nachbildung demosthenischer Beredtsamkeit sind, die Mangel an Kritik nicht mehr zu unterscheiden verstand.

Unsere Rede besteht, was nicht beachtet worden, aus zwei unabhängigen Theilen, oder richtig gesprochen, sie ist nur die Ausarbeitung zweier loci, die unter sich in keiner innern Verbindung stehen, äusserlich bloss durch die Worte § 12 εἰ ταῦτα γενήσεται, die aber eben so gut fehlen können, eine lockere Beziehung auf das frühere haben. Der kleinere Theil § 1—11 behandelt das θεωρικὸν und hat dem Ganzen den Namen περὶ συντάξεως gegeben; der zweite weit grössere § 12—36 ist die Widerlegung eines dem Demosthenes von einem feindseligen Redner gemachten Vorwurfes, dass er die Gegenwart tadle und als laudator temporis acti das Volk aufgeblasen mache. Hier haben wir ausser der Vertheidigung einen Ausfall auf die andern Redner und der Schluss, der alles bisher Gesagte zusammenfassen will (§ 36 κεφάλαιον ἁπάντων τῶν εἰρημένων), weiss von dem ersten Theil nichts, zum deutlichen Beweise, dass es zwei für sich bestehende Gegenstände sind, welche den Inhalt des Ganzen bilden.

Der Tadel selbst lautet § 12 mit folgenden Worten eingeleitet: Ἤδη δέ τις εἶπεν ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι που λέγων, οὐχ ὑμῶν τῶν πολλῶν, ἀλλὰ τῶν διαρρηγνυμένων εἰ ταῦτα γενήσεται· τί δ' ἡμῖν ἀπὸ τῶν Δημοσθένους λόγων ἀγαθὸν γέγονεν; παρελθὼν ἡμῶν, ὅταν αὐτῷ δόξῃ, ἐνέπλησε τὰ ὦτα λόγων, καὶ διέσυρε τὰ παρόντα, καὶ τοὺς προγόνους ἐπῄνεσε, καὶ μετεωρίσας καὶ φυσήσας ἡμᾶς κατέβη. Dass solche Vorwürfe dem Demosthenes wirklich gemacht worden, sieht man aus der Rede περὶ τῶν ἐν Χ. § 73—5, auch ist die Vertheidigung keineswegs schlecht, sondern sogar grossentheils vortrefflich; wollten die Athener seine Rathschläge ausführen, so wäre das Wohl und der

Ruhm des Staates für immer gesichert; aber auch das wäre schon etwas, dass er sie gewöhne, das Beste von ihm anhören zu wollen; sie wären nur zu geneigt, den verderblichen und schlechten Anträgen anderer sich hinzugeben. Dass seine Reden aber einen höheren, wahrhaft idealen Charakter in sich tragen, sei gerade ein Vorzug, sie müssten der Höhe und Würde des Staates angemessen sein und über das Gemeine und Individuelle sich erheben; weder Feldherrn noch Redner fänden es in ihrem Interesse, dem Volke die Wahrheit zu sagen. Diese ganze schöne Vertheidigung § 12 — 20 könnte mit Abänderung weniger Worte in Σ stehen und sie würde nicht den schlechtesten Platz einnehmen, zumal erst das Folgende aus andern Reden herübergetragen erscheint. Es läge die Vermuthung nicht ferne, solche ausgearbeitete loci als besondere Abhandlungen oder Vorarbeiten zu betrachten, die bei späteren Reden benützt wurden.[1]) Es ist meistens viel schwieriger, als man gewöhnlich glaubt, darüber mit voller Sicherheit zu urtheilen; betrachtet man aber die Aenderungen und Zusätze,[2]) so kann man kaum anders,

---

1) *περὶ παραπρ.* trägt manches Eigenthümliche an sich, dort haben § 315 — 43 gewiss nicht ihre richtige Stelle, § 332 — 6 gibt nur den Gedanken, welcher § 147 — 9 ausgesprochen ist; § 341 — 3, was schon oben § 134 — 46 gesagt ist.

2) Aus § 25 könnte man leicht schliessen, dass der schöne Gedanke des Dem. 3, 32 *ἔστι δ' οὐδέποτ' οἶμαι μέγα καὶ νεανικὸν φρόνημα λαβεῖν μικρὰ καὶ φαῦλα πράττοντας· ὁποῖ' ἄττα γὰρ ἂν τὰ ἐπιτηδεύματα τῶν ἀνθρώπων ᾖ, τοιοῦτον ἀνάγκη καὶ τὸ φρόνημα ἔχειν·* durch Gleichklang zu Schaden gekommen sei und noch den Zusatz gehabt habe *ὥσπερ οὐδὲ μικρὸν καὶ ταπεινὸν φρονεῖν λαμπρὰ καὶ καλὰ πράττοντας·* doch es ist nicht unbedingt nothwendig, und spätere pflegen gerne neues, wo es angeht, hinzuzusetzen, — § 27 *χίλια καὶ πεντακόσια τάλαντα ἀνήλωται μάτην εἰς τοὺς τῶν ἄλλων Ἑλλήνων ἀπόρους*, so hat Σ nach Dind. und Voemel. Olynth. 3, 28. einfach *ἀνηλώκαμεν εἰς οὐδὲν δέον.* Aeschines sagt, 1500 Talente seien ver-

wichtigsten Volksreden gar nicht; was wir besitzen, ist alles untergeordnet und darum dort auch nicht erwähnt. Hat Demosthenes diese wichtigen Ereignisse nicht schriftlich hinterlassen, etwa weil er die Seele der ganzen Operation des Krieges gewesen und keine Zeit zum Schreiben, später, als er Zeit genug hatte, keine Lust mehr dazu besass? und doch sagt er von dem letztern oben erwähnten Zusammentreffen ἃ δὲ ἡμεῖς πρὸς ταῦτα (ἀντείπομεν), τὰ μὲν καθ' ἕκαστα ἐγὼ μὲν ἀντὶ παντὸς ἂν τιμησαίμην εἰπεῖν τοῦ βίου. Sie sind wahrscheinlich verloren gegangen.

13.

Dionysius ad Amm. c. 11 sagt, dass Philochorus unter Ol. CX, 1 erzähle, was Philippus in einem Briefe den Athenern vorgeworfen, worauf hin das Volk, von Demosthenes aufgefordert, die Friedenssäule umgeworfen und den Krieg förmlich beschlossen habe. Ist die vorhandene Φιλίππου ἐπιστολή der von Philochorus besprochene Brief? jedenfalls soll er es sein; aber Taylor hat es zuerst verneint und bei den neuern fast allgemeinen Beifall gefunden. Dass derselbe in Σ fehlt, beweist nichts; diese Handschrift gibt nur, was man für ein Werk des Demosthenes hielt und hat selbst die vom Redner angeführten Verse nicht. Aber das Actenstück, das eine grosse Wichtigkeit hatte, konnte sich leicht erhalten und dann den Reden einverleibt werden. Mit den Psephismen der Rede über die Krone, an welche Dindorf erinnert, darf man es nicht vergleichen. Dort galt es, das Fehlende zu ergänzen und die Urkunden dem Leser anschaulich zu machen, hier ist kein Bedürfniss, so wenig als bei den andern Briefen des Philippus, welche gelegentlich erwähnt werden, wie Phil. II oder de Halon. Der Tadel, er trage sophistisches Gepräge, ist ganz ungegründet. Sophisten und Rhetoren haben sich um Geschichte gar nicht bekümmert und waren darin bekanntlich sehr unwissend, ihnen lag nur die Form der Rede am Herzen.

dem Hegesippus zugeschrieben. Ist sie auch nicht von Demosthenes, woran nicht zu zweifeln, so bleibt sie dennoch ein merkwürdiges Actenstück des attischen Forums aus Alexanders Zeit. Im Hintergrunde steht deutlich der Kampf gegen die makedonische Oberherrschaft; gerichtet ist sie zunächst gegen die Redner und Anhänger dieser Partei. Alexander hatte beim Antritte seiner Regierung, wie es scheint, der Griechen, einen allgemeinen Frieden, *κοινὴ εἰρήνη*, verkündet, und einen griechischen Bund mit gegenseitigen Rechten und Verpflichtungen für die Theilnehmenden errichtet; einzelne Artikel werden namentlich angeführt. Der Redner hebt in sechs Thatsachen Eingriffe der Makedonier hervor, und sagt, da der Vertrag zugleich die Bestimmung enthalte § 6 *πολέμιον εἶναι τὸν ἐκεῖνα ποιοῦντα ἅπασι τοῖς τῆς εἰρήνης κοινωνοῦσι, καὶ τὴν γώραν αὐτοῦ, καὶ στρατεύεσθαι ἐπ' αὐτὸν ἅπαντας·* so seien die Griechen durch ihren Eid verpflichtet, die Waffen gegen Alexander zu ergreifen, und er wolle, wenn die Versammlung es heisse, dazu den eigentlichen Antrag stellen. Man mag den Freimuth dieser Rede bewundern; nur am Anfange der Regierung Alexanders lässt sich diese Möglichkeit denken; nach der Bestrafung Thebens eine solche Sprache zu führen, wäre Wahnsinn gewesen, auch ist nicht zu glauben, dass der Redner jede Beziehung auf diese strenge Bestrafung eines Bundesgliedes absichtlich vermieden hätte.

Inhaltsverzeichniss.

Verbesserungen.

Seite 32 (82) Zeile 6 *statt καὶ lies καὶ λέγειν καί.*
„ 56 (106) „ 24 „ es „ er.
„ 56 (106) „ 27 *lies* Peloponnes.
„ 66 (116) „ 13 *statt* neben *lies* unten.

Ueber die

Geschichtsbücher des Florus

von

Leonh. Spengel,

vorgetragen in der Sitzung der philos.-philolog. Classe 7. Juli 1860.

Ueber die Geschichtsbücher des Florus

von

Leonhard Spengel.

Ueber wenige römische Autoren gehen die Urtheile so abweichend auseinander, wie über Florus. In einer Heidelberger Handschrift bei Jahn p. XXXVIII lesen wir: nemo vero melius nec ornatius nec expeditius nec purius nec defaecatius nec brevius nec latius hoc Annaeo aliquid componere potuit. Just. Lipsius sagt: Florus compendium non tam Livii a quo saepe dissentit, quam rerum romanarum scripsit, si quid mei iudicii est, composite, diserte, eleganter. subtilitas quidem et brevitas in eo saepe mira, et sententiarum quaedam gemmulae cum iudicio insertae et veritate. Nicht viel geringer urtheilt über ihn Salmasius, während andere, welchen besonders Graevius in seiner Praefatio Ausdruck gegeben hat, ihn als den schlechtesten Stilisten und Historiker, ein wahres Muster der Verkehrtheit, darstellen, der keine Beachtung verdiene. Begers Vertheidigung gegen Graevius hat nicht minder Widerspruch gefunden.[1]) Vielleicht dass eine eingehendere Würdigung der Vorzüge wie der Gebrechen dieses Autors, welche noch nicht gegeben ist, mit der Rechtfertigung der verschiedenen Urtheile über ihn auch ihre Ausgleichung zu geben im Stande ist.

---

[1]) Vergleiche de Floro testimonia in Duckers Ausgabe.

FLORUS, in der einen Quelle mit dem Vornamen Julius, in der andern L. Annaeus bezeichnet, ist von den grossen Thaten, welche der P. R. vollbracht hat, ganz ergriffen und begeistert; er findet in ihnen nicht etwa die Geschichte eines Volkes, sondern die gesammte Weltgeschichte. Virtus und Fortuna haben sich gegenseitig zu überbieten gesucht, um diese Weltmacht zu Stande zu bringen. Solche Herrlichkeit vom Anbeginn bis Augustus (nicht wie Livius in weiter Ausdehnung und ausführlicher Beschreibung, sondern) im kurzen Umrisse zur Anschauung zu bringen, um wie durch den Anblick eines Gemäldes oder einer Weltkarte einen Gesammtüberblick und Eindruck hervorzurufen, und so das seinige zur grösseren Bewunderung des ersten Volkes der Welt beizutragen, sei keine unwürdige Aufgabe. Und nun liefert der Autor eine kurze Angabe der vorzüglichen Facta in rascher Folge, der man ansieht, dass sie dem Leser mehr das, was er schon weiss, in Erinnerung bringen, als ganz Unbekanntes vorführen soll, aber das darin liegende bedeutende wird aufgesucht, ein Eindruck erregender Gedanke hervorgehoben, wo möglich ein Schlagwort, um Effect zu machen, erhascht und geschickt angewendet, um dann sogleich wieder zu etwas Neuem zu eilen und auch dort auf dieselbe Weise zu verfahren. So geht es im Fluge, mit wenigen Sätzen wird ein Abschnitt abgefertigt, aber die Vergleichungen, Bilder, Analogien, mit welchen die Thatsachen ausgestattet werden, bleiben in der Erinnerung des Lesers, weil sie neu und unerwartet sind; er fühlt sich von diesen oft fortgerissen, folgt gerne dem guten Willen des Autors und lässt sich Manches gefallen.

Nicht Zufall, sondern gut berechnete Absicht ist es, dass gerade der Schluss eines historischen Abschnittes diese Eigenthümlichkeit eines auffallenden und unerwarteten Gedankens an sich trägt, damit man bei einem solchen Ruhepunkte verweile und den schlagenden Eindruck dieser neuen Darstellung um so mehr in sich aufnehme und empfinde; so am Anfange seines Werkes bei Romulus nach dem Kampfe mit den Sabi-

nern 7, 19, nach dessen Tode, bei Numa, Tullus, Ancus, Tarquinius, Tullius [1]), und kaum hat er diese Periode vollendet, so weiss er in einem besonderen Nachtrage (1, 8) das jedem Könige eigenthümliche als für damals unentbehrlich und förmliche Bestimmung des Schicksals hervorzuheben. Gewiss war es nicht Zufall, aber eben so wenig geschah es quadam fatorum industria. Poesie und die Kunst der Ausschmückung hat dazu geholfen, dem Ganzen die Gestalt zu geben, in welcher die Königsgeschichte den Römern schon lange vor Cicero übergeben war. Florus selbst fühlt mitunter das Unglaubliche der historischen Ueberlieferung; die Wundergestalten eines Horatius Cocles, Mucius Scaevola, der Cloelia würde er für Schöpfungen der Dichtung halten, wenn sie nicht schwarz auf weiss in den Annalen geschrieben ständen. [2])

Der Verfasser versteht es, auch da, wo Niemand etwas erwartet, anziehendes vorzubringen, und weil dieses oft keineswegs gesucht und weit hergeholt scheint, vielmehr aus der Sache selbst hervorgeht, so konnte er in solchen Fällen im Voraus der Zustimmung aller Römer seines Schlages sicher sein. Die Gallier haben Rom verbrannt und

1) Um sich zu überzeugen, dass es der Verfasser darauf abgesehen hat, vergleiche man den Schluss des Werkes (4, 11); dort wird man bei jedem der von Augustus unterworfenen Völker zuletzt einen Gedanken, der besonders die Aufmerksamkeit und Bewunderung des Lesers erregen soll, finden. Dass bei ihm hervorragende Männer nicht ohne scharfe Aeusserung des Lobes oder Tadels vom Schauplatze abtreten, versteht sich demnach von selbst, z. B. Quinctius 15, 13 (2, 11), Marius 89, 20 (3, 21), Pompejus 100, 1, Cäsar 105, 5 (4, 2).

2) p. 13, 14 (1, 10) Tunc illa in Romanis nominibus prodigia atque miracula, Horatius, Mucius, Cloelia, qui nisi in annalibus forent, hodie fabulae viderentur. B hat *in romani nominis*, aber es ist eine Rasur nach *romani*, die man nicht beachtet hat; es war *romanis*, daher ergibt sich die Aenderung von *nominis* in *nominibus* von selbst. Romani nominis wäre wie Latini nominis, und hier nicht geeignet.

wurden durch Camillus verjagt; Florus weiss auch jenem Unfalle, dem Brande, seine vortheilhafte Seite abzugewinnen, und schliesst den gallischen Krieg mit den Worten 18, 19 (1, 13): agere gratias dis immortalibus ipso tantae cladis nomine libet. pastorum casas ignis ille et flamma, paupertatem Romuli abscondit. incendium illud quid egit aliud, nisi ut destinata hominum ac deorum domicilio civitas non deleta nec obruta, sed expiata potius et lustrata videatur? igitur post adsertam a Manlio, restitutam a Camillo urbem acrius etiam vehementiusque in finitimos resurrexit. Herzensergiessungen dieser Art, — und sie sind zahlreich genug in seiner Geschichte — lesen auch wir neuere, wenn schon nicht mit der Theilnahme der alten Römer, so doch nicht ungerne und sie sind es zumeist, welche ihm den Beifall von der einen Seite erworben haben.

Aber nicht allein der Schluss einer Erzählung wird durch einen unerwartet interessanten Gedanken gewürzt, auch sonst ist die Rede geschmückt; es geschieht dieses einfach durch die dem Autor eigene metaphorische Sprache. Sein Geist findet überall Analogien, und die Thatsachen werden mit andern ähnlichen Erscheinungen in Verbindung gebracht. Himmel und Erde und die ganze Thierwelt werden in Bewegung gesetzt, um die Sache recht anschaulich zu machen; einige Beispiele mögen dieses erläutern: p. 105, 25 (4, 3) quodque in annua coeli conversione fieri solet, ut mota sidera tonent ac suos flexus tempestate significent, sic tum Romanae dominationis id est humani generis conversione penitus intremuit omnique genere discriminum, civilibus externis servilibus [1]) terrestribus ac navalibus bellis omne imperii corpus

1) servilibus ist, was man nicht beachtet hat, jedenfalls falsch; es ist kein Gegensatz, wie solche angedeutet werden, und was allein schon genügt, unter Augustus gab es kein bellum servile. Es ist demnach zu tilgen, oder das Wort wurde durch Wiederholung des letzten Buchstaben in externis verdorben, und Florus schrieb: discriminum, externis civilibus, terrestribus.

agitatum est. p. 114, 10 (4, 41) quippe immensae classis naufragium bello factum toto mari fluitabat, Arabumque et Sabaeorum et mille Asiae gentium spolia purpura auroque inlita adsidue mota ventis maria revomebant. p. 66, 14 von Mithridates: nihil enim postea valuit, quamquam omnia expertus more anguium, qui obtrito capite postremum cauda minantur. p. 68, 2 (4, 6) von den Seeräubern: non ideo tamen tot cladibus domiti terra se continere potuerunt, sed ut quaedam animalia, quibus aquam terramque incolendi gemina natura est, sub ipso hostis recessu impatientes soli in aquas suas resiluerunt. Es ist dieses nicht, wie man gewöhnlich annimmt, eine rhetorische Kunst, Isokrates und alle Vorbilder ächter Beredtsamkeit tragen keine Spur dieser Eigenheit; es ist eine dichterische Gabe lebendiger Anschauung, eine geistreiche Combination, welche die Bildersprache beherrscht, wie wenn ein Dichter einen historischen Stoff bearbeitet, oder auch bei uns manchmal ein geistreicher Historiker von solchen Auswüchsen sich nicht ferne hält.

Weiss der Autor sich zu mässigen, wird dieser Gebrauch selten und nur da, wo er an Ort und Stelle ist, angewendet, so bleibt der Beifall nicht aus; kann er sich aber nicht enthalten, überall eigenes, vom gewöhnlichen Gebrauche abweichendes zu sagen, sind seine Anschauungen zügellos, seine Vergleichungen, wie es dann nicht anders gehen kann, übertrieben oder wenig passend, so fällt die Rede in das absurde, wird lächerlich und entsteht das tumidum dicendi genus, das bis zu einem gewissen Grade auch noch auf die Bewunderung der Jugend rechnen kann. [1] Die alten meiden alles überschwengliche, lieben

1) ad Herennium IV, 45. Translationem pudentem dicunt esse oportere, ut cum ratione in consimilem rem transeat, ne sine delectu, temere et cupide videatur in dissimilem transcurrisse. Derselbe gibt IV, 11—16 Beispiele der verschiedenen Formen der Rede, wobei absichtlich, um die Sache recht anschaulich und verständlich zu machen, die Farben stark aufgetragen sind und Zerrbilder erscheinen.

das einfache und naive und spotten des übertriebenen; und so wird auch jeder, der sich an ihren Schriften, ihrer Denk- und Sinnesart gebildet hat, Producte der Art für wenig antik halten.

Liest man im Florus den ersten Abschnitt, die Königsperiode (1—8), so findet man das fremde, das von allen griechischen [1] und römischen Historikern abweicht, sogleich, aber man fühlt sich durch die geistreiche Auffassung und die Leichtigkeit, mit welcher der Gegenstand behandelt ist, nicht abgestossen, sondern vielmehr angezogen; bei dem einen oder andern Ausdrucke wird man freilich stutzig, wie wenn er von Horatius nach der Ermordung seiner Schwester 8, 28 (1, 3) sagt: hunc tam immaturum amorem virginis ultus est ferro. citavere [2]) leges nefas, sed abstulit virtus parricidam et facinus infra gloriam fuit. Doch ist das ganze nicht übertrieben oder anstössig. Geht man aber weiter, so steigert sich dieses fremdartige, das auffallende mehrt sich und wenn auch öfter ein schöner Gedanke in schöner Form auftritt, so verschwindet dieser doch in der Masse des Schwülstigen und Uebertriebenen, das weitaus überwiegt. Wer sich die Mühe nimmt, alle Eigenheiten des Buches zusammenzuschreiben und dann diese der Reihe nach durchgeht, wird staunen, welche Ungethüme, weil sie hier alle in Masse zusammen

---

1) Ich rechne natürlich einen Leo Diaconus nicht zu den griechischen Historikern.

2) So nämlich hat N, dagegen B, und Jordanes, der offenbar eine ähnliche Handschrift hatte wie die Bamberger ist *ut auderet*, was auf ut audirent leges führen könnte. Ich halte citavere für richtig, so gewiss es auch ist, dass in N viele Stellen arg interpolirt sind. Als Conjectur scheint es fast zu geistreich; der Fehler entsprang wohl aus der Aenderung des CI in U. Bedenklicher sind mir dagegen die nächsten Worte: nec diu in fide Albanus, wofür B nec desit deinde Albanus, was weder einer absichtlichen noch zufälligen Aenderung gleich sieht; desit scheint nichts als *desiit* zu sein; auch nach dieser rechtlichen Entscheidung hielten sich die Albaner nicht ruhig.

auftreten, zum Vorschein kommen, aber er wird die Individualität des Autors dadurch auch am besten kennen lernen.[1]) Wenn daher voll-

1) Man kann nicht leicht einzelne Beispiele zur Veranschaulichung wählen, weil diese gewöhnlich erst durch die Umgebung und den Zusammenhang ihre Bedeutung erlangen; darum mag ein oder das andere genügen. Beim Triumphe über Pyrrhus wird von den gefangenen Elephanten bemerkt 25, 15 (1, 18) sed nihil libentius P. R. aspexit quam illas quas ita timuerat, cum turribus suis belluas, quae non sine sensu captivitatis summissis cervicibus victores equos sequebantur; wobei man sich nur wundern muss, dass der Autor die schöne Gelegenheit, den Stolz der sich ihres Sieges bewussten Rosse eben so zu schildern, versäumt hat, zumal kurz vorher 23, 7 von diesen gesagt ist: quorum cum magnitudine tum deformitate et novo odore simul ac stridore consternati equi cum incognitas sibi beluas amplius quam erant suspicarentur, fugam stragemque late dederunt. Schon früher im Pyrrhuskriege 23, 23 (1, 18) sehen wir eine interessante Familienscene von Elephanten: unum ex eis pullum adacti in caput teli gravis ictus avertit; qui cum per stragem suorum recurrens stridore quereretur, mater agnovit et quasi vindicaret exiluit, tum omnia circa quasi hostilia gravi mole permiscuit. — Von Scipio und seiner singularis sanctitas 39, 20 (2, 6) quippe qui captivos pueros puellasque praecipuae pulcritudinis barbaris restitueret, ne in conspectum suum quidem passus adduci, ne quid de virginitatis integritate delibasse saltem oculis videretur. Um das abgeschmackte recht zu begreifen, vergleiche man, wie edel und schön Livius 26, 49—50 sich darüber äussert. 42, 19 (2, 7) nihil terribilius Macedonibus fuit ipso volnerum aspectu, quae non spiculis nec sagittis nec ullo graeculo ferro, sed ingentibus pilis nec minoribus adacta gladiis ultra mortem patebant. Decimus Brutus dringt westlich in Spanien bis an den Ocean vor 53, 13 (2, 17) peragratoque victor Oceani litore non prius signa convertit quam cadentem in maria solem obrutumque aquis ignem non sine quodam sacrilegii metu et orrore deprendit und doch ist erst kurz vorher von Scipio 52, 28 gesagt primusque Romanorum ducum victor ad Gades et Oceani ora pervenit, wird also ebenfalls den Sonnenuntergang im Ocean gesehen haben. Die Galli Insubres mit ihren Alpen verglichen 33, 25 (2, 4) in's ungeheure ausstaffirt. Die Galli, welche Rom belagern 18, 4 (1, 13) sex mensibus — quis crederet — circa mon-

kommen anerkannt werden muss, was Lipsius sagt, es seien sententiarum quaedam gemmulae cum iudicio insertae in diesem Werke, so kann man eben so wenig für die noch mehreren Verkehrtheiten, an welchen das Buch leidet, die Augen verschliessen, und Graevius hat keine schwere Arbeit, ein und das andere hervorzuheben und lächerlich zu machen.

Ich habe es als eine Eigenthümlichkeit des Florus bezeichnet, überall Vergleichungen anzustellen und analoges aufzusuchen; um einem möglichen Einwurfe zu begegnen, sucht er diese durch einen besonderen Ausdruck zu mildern, und gebraucht dazu quasi, selten velut. Dieses quasi bildet nun bei ihm ein besonderes Stichwort, kehrt auf das abgeschmackteste und lächerlichste wieder und erscheint in dem kleinen Buche nicht weniger als hundertundfünfundzwanzigmal. Eben so wird eine nähere Erklärung mit quippe eingeführt, anfangs selten, später dann häufiger, im ganzen fünfundsiebenzigmal. [1]) Solche Eigenheiten gehören nicht zur Zierde des Stils, so wenig als die üble Gewohnheit, überall — oft bei kleinlichen und unbedeutenden Ereignissen — sich in Stau-

---

tem unum pependerunt. Freilich unglaublich, zumal wenn man sich des Plautinischen Sosia erinnert noctem pependi perpetem. Brutus tödtet den Arruns (Verwechslung mit Sextus) 14, 1 (1, 10) Tarquinii tamen tam diu dimicaverunt, donec Arruntem filium regis manu sua Brutus occidit superque ipsum mutuo volnere expiravit plane quasi adulterum ad inferos usque sequeretur. Dass bei dieser Phantasie des Historikers, der darauf ausgeht, überall eigenthümliches aufzufinden, die merkwürdigsten Bilder zum Vorschein kommen, wie 33, 14 (2, 3) utrique cotidiani et quasi domestici hostes tirocinia militum imbuerant, nec aliter utraque gente quam quasi cote quadam P. R. ferrum, suae virtutis acuebat, und das gewöhnlichste in einen gesuchten Ausdruck verwandelt wird, wie 17, 9 (1, 13) itaque hunc diem fastis Roma damnavit, oder 89, 19 (3, 21) septima illa Marii purpura. versteht sich von selbst.

1) Auch Velleius gebraucht das quippe sehr häufig, wie der plebeische Verfasser des bellum Hispaniense sein itaque.

nen und Verwunderung aufzulösen [1]); gewiss geht es dem Verfasser vom Herzen, aber der Leser staunt und verwundert sich dabei gewöhnlich mehr über den Autor, als über die Sache. Den verheerenden Krieg mit dem verzehrenden Feuer zu vergleichen und von einer Kriegsfackel

1) Solche wunderliche Ausrufungen sind mit der Interjection o! folgende. 38, 15 quamvis tum o pudor servili pugnaret exercitu; nam hucusque tot mala compulerant. sed libertate donata fecerunt de servitute Romanos. o horribilem in tot adversis fiduciam, o singularem animum ac spiritum populi Romani. So hat N und Jordanes, einfach pudor B, Jahn unbegreiflich dieses Wort in populum romanum interpolirt, was sogar falsch ist, da bereits im vorausgehenden Hauptverbum ausus est das Subject nicht Fabius, sondern eben dieser P. R. ist. Auch das nachfolgende ist unnöthig geändert; man hat nur aus Jordanes wie schon Freinsheim gesehen, donata statt donati aufzunehmen. pro pudor ist 15, 1 (1, 11). Ferner 40, 4 (2, 6) o populum dignum orbis imperio, dignumque omnium favore et admiratione hominum ac deorum! 93, 8 (4, 1) o nefas! dagegen 89, 1 (3, 21), 96, 2 (4, 2) pro nefas, einfach aber 47, 14 (2, 20), 84, 13 (3, 19), 99, 9 (4, 2) nefas. 109, 27 (4, 8) o quam diversus a patre! 119, 12 (4, 12) o securitas. Danach mag man beurtheilen, ob vielleicht auch 32, 12 (2, 2) die Handschriften das richtige haben: quantus o tum triumphus tempestate intercidit! man hat nach Jordanes quantusque tum geschrieben, die Veränderung ist allerdings nur O u. Q; aber so abweichend auch o tum von obigen Beispielen scheinen mag, so wenig passt que zum vorhergehenden Satze. Beispiele von andern Exclamationen sind: immane dictu 13, 22 (1, 10), horribile dictu 21, 9 (1, 16), 36, 14 (2, 6), 65, 16 (3, 5), 116, 18 (4, 12). incredibile dictu 39, 14 (2, 6), 44, 26 (2, 8). mirum et incredibile dictu 28, 22 (2, 1). mira res dictu 7, 20 (1, 1), 11, 5 (1, 7). quis crederet 37, 19 (2, 6), 61, 11 (3, 3), 64, 23 (3, 5), 84, 19 (3, 19), dagegen nur einmal quis credat 14, 20 (1, 11). pudet dicere 87, 15 (3, 20). pro facinus 87, 28 (3, 21), facinus indignum 51, 9 (2, 16), 90, 27 (3, 21). pro dedecus 58, 15 (3, 1). qui furor scelerum 111, 17 (4, 9). fata rerum 51, 17 (2, 16). quanta felicitas viri 66, 9 (3, 5). immensa vanitas hominis 112, 7 (4, 10). fidem numinum 15, 14 (1, 11), 60, 27 (3, 3) (pro fide B). quae gaudia, quae vociferationes 43, 2 (2, 7). qua superbia! sic respondit. tamen 11, 3 (1, 7) nach den Handschriften.

zu sprechen, ist zumal Sengen und Brennen in dessen Gefolge als gewöhnlich erscheint, ein zu natürliches Bild, als dass es nicht auch dem nüchternsten Prosaiker sich aufdringen sollte; aber immer und bei jeder Gelegenheit von dieser fax zu reden, von dem geheimen Anschüren, dem Intriguiren, bis zum allgemeinen Weltbrande das Bild in allen Nuancen zu verfolgen, macht die Sprache überladen und ermüdet den Leser; niemand hat davon einen grössern Missbrauch als Florus gemacht. [1])

Ein gewisser sittlicher Ernst, der sich durch das ganze Werk zieht, ist nicht zu verkennen. Von Bewunderung der Grösse der Thaten, die

---

1) Dabei fehlt es an einzelnen schönen Beispielen keineswegs. 52, 3 (2, 17) aus Carthagos und Corinthus Brand entsteht ein allgemeiner Kriegs- und Weltbrand: post illa duo clarissima urbium incendia late atque passim nec per vices, sed simul pariter quasi unum undique bellum fuit, prorsus ut illae quasi agitantibus ventis diffudisse quaedum belli incendia orbe toto viderentur. Die Codices haben ille, doch illae genügt, höchstens illa, denn der Gedanke ist, die urbium incendia haben quaedam belli incendia auf dem ganzen Erdkreise verbreitet, sodass weder ein favillae noch ein scintillae passt. Sonst ist ihm das Bild der glimmenden Asche nicht fremd, 100, 10 (4, 2) atquin acrius multo atque vehementius Thessalici incendii cineres recaluerunt. 65, 9 (3, 5) ut extincta parum fideliter incendia maiore flamma reviviscunt. 88, 24 (3, 21) male obrutum resurrexit incendium. — 99, 20 (3, 14) primum certaminum facem Ti. Gracchus accendit. 82, 1 (3, 17) tantum conflavit incendium ut ne primam illius flammam posset sustinere. 83, 10 (3, 18) eadem fax quae illum cremavit, socios in arma et expugnationem urbis accendit. 105, 12 (4, 3) fax et turbo sequentis seculi. 92, 6 (3, 23) fax illius motus ab ipso Sullae rogo exarsit. — Dergleichen haben die spätern nicht missbilligt, und Orosius, welcher sonst kein Liebhaber solcher Bildersprache ist, hat einmal V, 24 p. 362 ganz den Ton des Florus nach obigen Stellen angeschlagen: de Mariana face rogus Sullanae cladis accensus est, de isto rogo funestissimoi Sullani et civilis belli per plurimas terrarum partes sudes (?) sparsi sunt multaque incendia ex uno fomite diffuderunt.

das römische Volk im Laufe der Zeit vollführt hat, erfüllt, findet er vom höhern Standpunkte der Freiheit oder der sittlichen Tendenz selbst theilweise Uebergriffe im innern und sonst strafbare Handlungen gerechtfertigt, wie der schöne Abschnitt de seditionibus (1, 22, 6) zeigt. Dass es den Feldherrn Postumius, weil er die versprochene Beute nicht herausgibt, steinigt, aus Hass gegen App. Claudius sich vom Feinde besiegen lässt, die Fascen des Consuls zerreisst, einen Coriolanus verbannt, das sind ihm Jugendstreiche des kernkräftigen herangewachsenen Populus, die Tölpeljahre seiner Adulescentia.[1]) Oder das Volk tritt im hartnäckigen Kampfe ohne Unterlass bald dem Wucher, bald der Sittenlosigkeit der Patricier mit Entschiedenheit und Erfolg entgegen, vernichtet die Adelsrechte durch das Connubium und erringt gleiche Stellung von Amt und Würden; 28, 3 (1, 26) verum in ipsis seditionibus principem populum non immerito suspexeris, si quidem nunc libertatem, nunc pudicitiam, tum natalium dignitatem, tum honorum decora et insignia vindicavit, interque haec omnia nullius acrior custos quam libertatis fuit, nullaque in pretium eius potuit largitione corrumpi.

Es erfüllt ihn mit lebhaftester Freude, wenn das römische Volk seine Feinde, von denen er freilich nur selten gesteht, dass es sich diese selbst geschaffen hat, oft es sogar in's gerade Gegentheil übersetzt,

1) P. 26, 12 (1, 22) haec est secunda aetas populi Romani et quasi adulescentia, qua maxime viruit et quodam flore virtutis exarsit ac ferbuit. itaque inerat quaedam adhuc ex pastoribus feritas, quiddam adhuc spirabat indomitum. Diese zweite Periode hat er in der Einleitung 6, 1 mit den Worten hoc fuit tempus viris armis incitatissimum, ideoque quis adulescentiam dixerit bezeichnet; viris armis ist zwar lateinisch, wie 39, 12. Tac. XV, 1. virorum armorumque faciendum certamen, aber an unserer Stelle kaum richtig, Florus schrieb wohl wie obige Worte lehren virens, wie gleich nachher folgt quasi reddita iuventute reviruit, oder 28, 16 (1, 26) fretum adulescentiae.

unterjocht, im Unglücke nicht verzagt, sondern dadurch neugestärkt siegreich aus demselben hervorgeht. Auch verkennt und verschweigt er die offenen Gebrechen und Schäden keineswegs; die ungerechte Herrschsucht und Beutelust schon in früherer Zeit ist 29, 1—16 (2, 2) deutlich ausgesprochen[1]), seine düstere Stimmung beginnt, als die innern Elemente des Staates nach Karthagos Vernichtung zu gähren anfangen und der Auflösung sich nähern. Er hat sein Werk überhaupt, wie wir jetzt aus B wissen, in zwei Abschnitte getheilt, in die gute glückselige Zeit, wo das römische Volk seiner Ueberzeugung nach moralisch gesund und edel gesinnt auftritt, und in die entartete schlechte Zeit, die letzten hundert Jahre der dritten Periode, welche mit den Gracchen und ihren Reformen beginnt, die Gräuel der Bürgerkriege erzeugt, und nach unseligen Uebeln endlich von Augustus glücklich zu Grabe geleitet wird,

---

1) 69, 7 (3, 7) Creticum bellum, si vera volumus, nos fecimus, sola vincendi nobilem insulam cupiditas fecit. (wo das Asyndeton nicht auffallen darf; eher kann man das vera beanstanden, 83, 1 (3, 18) si verum tamen volumus. vom numantinischen Kriege 54, 17 (2, 18) non temere, si fateri licet, ullius causa belli iniustior.) Er hat eine wahre Freude, dass das römische Volk durch Attalus Testament auch einmal auf rechtliche Weise Ländereien erworben hat, 56, 26 (2, 20) victa ad occasum Hispania populus Romanus ad orientem pacem agebat, nec pacem modo, sed inusitata et incognita quadam felicitate relictae regiis hereditatibus opes et tota in semel regna veniebant . . . . adita igitur hereditate provinciam P. R. non quidem bello nec armis, sed quod aequius testamenti iure retinebat. Hier kann nicht das Imperfectum stehen, das auf gleicher Linie mit agebat wäre, es müsste venerunt heissen; aber auch der Wechsel des Subjects ist höchst auffallend, und man erwartet ein Verbum, das auch pacem in sich einschliesst. Dazu kommt, dass B nicht bloss relictas hat, sondern was man nicht bemerkt hat, tota in semet regnat ueniebat (n über relictas). Der Buchstabe t ist ausradirt, aber noch deutlich kennbar, das darübergeschriebene n scheint von derselben Hand zu sein. Daraus ergibt sich ganz sicher . . . . nec pacem modo, sed . . . . relictas . . . . opes et tota in semel regna tenebat.

von welchem nach Besiegung der innern Feinde die Unterjochung auswärtiger Völker neu aufgenommen und vollendet wird. Alles Uebel sieht er in dem zu grossen Glücke Roms, dem daraus entspringenden Luxus und der diesem folgenden Verarmung; überall drückt er den lebhaftesten Abscheu über das Wüthen in den eigenen Eingeweiden aus, er schont keine Partei, Pompeius und Cäsar werden gleich scharf gezüchtigt, Brutus und Cassius haben — qui furor scelerum — die Parther zu Hilfe gerufen; Herrschsucht wird allen Grossen zum Vorwurfe gemacht und als die Quelle des Unglückes dargestellt. Nur Augustus findet Gnade; es wird als ein Glück betrachtet, dass in jenem Wirrsale die Leitung des Staates gerade ihm zugefallen sei; nur die Kraft und Macht eines Mannes, nicht Vielherrschaft habe die Ordnung zurückführen können (4, 3): gratulandum tamen ut in tanta perturbatione est, quod potissimum ad Octavium, Caesarem Augustum, summa rerum rediit, qui sapientia sua atque sollertia perculsum undique ac perturbatum ordinavit imperii corpus, quod haut dubie nunquam coire et consentire potuisset, nisi unius praesidis nutu quasi anima et mente regeretur.[1] Seine Ver-

---

1) Wie bei Tacitus Ann. 1, 9 eine Volksstimme sagt, non aliud discordantis patriae remedium fuisse quam ut ab uno regeretur. In Florus Werken kann die dreinamige Benennung Octavium Caesarem Augustum auffallen, er heisst Octavius oder Caesar, oder beides Octavius Caesar 106, 13 (4, 4); doch ist schwerlich ein Name zu tilgen, vielmehr zu erklären: an Octavius, den nachher genannten Caesar Augustus. Auch 123, 17 aususque tandem Caesar Augustus . . . Janum geminum cludere ist eine Antecipation, da der Tempel 725 geschlossen wurde, der Name Augustus aber zwei Jahre später fällt. An den vorausgehenden Worten 105, 15 (4, 3) hat man mit Recht Anstoss genommen: dum Antonius vario ingenio aut successorem Caesaris indignatus Octavium aut amore Cleopatrae desciscit in regem; nam aliter salvus esse non potuit, nisi confugisset ad servitutem. Dass hier etwas fehlt, hat bereits Freinsheim richtig bemerkt; Jahn's Verbesserung desciscit in reginam . . . aliter ist aus 113, 19 (4, 11) genommen, wo von Antonius ebenfalls gesagt ist, totus in monstrum illud . . . desciverat, und scheint

bindung mit Antonius und Lepidus wird als eine unumgängliche Nothwendigkeit dargestellt und die Gräuel jener Proscription den beiden Gesellen allein zugeschoben; auch der Friedensbruch gegen Sextus Pompeius wird nicht, wie bei Velleius, diesem selbst, oder wie es in Wahrheit war, dem Octavius, sondern dem Antonius zugeschrieben.

Diesem characteristischen Zuge des Autors muss es nicht am wenigsten zugeschrieben werden, wenn sein Buch vordem viele Theilnahme und Anerkennung gefunden hat. Aber so vieles richtige und anziehende

---

daher überzeugend; ich halte sie jedoch nicht für nothwendig; denn die Beziehung des Satzes nam aliter salvus auf das römische Volk, welche von Freinsheim ausgeht und Jahn p. XVII billigt, ist durchaus falsch. Bei Seneca de benef. 5, 16, worauf man sich beruft, ist von Pompeius gesagt: ingratus Cn. Pompeius . . . eo redegit populum Romanum, ut salvus esse non posset, nisi beneficio servitutis. Bei Florus aber ist von dem römischen Volke gar nicht die Rede, und kann es nicht sein, weil es seiner ganzen Anschauungsweise widerstrebt, und er feierlichst dagegen eifern würde, in dem imperium des Augustus von Seite des populus Romanus ein confugere ad servitutem anzuerkennen; bei ihm ist nur von den Triumviren die Rede. Man vergleiche nur die ganze Stelle vorher 4, 11, und man wird finden, dass sie der unsrigen nicht entgegen ist. desciscit in regem ist: er, ein Römer, wird ein rex, benimmt sich wie ein ägyptischer König und konnte nur leben — so verliebt war er in sie — wenn er in der servitus der Cleopatra stand. Die Lücke ist also nicht vor aliter, sondern nach servitutem anzunehmen, und auch was ausgefallen ist, kann nach dem vorhergehenden sicher bestimmt werden. Mit den Worten trepidatum toto mari ist der Seekrieg mit Sext. Pompeius bezeichnet; mit iterum fuit movenda Thessalia der Kampf mit Brutus und Cassius bei Philippi; es musste also jetzt nothwendig die Erwähnung des Kampfes mit Antonius, d. h. die Schlacht bei Actium folgen. Aus B auf eine Lücke nach regem zu schliessen, weil daselbst die Zeile nicht ausgeschrieben und noch Platz für ein Wort ist — vergl. Halm p. XVII — ist unstatthaft; es ist nur ein Absatz in der Handschrift, indem der Schreiber glaubte, dass die Periode mit regem ende, und dann neues beginne; etwas das in jenem Codex wiederholt vorkommt.

er darüber vorzubringen weiss, so darf man eine tiefere Kenntniss der römischen Zustände früherer Zeit bei ihm nicht suchen; er spricht nur die gewöhnlichen Ansichten der Zeitgenossen des Cicero und Livius aus. Wie Cicero die Tribunen und die Plebs, weil diese in seiner Zeit wirklich schlecht und nichtswürdig waren und er selbst so viel von ihnen erlitten hatte, auch in der früheren Zeit für eben so schlecht hielt, so hat auch Florus keinen Begriff, dass die Gracchen edel gesinnt waren und die Rechte des Volkes gegen die Anmassung und Habsucht einer Nobilität vertraten, welche zwar viel jünger, aber um nichts besser war, als einst die Patricier gewesen. Dass er von Tib. Gracchus (3, 14) die Worte schreiben konnte: cum in capitolium profugisset plebemque ad defensionem salutis suae manu caput tangens hortaretur, praebuit speciem regnum sibi et diadema poscentis, adque ita duce Scipione Nasica concitato in arma populo quasi iure oppressus est. zeugt von einer Gedankenlosigkeit, die man einem Historiker nicht zutrauen sollte.[1]) So ist auch Liv. Drusus als ein wahrer Mordbrenner geschildert, in dem kein Funken von Ehrgefühl und Vaterlandsliebe lebte; wie ganz anders erscheint dieser bei Velleius 2, 13—14! er ist der reine Antipode des Florus. Auf solche widersprechende Darstellungen muss man hinweisen, weil man daraus lernt, dass die Einseitigkeit derartiger Aussprüche gewöhnlich nur die Folge bereits entschiedener Vorurtheile ist, welchen Personen und Sachen sich wider Willen unterordnen müssen.

---

1) Als das gerade Gegentheil vergleiche man die bisher nicht beachtete Quelle des Autors ad Herenn. 4, 31 und 68. Es sind zwar nur rhetorische Uebungen und man könnte sie desswegen als ungültig verwerfen, aber der Verfasser ist durch und durch ein Gegner der Nobilität, ein Verfechter der Rechte des Volkes, und was er sagt, fliesst ihm aus tiefem Herzen; das Alter der Schrift macht diese Aussagen doppelt werthvoll.

Das bisher gesagte mag allein schon hinreichend andeuten, dass wir in diesem Abrisse weniger eine sorgfältige Geschichte zu studiren haben, als den Panegyrikus eines geistreichen Stilisten, der ein Stockrömer, indem er mit gewandter Feder die Kriegsthaten und den Ruhm seines Volkes in überschwenglichem Lobe und in einer bisher nicht versuchten Sprache verkündet, sehnsuchtsvoll auf den Beifall seiner Zeitgenossen wartet. Man kann ihn nicht treffender bezeichnen, als Augustinus de civit. dei III, 19 gethan, der ihn zwar nicht nennt, aber deutlich schildert: secundo autem bello Punico nimis longum est commemorare clades duorum populorum, tam longe secum lateque pugnantium, ita ut his quoque fatentibus, qui non tam narrare bella Romana[1]), quam Romanum imperium laudare instituerant, similior victo fuerit ille qui vicit[2]). Also eine Verherrlichung der Rö-

1) Also kennt schon Augustinus den Titel, welchen die Bamberger Handschrift trägt, epitomae . . . bellorum omnium annorum DCC, was die Schrift selbst nicht besonders ausspricht.

2) Augustinus hat, wie die Herausgeber des Historikers richtig bemerkt haben, Florus Worte vor Augen 35, 2 (2, 6) post primum Punicum bellum vix quadriennii requies; ecce alterum bellum, minus quidem spatio — nec enim amplius decem et octo annos habet — sed adeo cladium atrocitate terribilius (terribile, oder war vielmehr at eo — sed eo?) ut si quis conferat damna utriusque populi, similior victo sit populus ille qui vicit. Er meint nicht den Livius 21, 1, der zwar denselben Gedanken, aber in andern Worten ausspricht. Der erste Satz in Florus ist vergebens angezweifelt worden, er ist vollkommen richtig, er ist die Wiederholung von 33, 7 (2, 3) wie das Wort requies an beiden Stellen beweist; gemeint ist die Zeit vom Ende des ersten punischen Krieges bis zum Schlusse des Janustempels, der in demselben Jahre wieder geöffnet wurde. — In seiner Invective gegen die Römer und ihre Geschichte III, 13—28 citirt Augustinus den Cicero, Salustius, Livius, aber auch Florus, obschon er ihn nirgends nennt, ist ihm wohl bekannt. III, 27 ist ganz nach diesem p. 89 (3, 21), woraus man sieht, dass auch der Kirchenvater in seinem Exemplar Caesar et Fimbria gefunden hat und von der Aenderung Caesares a Fimbria nichts weiss;

merherrschaft hat man schon damals in diesem Werke erkannt, natürlich nicht selten auf Kosten der Wahrheit, indem nachtheiliges stillschweigend übergangen, öfter noch geringfügiges über Gebühr erhoben wird.

Seinen grossen Glauben an die Wahrzeichen, durch welche dem Menschen die Zukunft sich kund gibt, wird man ihm, da er dem ganzen Alterthum gemeinsam ist und nur ein Thukydides und wenige über diesen sich erheben, gerne zu gut halten. Er vergisst nie, wenn schlimme Ereignisse bevorstehen, zu bekennen, dass die Götter den ungläubigen Menschen sichtbar, wiewohl vergebens diese angedeutet haben, so dem Crassus im parthischen Kriege 74, 10 (3, 11); bei Pharsalus 99, 6 (4, 2), bei Philippi 108, 17 (4, 7), wo unter andern auch folgendes Omen: et in aciem prodeuntibus obvius Aethiops nimis aperte ferale signum fuit. Nur einmal tritt bei ihm ganz unerwartet, aber auch höchst unglücklich die Möglichkeit einer natürlichen Erklärung auf, in der Schlacht am Trasymenus 36, 21 (2, 6): nec de dis possumus queri. imminentem temerario duci cladem praedixerunt insidentia signis examina et aquilae prodire nolentes e t c o m m i s s a m a c i e m s e c u t u s i n g e n s t e r r a e t r e m o r, n i s i i l l u m h o r r o r e m s o l i e q u i t u m v i r o r u m q u e d i s c u r s u s e t m o t a v e h e m e n t i u s a r m a f e c e r u n t. Es ist dieses um so auffallender, als Livius berichtet, man habe so heftig gekämpft, dass von den Streitenden das Erdbeben, das in der Nähe umher vieles verwüstete, gar nicht bemerkt wurde. Er ist ein besonderer Freund des wunderbaren und sucht solches zusammen,

---

man begreift nicht, was hier der Name des Mörders will; nur die Gemordeten sollen aufgezählt werden. Bei Catulus 89, 15 ist das ignis haustu durch Versehen in hausto veneno verwandelt. III, 19 sind die Worte detracta sunt templis aus Florus 37, 22 (2, 6, 23). III, 28 ist wieder ganz nach Florus 90 (3, 21) mit einigen Abweichungen.

wo er nur kann. So müssen die Dioscuren nicht bloss am See Regillus ihre Gegenwart bethätigen 14, 15 (1, 11); für diese alte, noch poetisch sagenhafte Zeit ist dieses nicht ungeeignet und war überlieferter Glaube; sie sind bei ihm die eigentlichen Courriere wichtiger Depeschen für Rom's Bewohner und erscheinen wieder nach dem Siege des Aemilius Paulus bei Pydna, und zwar mit unwiderleglichen Beweisen, damit kein ungläubiger es wage, daran zu zweifeln 48, 3 (2, 12): sed multo prius gaudium victoriae populus Romanus quam epistulis victoris praeceperat. quippe eodem die quo victus est Perses in Macedonia, Romae cognitum est, cum duo iuvenes candidis equis apud Iuturnae lacum pulverem et cinerem abluebant. hi nuntiavere. Castorem et Pollucem fuisse creditum vulgo, quod gemini fuissent; interfuisse bello, quod sanguine maderent; a Macedonia venire, quod adhuc anhelarent. Livius 45, 1 sagt nichts davon; nach ihm ist die Kunde des Sieges am vierten Tage in Rom verbreitet worden, dagegen kennt Cicero de nat. deor. 2, 2 diese Volkssage, woraus man wenigstens lernt, dass unser Autor ausser Livius noch andere Quellen benutzt hat. Dieselben Dioscuren verkünden zum dritten Male den Sieg des Marius über die Cimbern in demselben Momente, in welchem er errungen wird, dem versammelten Volke im Theater, und unser Historiker versteht es dieses Wunder gebührend anzupreisen, und dem gesammten grossen Germanenkriege nach seiner Art einen würdigen Schluss zu geben; 62, 13 (3, 3): hunc tam laetum tamque felicem liberatae Italiae adsertique imperii nuntium non per homines, ut solebat, populus Romanus accepit, sed per ipsos, si credere fas est[1]), deos. quippe eodem die quo gesta res est, visi

1) Sollen diese Worte bedeuten, es sei fast zu viel als dass man es glauben könne, so wissen wir, dass dieses schon zweimal geschehen ist, und eine trinum perfectum; enthalten sie aber einen rationalistischen Zweifel, so widerspricht diesem der Geist der ganzen Stelle. Aber nur N hat so, in B finden wir per ipsos fas est si credere deos; daraus ergibt sich von selbst: fas est sic credere,

pro aede Pollucis et Castoris iuvenes laureatas praetori litteras dare, frequensque in spectaculo rumor victoriae Cimbricae feliciter dixit. quo quid admirabilius, quid insignius fieri pote est [1]? quippe velut elata montibus suo Roma spectaculo belli interesset, quod in gladiatorio munere fieri solet [2], uno eodemque momento, cum in acie Cimbri succumberent, populus in urbe plaudebat.'

Da der Autor nichts versäumt, wodurch er auf den Leser wirken zu können glaubt, und zu diesem Zwecke manches absichtlich auffindet, so tritt oft dieselbe Wiederholung ein. So wird die Furcht der Römer vor dem Feinde übertrieben, damit die Besiegung desto glänzender hervorstrahlt, wie im macedonischen Kriege mit Philippus 42, 1 (2, 7) primi omnium Macedones, adfectator quondam imperii populus. itaque quamvis tum Philippus regno praesideret, Romani tamen dimicare sibi cum rege Alexandro videbantur. oder im syrischen mit Antiochus 43, 14 (2, 8) non aliud formidolosius fama bellum fuit; quippe cum Persas et orientem, Xersen adque Darium cogitarent, quando perfossi invii montes, quando velis opertum mare nuntiaretur. ad hoc coelestes territabant, cum

---

also vielmehr eine Verwahrung gegen den Unglauben, gleichsam nefas est non credere, wie er es auch oben 40, 8 (2, 6) der Wirksamkeit der Götter zuschreibt, dass Hannibal nicht nach Rom gekommen: quid ergo miramur moventi castra a tertio lapide Annibali iterum ipsos deos restitisse, deos inquam, nec fateri pudebit.

1) pote est, eine Form, welche B im Florus öfter darbietet, 50, 6, wo es sogar zweimal steht, 51, 1. 60, 1. 72, 9. Sie ist so wenig zu verachten wie poteretur 8, 2. 58, 16. Im Arnobius liest man potis est an folgenden Stellen I, 31. 33. II, 52. 54. 60. 62. IV, 18. V, 20. 40. VI, 9. 17. 19 zweimal, VII, 3 zweimal, 22. 23. 28 zweimal, 29.

2) d. h. als hätte das Volk dem spectaculum belli, wie sonst gewöhnlich dem spectaculum gladiatorium zugeschaut. Jahns Transposition der Worte quod solet mit einer Lücke nach Cimbricae hat keine Wahrscheinlichkeit.

umore continuo Cumanus Apollo sudaret, sed hic faventis Asiae suae numinis timor erat. Dieses ist um so lächerlicher, weil die Römer die angreifenden, nicht die angegriffenen sind. Höchst drastisch und lächerlich ist, wie der Rest des Heeres von Antonius sich vor den Parthern schützt und welchen Abschied ihnen diese nachrufen 112, 23 (4, 10): deletae reliquae copiae forent, nisi urguentibus telis in modum grandinis quidam forte quasi docti procubuissent in genua milites, et elatis supra capita scutis caesorum speciem praebuissent. tunc Parthus arcus inhibuit. dein rursus cum se Romani extulissent, adeo res miraculo fuit ut non unus ex barbaris miserit vocem, ite et bene valete Romani, merito vos victores fama gentium loquitur, qui Parthorum tela fugistis. In anderer Form tritt derselbe Gedanke 116, 17 (4, 12) auf: Moesi quam feri, quam truces fuerint, quam ipsorum etiam barbari barbarorum horribile dictu est. unus ducum ante aciem postulato silentio, qui vos estis? inquit. responsum invicem, Romani gentium domini. et ille, ita inquit fiet, si nos viceritis. accepit omen Marcus Crassus. Zu solchen absurden Erklärungen kann nur Eitelkeit und Prahlerei verleiten.

Von den Histri finden wir 45, 18 (2, 10) eine förmliche Scene von trunkenen und besoffenen, würdig eines Romans, unwürdig der Geschichte, offenbar zur Belustigung des römischen Lesers componirt: cum Cn. Manlii castra cepissent opimaeque praedae incubarent, epulantes ac ludibundos plerosque, qui aut ubi essent prae poculis nescientes, App. Pulcher invadit, sic cum sanguine et spiritu male partam revomuere victoriam. ipse rex Aepulo equo impositus, cum subinde crapula et capitis errore lapsaret, captum sese vix et aegre postquam expergefactus est, didicit. Das Vorbild dieser Carricatur ist Livius, 41, 2 und 4, wo selbst unglaubliches erzählt wird, ein Beweis, wie die Römer auch in der Geschichtschreibung mit ihren Feinden umgegangen sind: aegri quoque milites qui in castris relicti fuerant, postquam intra vallum suos senserunt, armis arreptis caedem ingentem fecerunt. ante omnes insignis

operae fuit C. Popilii equitis. is pede saucio relictus longe plurimos hostium occidit. ad octo millia Istrorum sunt caesa, captus nemo, quia ira et indignatio immemores praedae fecit; rex tamen Istrorum temulentus ex convivio raptim a suis in equum impositus fugit. Man kann solche Schilderungen nicht lesen, ohne sich des Lächelns zu erwehren, doch erzählt Livius im folgenden c. 10—11, was Florus verschweigt, dass sie sich bei der Belagerung der Stadt Nesactium sehr tapfer gehalten haben, von Aepulo heisst es: traiecit ferro pectus, ne vivus caperetur.

Im zweiten macedonischen Kriege mit Perseus 47, 5 (2, 12) wird die Befestigung des Landes und das Eindringen der Römer in dasselbe so beschrieben: accessit his consilium ducis, qui situm regionum suarum a summo speculatus Haemo positis per abrupta castris ita Macedoniam suam armis ferroque vallaverat ut non reliquisse aditum nisi a coelo venturis hostibus videretur. tamen[1]) Marcio Philippo consule eam provinciam populus romanus, exploratis diligenter accessibus per Ascudam paludem Perrhaebosque tumulos illa volucribus quoque ut videbantur invia accessit, regemque securum et nihil tale metuentem subita belli inruptione deprehendit. Hier werden die Römer über die Vögel erhoben; wo diese nicht hin können, kommen die Römer hin; wenn es doch hiesse, wo nur die Vögel hin können! Vergleicht man den Livius 44, 2—5, so sieht man, dass Florus das dort weitläufig beschriebene auf beliebige Art in jene Phrasen zusammengefasst, demnach selbst erdichtet hat.

---

1) tamen ist eine kühne Verbesserung von Heinsius und Jahn p. XXVIII; die Handschriften haben nam. Vielleicht ist gar nichts zu ändern, sondern dieses nur zu erklären; denn N ā (so ist in B geschrieben) heisst nicht bloss nam, sondern auch natura; der Sinn ist passend, wenn verbunden wird hostibus videretur natura. Marcio Philippo consule.

Wo uns ältere und bessere Quellen erhalten sind, lehrt die Vergleichung, wie ungenau und sorglos unser Historiker in der Erzählung der Begebenheiten ist [1]), wie er nur das überraschende hervorsucht, dieses selbst noch steigert und durch Uebertreibung Effect zu machen sucht. Liest man das bellum gallicum 3, 10, so möchte man fast glauben, Cäsars Commentarii seien ihm ganz unbekannt gewesen [2]); so ab-

---

1) Die historischen Verstösse des Florus — manches ist absichtlich aus anderer Anschauung der Begebenheiten zu Gunsten seines Volkes — haben die Herausgeber grösstentheils nachgewiesen; einiges bleibt zweifelhaft, weil es wahrscheinlich den Abschreibern zur Last fällt. Dass die Zahlen am Anfange verschrieben sind, kann nicht seine Schuld sein, weil er sich später hierin immer gleich bleibt. Anderes ist hier und dort noch nicht beachtet; seine Darstellung der gallischen Kriege lehrt, dass er 18, 29 (1, 13) nicht schreiben konnte: sic persecutus est duce Camillo ut hodie nulla Senonum vestigia supersint, und die Worte duce Camillo als alter Zusatz (er ist schon bei Jordanes) zu streichen sind. Was Camillus gethan hat, ist im vorhergehenden bereits abgemacht, igitur . . . acrius etiam vehementiusque in finitimos resurrexit; diese finitimi folgen der Reihe nach Galli Senones, Latini, Sabini, Samnites etc. zuerst nun die Vertilgung der Galli Senones a) semel apud Anienem trucidati . . . b) iterum Pomptino agro . . . c) endlich der Schluss: nec non tamen post aliquot annos omnis reliquias eorum in Etruria ad lacum Vadimonis Dolabella delevit, ne quis extaret ex ea gente quae (falsch quis) incensam a se Romanam urbem gloriaretur. Da nun die Worte sic persecutus . . . supersint in dem folgenden ihre Erläuterung finden und die völlige Vernichtung unter Dolabella erst hundert Jahre nach Camillus eintrat, kann Florus nie und nimmer geschrieben haben, dieses alles sei duce Camillo geschehen. Das Subject ist durchgehends P. R. also hat er gewiss auch Vadimonis duce Dolabella delevit geschrieben. Uebrigens ist die Angabe unsers Autors von der des Livius 5, 49 ganz abweichend, und sind vielleicht aus diesem jene Worte eingesetzt worden. Auch den Kampf ad lacum Vadimonis erzählt Liv. 9, 39 von den Hetrusci, kein Wort findet sich daselbst von den Galli.

2) Und doch hat er richtig das auffallendste im Cäsar aufgefunden und gesteigert; von den hochstämmigen Germanen des Ariovistes heisst es 72, 7 sed illa immania corpora quo maiora erant, eo magis gladiis ferroque patuerunt. qui

weichend werden auch bekannte Thatsachen berichtet; so heisst es von den Helvetii 71, 6 sed petito tempore ad deliberandum, cum inter moras Caesar Rhodani ponte rescisso fugam abstulisset, statim bellicosissimam gentem sic in sedes suas quasi greges in stabulum pastor reduxit. Das ärgste, was ihm begegnete, ist die Verwechslung von Gergovia und Alesia 73, 19 tum ipsa capita belli adgressus urbes, Avaricum quadraginta milium propugnantium sustulit, Alesiam ducentorum quinquaginta milium iuventute subnixam flammis adaequavit. circa Gergoviam Arvernorum tota belli moles fuit . . . aber an brillanten Ausdrücken, hochtrabenden tollen Phrasen lässt er es auch hier nicht fehlen, wie von der doppelten Fahrt Cäsars nach Britannien 72, 21 omnibus terra marique peragratis respexit Oceanum et quasi hic Romanis orbis non sufficeret, alterum cogitavit . . . arma et obsides accepit a trepidis, et ulterius isset, nisi inprobam classem naufragio castigasset Oceanus. reversus igitur in Galliam, classe maiore auctisque copiis in eundem rursus Oceanum eosdemque rursus Britannos . . . contentus his, (non enim provinciae sed nomini studebatur) cum maiore quam prius praeda revectus est, ipso quoque Oceano tranquillo magis et propitio, quasi imparem ei se fateretur. Das ist nicht persönliche Schmeichelei, wie bei Velleius gegen Tiberius; denn Florus ist kein Bewun-

calor in proeliando militum fuerit, nullo magis exprimi potest quam quod, elatis super capnt scutis cum se testudine barbarus tegeret, super ipsa Romani salierunt, et inde in iugulos gladii descendebant. Man möchte dieses eigene Manöver gerne auf Rechnung unsers Autors setzen, aber es steht im Cäsar 1, 52 und ist eines von den Beispielen, wie auch gute Historiker und Feldherrn übertreiben; doch achtet man es dort als einzelne Erscheinung weniger und vergisst es gegenüber dem vielen guten; Florus dagegen macht Jagd auf solche Ungeheuerlichkeiten und schmückt sie noch mehr aus. Cäsar spricht von mehreren Soldaten: reperti sunt complures nostri milites qui in phalangas insilirent et scuta manibus revellerent et desuper vulnerarent. Bei Florus glaubt man, alle haben dieses gethan.

derer Cäsar's; aber sein eitler Patriotismus sieht in ihm den Römer, in welchem sich die virtus des P. R. verkörperte, welcher alles Meer und Land gehorchen muss.

Wenn wir bei der Erzählung der Varusschlacht 119, 21 (4, 12) die Bemerkung lesen: signa et aquilas duas adhuc barbari possident, tertiam signifer . . . evolsit, mersamque intra baltei sui latebras gerens in cruenta palude sic latuit, so sieht man, dass ihm Tacitus, d. h. überhaupt die Geschichtschreiber der Zeit des Tiberius unbekannt geblieben, und Lipsius, welcher sagt, es sei dieses die Notiz eines Historikers aus der Zeit des Augustus, für welche sie damals ihre Wahrheit hatte, hat wohl das richtige getroffen. Angaben, die nur aus Florus bekannt sind, hat man daher mit grösster Vorsicht aufzunehmen, sie tragen oft das Gepräge völliger Unmöglichkeit in sich. Das unübertroffene Beispiel dieser Art ist aus dem Gladiatorenkriege 86, 17 (3, 20), wo erzählt wird, dass die Anhänger des Spartacus, als sie von dem römischen Feldherrn auf dem Vesuvius belagert wurden, mit Weidengeflechten sich in die Höhlung des Berges hinuntergelassen, unten auf einem geheimen Wege ausgebrochen, das feindliche Lager unerwartet überfallen und geplündert haben. prima sedes velut beluis mons Vesuvius placuit. ibi cum obsiderentur a Clodio Glabro, per fauces cavi montis vitineis delapsi vinculis ad imas eius descendere radices et exitu inviso nihil tale opinantis ducis subito impetu castra rapuerunt. Ob der Mann je den Vesuvius gesehen und bestiegen hat? Aus Plutarch Crass. 9 wissen wir, dass sie sich an einem schroffen Abhange des Berges den Römern unbemerkt herabgelassen haben; jetzt lesen wir die Legende des Aristomenes in das schauerliche verwandelt [1]).

---

1) Oder thun wir den Manen des Florus unrecht und haben nur das Product eines gleich ingeniösen Abschreibers vor uns? denn es darf nicht verschwiegen

Betrachtet man Umfang und Inhalt des Werkes, so muss die Darstellung der Bürgerkriege, besonders der zwischen Pompeius und Cäsar als der gelungenste Theil anerkannt werden. Die Schilderung beider Feldherrn vor der entscheidenden Schlacht bei Pharsalus ist schön und lebendig, der Kampf selbst und seine Folgen kurz, aber anschaulich vorgetragen. Man kann Cäsars bekannten Ausspruch nach seinem Siege über Pharnaces, das veni vidi vici nicht schöner umschreiben als es Florus gethan 101, 9 (4, 2) sed hunc Caesar adgressus uno et ut sic dixerim non toto proelio obtrivit more fulminis, quod uno eodemque momento venit percussit abscessit. nec vana de se praedicatio est Caesaris ante hostem victum esse quam visum [1]). Man sieht hier, wie lebendig

---

werden, dass gerade die beste Handschrift B die verfänglichen Worte dieser Erzählung per fauces cavi montis vitineis nicht kennt und dieselben nur aus N stammen; lässt man aber diese aus, so hat man die einfache, natürliche Erzählung Plutarch's und alles wunderhafte verschwindet. Dass N mitunter arge Interpolationen erfahren hat, zeigt die Nebeneinanderstellung der Varianten; das ächte Perrhaebosque tumulos 47, 9 (2. 12) ist, weil es nicht verstanden worden, daselbst in per acerbos dubiosque tumulos übergegangen. Ich würde auch kein Bedenken tragen, in obigen Worten einen falschen Zusatz zu erkennen, wenn vitineis sich in B erhalten hätte; denn auch Plutarch sagt, dass diese Bänder aus wilden Weinreben, dergleichen es oben am Berge in Menge gab, gemacht waren. Das also ist nicht ersonnen. Anderseits ist in B auch manches ausgefallen, was in N noch glücklich erhalten ist, wie kurz vorher 85, 2 (3, 19) abdita nuce, was kein Scharfsinn von selbst auffinden konnte und mit der historischen Ueberlieferung bei Diodor übereinstimmt.

1) In den Anfangsworten 101, 5 halte ich die Leseart des B für richtig: in Asia quoque novus rerum motus ac sponte quasi de industria captante fortuna hunc Mithridatico regno exitum. Der Krieg mit Pharnaces hing mit dem frühern nicht zusammen, wie z. B. der Alexandrinische, nicht Cäsar hat angefangen, er entstand von selbst, sponte, gleichsam ein Spiel der Fortuna. Was N gibt: motus a Ponto plane quasi scheint mir nur kühne Correktur; die Formel plane quasi findet sich bei Florus allerdings, z. B. 14, 3 (1, 10), 14, 17 (1, 11), ob dagegen 87, 8 (3,

seine Einbildungskraft ist; hätte er nun hierin Maass zu halten gewusst und die Grenzen des schicklichen und richtigen nicht überschritten, so wäre seine Geschichte zwar poetisch geschmückt, würde aber gerade dadurch angezogen und ihn über den Tadel erhoben haben. Würdevoll ist die Feier der Triumphe Cäsars 104, 8 durch den erhebenden Zusatz: Pharsalia et Thapsos et Munda nusquam, et quanto maiora erant, de quibus non triumphabat! der seinesgleichen nur in Tacitus Worten findet: sed praefulgebant Cassius atque Brutus eo ipso quod effigies eorum non visebantur. dann die versöhnende Milde des Siegers, die auf ihn gehäuften Ehren: quae omnia velut infulae in destinatam morti victimam congerebantur. Endlich der Schluss des ganzen, das fabula docet nach seiner Art, gleichsam als Gedenktafel: sic ille qui terrarum orbem civili sanguine impleverat, tandem ipse sanguine suo curiam implevit. Man muss gestehen, dass Florus Eigenschaften besass, die ihn befähigten, erhabene Gegenstände anmuthig sowohl als ergreifend darzustellen, Es ist dieses nicht, wie man gewöhnlich annimmt, rhetorische Kunst: diese tritt bei ihm fast gar nicht hervor, er verschmäht sie vielmehr, selbst da, wo sie ihm nahe lag oder schon überliefert sich vorfand [1]).

---

20) quasi plane expiaturus omne praeteritum dedecus. si de gladiatorio munerarius tum fuisset, was ganz einzig dasteht, richtig ist, kann bezweifelt werden; die letzten Worte dieses Satzes sind mit Unrecht geändert worden.

1) Z B. 19, 24 (1, 15) qua victoria tantum hominum, tantum agrorum redactum est in potestatem, ut in utro plus esset nec ipse posset aestimare qui vicerat, dieses ist von Curius Dentatus über den Sabinersieg ausgesprochen; nach Aurelius Victor 33 aber spricht Curius selbst über seinen Samnitersieg in der Versammlung: regressus in concione ait: tantum agri cepi ut solitudo futura fuerit, nisi tantum hominum cepissem; tantum porro hominum cepi, ut fame perituri fuissent, nisi tantum agri cepissem. Dieses ist eine schöne ἀντανάκλασις, die aus einem rhetorischen Geschichtschreiber, vielleicht Livius, genommen ist, worauf Florus hindeutet, die er aber verschmäht, weil dergleichen seinem Geschmacke nicht zusagt. Die Verwechslung des Sabiner- und Samniterkrieges ist wahrscheinlich nur Schuld unsers Autors, des sorglosesten aller Historiker.

Man muss dieses um so mehr hervorheben, als die neuern auch das wenige, was man an ihm loben kann, verwerfen und überhaupt nicht glauben, dass er auf eigenen Füssen stehe. Veranlassung dazu gab, dass Lactantius Inst. VII, 15 die Eintheilung der römischen Geschichte in aetates, welche Florus aufstellt, dem Seneca zuschreibt [1]. Seit Vossius de hist. 1, 30 nachgewiesen hat, dass diese Eintheilung im einzelnen der des Florus nicht entspricht, hat niemand mehr die Identität beider zu behaupten gewagt und man muss zugeben, dass sie auch weit genug davon abgeht, um wenn ein früherer Verfasser genannt wird, sie diesem zuzuschreiben. Vergleicht man aber den ganzen Zusammenhang bei Lactantius und was er eigentlich will, so ist auch diese scheinbar grosse Abweichung keineswegs überzeugend, darin einen andern Gewährsmann als den Verfasser unserer Geschichte zu erkennen. Schon die Wiederholung des quasi erinnert an ihn, der Gedanke selbst, das ganze Leben und Weben des gesammten römischen Volkes mit dem Einzelnleben des Menschen auf gleiche Linie zu stellen und nach diesem zu messen, — im Grunde nichts als eine vage, auch von den neuern vielfach missbrauchte Analogie — ist ein Bild, unsers Autors vollkommen würdig, da sein ganzes Werk von solchen Vergleichungen strotzt und gerade darin die Eigenthümlichkeit seines Buches besteht. Diese originelle Denkweise und metaphorische Sprache ist ihm eben so angeboren, als sie dem Seneca fremd ist und man kann aus den Schriften des letzteren leicht die Ueberzeugung gewinnen, dass diese eigene Auffassung der Geschichte schwerlich von diesem ausgegangen ist, so wenig als im ganzen Florus ein philosophischer Gedanke zu entdecken ist, man also auch nicht mit Lipsius an ein verlornes Compendium zu denken hat [2]. Aber auch vom Vater Seneca, der die Bürgerkriege beschrieben hat, geht diese Vergleichung, wie Jahn meint, gewiss nicht

---

1) Jahn praef. XXXVIII. XLVII.

2) Vorrede zu Seneca XXV. XXXIII

aus; den hat jedenfalls Lactantius nicht gemeint, und die Nüchternheit dieses Mannes, den wir hinreichend kennen, ist einer solchen Auffassung nicht minder entgegen. Lactantius aber, der seinem Zwecke zueilt, den Weltuntergang und das jüngste Gericht recht eindringlich auszumalen, und im Vorübergehen auch des Falles von Rom erwähnt, will nur die unmittelbar nothwendige Folge jener Vergleichung, die sich auch jedem Leser unwillkürlich von selbst aufdringt, urgiren, nämlich dass auf die senectus des P. R. consequenter Weise der Tod folgen müsse. Die prima senectus sei schon durch die Bürgerkriege zum Vorschein gekommen, die Nothwendigkeit nach dieser im Bewusstsein eigener innerer Schwäche und Unfähigkeit, wie anfangs in der infantia zur Alleinherrschaft wieder zurückzukehren, sei nur das *δὶς παῖδες οἱ γέροντες*, folglich müsse auch der Untergang bald eintreten und dieser — von den Propheten u. a. verkündet — werde nicht lange mehr auf sich warten lassen. Desswegen ist alles von ihm erwähnt; die innere Vertheilung von der infantia bis zur senectus, worin die Abweichung besteht, ist Nebensache und der jetzt in höherem schwärmende Kirchenvater konnte dieses, wie es sich seinem Gedächtnisse aus der Erinnerung darbot, ausführen, so dass einzelne Abweichungen noch nicht den Beweis einer fremden Quelle geben. Hatte aber sein Codex die Aufschrift wie N L. Annaeus (vielleicht selbst ohne Florus), so lag es nahe, da jener Name der spätern Zeit so bekannt wie der des M. Tullius lautete, den Seneca als den Verfasser des Buches anzuführen. Ich glaube daher, dass Salmasius, welcher der Ueberzeugung ist, Lactantius habe nur unsern Autor, und keinen andern vor Augen gehabt, unbefangener und richtiger geurtheilt hat, als Vossius und alle folgenden.

Woher die verschiedene Benennung stammt — Julius Florus in B. L. Annaeus Florus in N — weiss ich so wenig als andere anzugeben; es hat aber alle Wahrscheinlichkeit, dass der Dichter Florus, — bei Charisius Annius benannt — aus der Zeit des Hadrianus und

unser Verfasser, wie auch allgemein angenommen wird, dieselbe Person ist, zumal dadurch die poetischen Bilder der Epitome hinreichend erklärt, wenn auch nicht gerechtfertigt werden [1]).

Wie die Zeitgenossen des Florus diesen Geschichtsabriss aufgenommen haben, lässt sich bei dem Mangel historischer Werke aus dieser Periode nicht bestimmen; der Charakter dieser Zeit, welche die Einfachheit und Gediegenheit immer mehr verlor, und bald dem gekünstelten sich hinneigte, bald das ganz rohe wieder vorzog, scheint dafür zu

---

1) Charakteristisch erscheint auch hier in einem kleinen Bruchstücke bei Charisius I, 99 das Lieblingswort: Florus ad divum Hadrianum, quasi de Arabe aut Sarmata manubias. Das von Oehler entdeckte Fragment des P. Annius Florus bei Jahn XLI—IV gibt das quasi und quippe nur einmal, was für diesen Umfang viel zu wenig ist; desto häufiger treten die Ausrufungen mit o auf — o quisquis es — o hospes et amice — o inquit beatam civitatem — o rem indignissimum. Schöne, geschmückte Sprache ist auch hier nicht zu verkennen, und für Schulmeister und Professoren das Stück dieses ihres Leidensgefährten aller Erwägung und Beherzigung werth. — In den Versen des Florus bei Spartianus 16 Floro poetae scribenti ad se

ego nolo Caesar esse,
ambulare per Britannos,
Scythicas pati pruinas.

rescripsit

ego nolo Florus esse
ambulare per tabernas,
latitare per popinas
culices pati rotundos.

hat Jahn XL eine Lücke angezeigt, und eine Symmetrie mit denen des Kaisers wird allerdings erwartet. Da aber die Verba sich wiederholen, und schwer zu denken ist, wie von Hadrianus latitare gesagt werden konnte, so war längst meine Vermuthung, dass vielmehr, wenn nicht ein uns unbekannter Scherz angedeutet werden sollte, latitare per popinas von fremder Hand hinzugesetzt seien.

sprechen, dass er dieser nicht ganz missfallen. Vielleicht ist auch die Bezeichnung des Buches: Epitomae de T. Livio bellorum omnium annorum DCC libri II absichtlich gewählt, um demselben mehr Eingang zu verschaffen, und bei aller Abweichung konnte dieses um so eher stattfinden, als mit dem gerühmten, aber den Späteren viel zu ausgedehnten Werke des Livius gleicher Umfang eingehalten wurde; desto besser für den Autor, wenn der vermeintliche Auszug zugleich Originelles darbot, und der Leser mehr fand als die Bescheidenheit des Titels ihn ahnen liess. Im vierten Jahrhundert und später war er wohl bekannt und selbst als Vorbild gebraucht; zwar bei Eutropius findet sich keine Spur, aber Sext. Rufus, oder wie die alten Handschriften auch hier einen anderen Namen geben, Festus, L. Ampelius, Augustinus, Orosius haben ihn benutzt, Jordanes de successione regnorum hat ihn wörtlich ausgeschrieben [1]; manches weist darauf hin, dass Aur. Victor unter andern Quellen auch unsern Florus zur Hand hatte [2].

---

1) Vergl. Jahn p. XLVIII und die Ausleger zu den betreffenden Stellen.

2) Aurel. Victor gibt seine Persönlichkeiten chronologisch, aber 18—21 stehen ausser allen Zeitverhältnissen beisammen Menen. Agrippa, Marcius Coriolanus, Lic. Stolo, L. Virginius und man begreift nicht, wie diese zusammenkommen. Es wird aber alles aus Florus klar, hier sind jene vier mitsammen verbunden 1, 22—25, weil von den seditiones die Rede ist. Ich will bei dieser Gelegenheit aus vielen nur einige Stellen hervorheben, worin beide übereinstimmen, bemerke aber, dass Aurel. vollständigere Quellen vor sich hatte. Florus 80, 14 (3, 14) diadema poscentis. Aurel. 61 diadema posceret — Florus 81, 20 (3, 16) cum abruptis fistulis obsideretur. Aurel 73. — Florus 110, 6, wo man Worte falsch gestrichen hat und einfach zu schreiben ist donum Neptuno hoc putabant, ut . . Aurel. 84, auch das nachfolgende ist übereinstimmend, beide betrachten den Antonius als den ruptor foederis — Florus 113, 6 (4, 10) vix tertia parte de sedecim legionibus. Aurel. 85 vix tertiam partem de quindecim legionibus. — Florus 40, 24 (2, 6) von Hasdrubal: actum erat procul dubio, si vir ille se cum fratre iunxisset. Aurel. 48 actumque erat de romano imperio, si iungere se Hannibali potuisset. — Florus

46, 4 (2. 11) verglichen mit Aurel. 55, wodurch Mommsens sichere Herstellung Manlius Vulso simulaverit aus B manlius visos simulaverit auch den historischen Beleg erhält. — Florus 53, 25 (2, 17) Viriatus . . . ex venatore latro, ex latrone subito dux adque imperator. Aurel. 71 primo mercenarius, deinde alacritate venator, audacia latro, ad postremum dux. auch Livius Epitome 52 gibt ex pastore venator, ex venatore latro, mox . . dux. wahrscheinlich ist das erste Glied bei Florus ausgefallen, sei es nach Livius ex pastore venator, oder nach Aurelius ex mercenario venator, eine solche Steigung, die unten bei Spartacus 87, 3 (3, 20) wiederkehrt, hat unser Historiker gewiss nicht ausgelassen. — Florus, 63, 24 post Artabazes, a septem Persis oriundus, inde Mithridates. Aurel. 76 Mithridates rex Ponti oriundus a septem Persis, was gewiss nicht zufällig, sondern bei der Eigenthümlichkeit des Ausdruckes entscheidend ist. Höchst auffallend endlich ist Florus 123, 22 von Augustus (4, 21): ob haec tot facta ingentia dictator perpetuus et pater patriae, wofür Mommsen bei Halm: dictus imperator perpetuus, strenge genommen gewiss richtig, da Augustus den Namen Dictator von sich ablehnte und nie führte, wohl aber den des Imperator, wie die nachfolgenden Kaiser, Dio 52, 41. Eckhel VI, 140—5. Fischer röm. Zeittafeln S. 375; die Aenderung scheint um so berechtigter, als uns die gute Quelle B hier verlässt; aber man höre den Aurel. Victor 79 über Augustus: Dictator in perpetuum factus a senatu ob res gestas Divus Augustus est appellatus. wie derselbe von Cäsar 78 gesagt hat: dictator in perpetuum factus a senatu. Nicht anders spricht L. Ampelius 18 Cäsar Augustus . . . post cuius consecrationem perpetua Caesarum dictatura dominatur und 29 von Jul. Cäsar: ex eo perpetua Caesarum dictatura dominatur. Beide haben also in ihrem Florus, wenn es anders von diesem ausgeht, dictator gefunden, nicht dictus imperator. Haben die spätern mit dictator, dictatura überhaupt nur die unbeschränkte Alleinherrschaft bezeichnen wollen, und mehr die Sache als den Namen beachtet, da kaum anzunehmen ist, der nicht unkundige Aurelius sei durch einen plumpen Schreibfehler getäuscht worden und habe wieder andere getäuscht? Vielmehr haben wir hier ein Beispiel, mit welcher Vorsicht die Kritik späterer Autoren zu handhaben ist, um nicht statt ihre Abschreiber sie selbst zu verbessern.

Textverbesserungen.

I, 3	. . . . . .	Seite 8
— 10	. . . . . .	„ 5
— 13	. . . . . .	„ 24
— 22	. . . . . .	„ 13
II, 2	. . . . . .	„ 11
— 6	. . . . . .	„ 11. 18
— 12	. . . . . .	„ 23
— 17	. . . . . .	„ 12. 33
— 20	. . . . . .	„ 14
III, 3	. . . . . .	„ 26
— 20	. . . . . .	„ 18
— 21	. . . . . .	„ 18
IV, 2	. . . . . .	„ 27
— 3	. . . . . .	„ 6. 15
— 8	. . . . . .	„ 33
— 21	. . . . . .	„ 33

Zur

Philosophie der römischen Geschichte

von

Ernst von Lasaulx.

Zur Philosophie der römischen Geschichte

von

Ernst von Lasaulx

vorgetragen in der philos. philol. Classe den 1. Dezember 1860.

Betrachten wir die geographische Lage Italiens in Verbindung mit den andern Ländern der alten Welt, und die Lage Roms im Verhältnis zu Italien, so zeigt sich, dass beiden schon dadurch eine grosse weltgeschichtliche Bestimmung angewiesen sei. Verbunden *mit* den nordischen Ländern und doch geschützt *gegen* sie durch die mächtige Gebirgswand der Alpen, hinausgebreitet in das herliche Meer welches Asien und Africa mit Europa verbindet, und dadurch jenen Erdtheilen näher gerückt, an sich selbst von bedeutender Grösse, 5800 QM., nicht so von Gebirgen zerklüftet wie Griechenland, voll breiter Ebenen, in sich reich an allen natürlichen Erzeugnissen und vom schönsten Himmel überwölbt: scheint Italien mehr als irgend ein anderes Land geeignet, ein grosses Volk zu ernähren und ihm alle Mittel der reichsten und freiesten Entwicklung zu gestatten. Schon die Alten selbst, Griechen wie Römer, haben diese natürlichen Vorzüge klar erkannt. Der Geograph Strabon und der Naturforscher Plinius[1], um zwei aus vielen zu

---

1) Strabon, 6, 4, 1 und Plinius 37, 13, 201; und ebenso urtheilen Polybius 2, 14. 15. Virgilius Ge. 2, 136 ff. Varro De re rust. 1, 2, 6. Dionysius Ital. 1, 36 ff. Vitruvius 6, 1, 10 f. Columella 3, 18, 15. Aelianus Var. 9, 16.

nennen, indem sie die Ursachen der Grösse Roms untersuchen, machen darauf aufmerksam, „dass kein anderes Land in Europa so deutlich durch seine Natur bestimmt sei ein Ganzes zu bilden und die umliegenden Länder zu beherschen als Italien. Im Norden, bemerken sie, bilden die Alpen eine natürliche Felsenmauer gegen jeden Angriff,[2] auf allen übrigen Seiten schützt das Meer. Italien hat wenige Häfen, wodurch der Angriff von aussen erschwert wird; die wenigen aber, welche es besitzt sind gross und trefflich, sie erleichtern die Unternehmungen nach aussen. Zu diesen Vorzügen kommt das treffliche Klima, gleich weit entfernt von übermässiger Hitze wie Kälte: dies fördert das Gedeihen der Naturproducte ohne die Kraft des Menschen zu lähmen. Die Apenninen welche das ganze Land durchziehen, haben zu beiden Seiten breitbrüstige Ebenen und fruchtbare Hügel, voll Waldungen für die Schiffahrt und voll nährender Kräuter für die Heerden. Reich ist es auch an Flüssen und Landseen, an warmen und an kalten Quellen, an Metallen aller Art; die Güte der Früchte, seiner Weinreben, Oliven, edlen Obstbäume ist nicht zu beschreiben. Ausserdem da es in der Nähe liegt von Griechenland und den besten Theilen Asiens und Africas, so hilft ihm auch dieses seine Oberherschaft mit Nachdruck und Würde zu behaupten und seinen Befehlen schnellen Gehorsam zu verschaffen."

Was dann Rom insbesondere betrifft, so verhält es sich geographisch betrachtet genau so zu Italien, wie dieses zu den umliegenden Ländern der alten Welt. Wie Italien gleichsam das Centrum für alle Küsten-

2) Vergl. Servius ad Ae. 10, 13: Alpes secundum Catonem et Livium muri vice tuebantur Italiam. Herodianus 2, 11, 8: *ἐν τείχους σχήματι περίκειται καὶ προβέβληται Ἰταλίας.* Petrarca, Canzone 16 str. 3: ben provide natura al nostro stato quando dell' Alpi schermo pose fra noi e la tedesca rabbia.

länder des Mittelmeeres, so ist Rom das Herz Italiens. Seine umliegende Landschaft ist fruchtbares Ackerland, weshalb auch das altrömische Leben vorzugsweise auf den Ackerbau, die solideste Basis eines gesunden Staates[3], gegründet war. Zugleich aber gewährte ihm seine glückliche Lage ohnweit des Meeres alle Vortheile einer Seestadt, ohne dass es den unvermeidlichen Nachtheilen einer solchen ausgesezt war. Kurz die Vorzüge aller Länder und Lagen hat die Natur hier vereinigt[4]. Die Stadt liegt vier Meilen entfernt vom Meere, keine feindliche Flotte kann sie erreichen; sie ist aber mit dem Meere durch den Tiberstrom und dessen Mündungsstadt Ostia verbunden[5]: so dass die Producte aller Küstenländer des Mittelmeeres ihr mit Leichtigkeit zugeführt werden können. Mit Recht macht schon Cicero hierauf aufmerksam und erkennt darin das Werk eines höheren Willens, der über der Gründung Roms gewaltet, und ihm auch äusserlich eine Lage angewiesen habe, deren sich keine andere Stadt Italiens in gleichem Maase erfreue[6]. Und

---

3) Cato De re rust. praef. virum bonum cum laudabant, ita laudabant, bonum agricolam, bonumque colonum. amplissime laudari existimabatur qui ita laudabatur. ex agricolis et viri fortissimi et milites strenuissimi gignuntur, maximeque pius quaestus stabilissimusque consequitur, minimeque invidiosus. minimeque male cogitantes sunt, qui in eo studio occupati sunt: nach Xenophons Vorgang im Oeconomicus 4 ff. Cicero De off. 1, 42, 151: omnium rerum ex quibus aliquid acquiritur, nihil est agricultura melius, nihil uberius, nihil dulcius, nihil libero dignius. Pro Roscio Amerino 27, 75: vita rustica parsimoniae, diligentiae, justitiae magistra est. Columella Praef. §. 3: rem rusticam majorum nostrorum optimus quisque optime tractavit. §. 4: sola res rustica sine dubitatione proxima et quasi consanguinea sapientiae est: und die schöne Ausführung dieses Gedankens von Muschius bei Stobaeus Florileg. 56, 18.

4) Propertius 3, 22, 18: natura hic posuit quidquid ubique fuit.

5) Cassiodorus Var. 7, 9.

6) Cicero De rep. 2, 3 ff. und dazu Mai.

ebenso lässt Livius den Camillus (den zweiten Gründer Roms)[7] zu seinen Mitbürgern sprechen, als diese nach der Verbrennung der Stadt durch die Gallier den geheiligten Boden Roms mit Veji vertauschen wollten: „nicht ohne Grund hätten Götter und Menschen diesen Ort bei Gründung der Stadt gewählt, diese so gesunden Hügel, diesen so glücklich gebetteten Strom, der ihnen alle Früchte aus den Ländern des Mittelmeeres zuführe, das Meer nahe genug für alle Vortheile, und doch nicht durch allzugrosse Nähe den Gefahren fremder Flotten ausgesezt; eine Gegend endlich die als Mittelpunkt der Halbinsel zum Emporkommen Roms gleichsam einzig geschaffen zu sein scheine“[8]. Und in der That, was Strabon von Italien überhaupt rühmt, gilt insbesondere von der Lage Roms in vorzüglichem Grade: physisch wie politisch ist es das Haupt Italiens und der alten Welt[9]. Und nur durch diese klar erkannten Vortheile ihrer geographischen Lage, und dadurch dass die Römer was ihnen die Gunst der Götter geboten, auch zu ihrem eigenen Willen gemacht, und in diesen mit ganzer Schwerkraft sich hineingeworfen ha-

---

7) Livius 7, 1: secundus a Romulo conditor. Plutarchus Mor. p. 605, E: δεύτερος κτίστης.

8) Livius 5, 54: non sine causa dii hominesque hunc urbi condendae locum elegerunt, saluberrimos colles, flumen opportunum, quo ex mediterraneis locis fruges devehantur, quo maritimi commeatus accipiantur; mare vicinum ad commoditates nec expositum nimia propinquitate ad pericula classium externarum: regionem Italiae mediam, ad incrementum urbis natum unice locum.

9) Horatius Od. 4, 3, 13: Roma princeps urbium. 14, 44: domina Roma. Ovidius Fast. 5, 93: Roma caput orbis. Amor. 1, 15, 26: caput orbis triumphati. Lucanus 2, 655: Roma caput mundi. Martialis 12, 8: terrarum dea gentiumque Roma, cui par est nihil et nihil secundum. Gratianus Faliscus 324: Roma orbi caput imposita. Publilius Optatianus, Organon 15: Roma culmen orbis. Nazarius Panegyr. in Constantinum 35, 2: Roma arx omnium gentium et terrarum regina. Ausonius, Ordo nobil. urb. 1: prima urbes inter, divum domus, aurea Roma Priscianus Perieg. 350: Roma quae genitrix regum dominatur in orbem.

ben, nur dadurch wurden sie in der That die Herrn der Erde, das siegreiche und weltherschende Volk der ganzen alten Völkergeschichte [10]. „Wahrlich (so beschliesst Plinius seine Schilderung) die Götter selbst haben der Menschheit das Römerreich wie eine zweite Sonne gegeben, sie haben dies Land erwählt zu einer Erzieherin aller übrigen, damit es die getrennten Reiche vereinige und ihre Sitten mildere, die vielgetheilten Menschen unter sich verständige und human mache, kurz dass es *ein* Vaterland werde *allen* Völkern des Erdkreises" [11].

---

10) Cicero De rep. 4, 7: populum imperatorem. Philipp. 6, 5: populus Romanus victor dominusque omnium gentium. Catil. 4, 6: hanc urbem lucem orbis terrarum atque arcem omnium gentium. Pro domo 33, 90: populus dominus regum, victor atque imperator omnium gentium. Livius Praefat. §. 17: populus gentium victor. Frontinus De aquaeduct. §. 88: regina et domina orbis, aeterna urbs. Tacitus Ann. 3, 6: populus imperator. Plinius 22, 3: populus terrarum princeps. Ammianus Marcell. 14, 6, 3: victura dum erunt homines Roma. 17, 4, 13: Romae id est in templo totius mundi. 26, 1, 14: victura cum saeculis Roma. Und ebenso bei griechischen Schriftstellern. Konon 48: *Ῥώμη νῦν ὡς εἰπεῖν τὸ ἀνθρώπων ἔχει κράτος.* Athenaeus 1, 36: *οἰκουμένης δῆμος* und *ἐπιτομὴ τῆς οἰκουμένης.* Libanius Epist. 448: *Ῥώμη τὸ κεφάλαιον τῶν ἐν γῇ.* Epist. 983: *Ῥώμη τῶν ἐν γῇ παραπλήσιον οὐδέν.* Asterius Homel. p. 177, E: *κορυφὴν Ἰταλίας καὶ βασιλίδα τοῦ κόσμου.* Vergl. Melinno Lesbia bei Stobaeus Floril. 7, 13.

11) Plinius 3, 5, 39: terra omnium terrarum alumna eadem et parens, numine deum electa quae caelum ipsum clarius faceret, sparsa congregaret imperia, ritus molliret, et tot populorum discordes ferasque linguas sermonis commercio contraheret, conloquia ad humanitatem homini daret, breviterque una cunctarum gentium in toto orbe patria fieret. 27, 1, 3: adeo Romanos velut alteram lucem dii dedisse rebus humanis videntur; nach dem Vorgange des Scymnus Chius 230: *Ῥώμη 'στι πόλις ἔχουσα ἐφάμιλον τῇ δυνάμει καὶ τοὔνομα, ἄστρον τι κοινὸν τῆς ὅλης οἰκουμένης,* Rom habe seinen Charakter in seinem Namen und sei ein dem ganzen Erdkreis gemeinsames Gestirn. Ebenso Modestinus in den Digesten 50, 1, 33: Roma communis nostra patria, und Rutilius Numatianus Itin. 1, 63: fecisti patriam diversis gentibus unam, urbem fecisti quod prius orbis erat.

Kein Wunder darum, dass gerade von Rom und Italien aus, das einzige Beispiel der Art, eine zweimalige Weltherschaft erstrebt und erreicht wurde; dass dorthin von jeher andersredende Menschen eingewandert sind; dass um den Besiz dieser Erde die mächtigsten Völker der alten und der neuen Zeit sich gestritten haben; und dass auch wir Spätlinge des europäischen Lebens in Rom und Italien, troz seines politischen Verfalles, mehr als irgendwo sonst auf Erden das Gefühl persönlicher Unabhängigkeit, leiblicher sittlicher geistiger Freiheit geniessen.

Die objective Logik der Thatsachen welche in dem allen sich ausspricht, wird es rechtfertigen wenn ich hier versuche noch auf andere weniger beachtete ideale und reale Momente der römischen Geschichte aufmerksam zu machen; aus denen wie mir scheint klar hervorgeht, dass Rom von seinen ersten Anfängen her in alle grossen Schicksale der Menschheit enge verflochten, in der That, wenn irgend eine andere Stadt auf Erden, eine providentielle Stellung einnimmt. Gerade an *seiner* Geschichte lässt sich bis zur Evidenz erkennen dass, wie es ja nicht anders möglich ist, *alle* Geschichte, der Natur wie der Menschheit, nur die dialektische Auseinanderlegung *eines* unendlichen göttlichen Weltverstandes ist, worin *jeder* Moment in Beziehung zu *allen* Momenten steht, obgleich er als Moment nicht das Ganze selbst sein kann. Was anderswo [12] über den Antagonismus der Kräfte, den Krieg als Vater des Friedens bemerkt worden ist, und dass *alles Leben* aus der Coincidenz der Gegensäze geboren werde, gilt in eminentem Sinne auch von Rom, durch dessen ganze innere und äussere Geschichte sich ein beständiger Kampf zweier einander entgegengesezter Principien hindurchzieht.

Vergleicht man zuerst die alten Sagen über die Anfänge der ewigen Stadt, in welchen sich, wie auch heutige Kritiker darüber urtheilen mögen, jedenfalls die Vorstellungen aussprechen welche die Römer

12) S. m. Versuch einer Philos. der Geschichte, p. 85 ff.

selbst über sich selbst hatten, und der Glaube welcher die Energie ihres nationalen Bewusstseins war, so ergibt sich im wesentlichen folgendes. Als die idealen Gründer ihres Geschlechtes verehrten sie den Mars und die Venus. Eine Göttin, Venus, habe von einem Sterblichen, Anchises, den idealen Gründer Roms, den Aeneas geboren; eine menschliche Priesterin, Rhea Silvia, von einem Gotte, Mars, den realen Gründer Roms, den Romulus: also von väterlicher wie von mütterlicher Seite wurzele das Geschlecht der Römer in den Göttern: Venus sei gleichsam die himmlische Mutter, Mars der göttliche Vater des römischen Volkes[13]; die einigende schaffende Liebe also sei das ideale Prototyp, der scheidende zerstörende Krieg das reale Princip Roms. Ob der Aeneassage und nach ihr dem Troischen Ursprunge Roms: „dass in der abendländischen Roma die morgenländische Troja wieder aufgelebt sei"[14]: irgend welche historische Wahrheit zu Grunde liege, mag hier dahingestellt bleiben; gewiss ist dass sie nicht aus der hellenischen Litteratur nach Latium verpflanzt, sondern in Italien und Rom uralt einheimisch, und von den Römern fest geglaubt worden ist[15]. Den Aeneas selbst bezeichnen die alten Sagen als einen Heros der, obgleich ein Liebling der Götter, doch von den Menschen vielfach gekränkt[16], ver-

---

13) Ennius Ann. 53: te nunc sancta precor Venus et genitrix patris nostri. Cicero Philipp. 14, 12, 32: Mars deus urbem hanc gentibus genuisse videtur. Ovidius Amor. 1, 8, 41 f. Martialis 5, 7, 6: sumus Martis turba, sed et Veneris. Macrobius Sat. 1. 12, 8: hodieque in sacris Martem patrem, Venerem genitricem vocamus. Johannes Lydus De mens. 3, 4 und in Cramers Anecdota Paris. 1, 321, 17: ἔφορος Ῥωμαίων ἡ Ἀφροδίτη.

14) Ennius Ann. 1, 93: in Roma Troja revixti. Propertius 4, 1, 47: arma resurgentis portans victricia Trojae. 87: dicam: Troja cades et Troïa Roma resurges. Ovidius Fast. 1, 523: victa tamen vinces, eversaque Troja resurges.

15) Niebuhr RG. 1, 196 ff. und Gerlach-Bachofen Geschichte der Römer I, 1 p. 159 ff. 2 p. 16.

16) Il. 11, 58. 13, 459 ff.

folgt, unschuldig für andere Schmerzen gelitten[17], und todtwund zu Boden gestürzt sei, bis er von Apollon gerettet[18], unter göttlichem Schutze nach Italien geführt, und dort nach Vollendung seiner irdischen Laufbahn, unter Donner und Blitz von der Erde entrückt, als *Jupiter Indiges* mit Gebeten und Opfern von den Pontifices und den Consules Jahrhunderte lang verehrt wurde[19]: lauter Züge, die auffallend an den Jesajanischen Heros der Schmerzen erinnern[20].

Und ganz Aehnliches erzählen die alten Sagen von dem Ende des Romulus. Nach der einen freilich hätten ihn seine eigenen Senatoren, wie später den Julius Cäsar, ermordet und zerstückelt weggetragen[21]; die andere viel glänzendere aber berichtete: es habe sich als einst der König auf dem Marsfelde sein Volk gemustert, plötzlich die Sonne verfinstert[22], und da sei, während die Erde in Nacht dalag, Mars im Orkan und Wetter herabgefahren und habe auf feuerigem Wagen seinen vollendeten Sohn mit sich gen Himmel geführt[23]. Darauf sei er am an-

---

17) Il. 20, 297: ἀναίτιος ἄλγεα πάσχει. ἕνεκ' ἀλλοτρίων ἀχέων.

18) Il. 5, 445 ff. wie ja auch der homerische Hym. in Vener. 199 f. den Namen Αἰνείας von αἰνὸς und ἄχος ableitet und als Mann des Witzes erklärt.

19) Schol. Veron. ad Ae. 1, 260: Ascanius Aeneae indigeti templum dicavit, ad quod pontifices quotannis cum consulibus veniunt sacrificaturi. Virgilius 12, 794. Tibullus 2, 5, 44. Ovidius Met. 14, 608. Dionysius 1, 64. Livius 1, 2. Solinus 2, 15. Paulus Exc. Festi v. indiges p. 106.

20) Jesajas 53. Vergl. Schelling Philos. der Mythologie p. 316 ff.

21) Cicero Ad Att. 12, 45, 3: Caesarem σύνναον Quirino malo quam Saluti. Livius 1, 16: fuisse credo tum quoque aliquos, qui discerptum regem patrum manibus taciti arguerent: manavit enim haec quoque sed perobscura fama. J. Capitolinus v. Maximin. 18: sanctissimi patres conscripti et Romulum et Caesarem occiderunt. Dionysius 2, 56. Plutarchus v. Rom p. 34, E. Mor. p. 313, D. Appianus Aist. rom. 1 fr. 2. De bello civ. 2, 114. Anonymus in Cramers Anecdota Paris. 2, 5 f. Vergl. Vico p. 779.

22) Cicero De rep. 1, 16. Hortensius fr. 41.

23) Horat. od. 3, 3, 15 f. Ovidius Fast. 2, 475 ff.

dern Tage in heiliger Morgenfrühe einem der Seinen, dem Proculus Julius, erschienen und habe zu ihm gesprochen: „gehe hin und verkünde den Römern, es sei der Himmlischen Wille dass mein Rom das Haupt des Erdkreises werde; darum sollten sie sich der Kriegskunst weihen, und den festen Glauben auf ihre Nachkommen bringen, dass keine menschliche Macht den römischen Waffen widerstehen könne"[24]. So sprach er und schwebte zum Himmel zurück, wo er fortan „ein Gott von Gott geboren und ein König und Vater seines Volkes"[25] als mächtiger *Quirinus* mit dem Capitolinischen *Jupiter optimus maximus* und dem *Mars pater* eine Art von Götterdreiheit bildete, welche als oberster Hort gegen alle Feinde aufs heiligste in Rom verehrt ward[26].

Weiter berichtet die alte Sage, dass der Anfang der römischen Geschichte derselbe gewesen sei wie jener der Menschengeschichte überhaupt. Wie Kain den Abel, so habe Romulus seinen Bruder Remus erschlagen[27]; die Grundmauern der Hauptstadt dieser Welt seien mit Bruderblut besprengt[28]. Doch wird ausdrücklich bemerkt, der Geist des erschlagenen Remus habe sich mit seinem reuigen Bruder versöhnt[29]. Auf den kriegerischen Romulus sei dann der priesterliche Numa gefolgt, die beide zusammen in Wirklichkeit das sind, was in der Idee Aeneas allein war, fromm zugleich und tapfer, Held und Priester. Und zwar reprä-

---

24) Livius 1, 16: abi, nuncia Romanis, Caelestes ita velle, ut mea Roma caput orbis terrarum sit: proinde rem militarem colant, sciantque et ita posteris tradant, nullas spes humanas armis Romanis resistere posse. haec, inquit, locutus sublimis abiit.

25) Livius 1, 16: deum deo natum, regem parentemque urbis Romanae.

26) Livius 8, 10. Hartung Rel. der Römer 1, 299.

27) Augustinus C. D. 15, 5.

28) Lucanus 1, 95: fraterno primi maduerunt sanguine muri.

29) Ovidius Fast. 5, 451 ff. Servius ad Ae. 1, 276. Johannes Malalas p. 172. Chronicon Paschale p. 204 f.

sentiren diese beiden zusammen, der Kriegsheld und der Friedenskönig, das Schwert und die Religion, gleich im Anfange seiner sagenhaften Königsgeschichte, den vollständigen Begriff und die wahre Idee Roms: der erstere den Grundgedanken des heidnischen, der andere das Princip des christlichen Roms: so dass als Wahlspruch des alten das berühmte Wort des Virgilius, *der Unterworfenen zu schonen und niederzuwerfen die Stolzen* gelten (parcere devictis et debellare superbos)[30], auf das christliche Rom aber angewendet werden darf, was Antarchus im Leben des Numa erzählt: dass dieser priesterliche König ein solches Vertrauen auf die Götter gesezt habe, dass als man ihm einst die Nachricht von dem Anzug der Feinde überbracht, er lächelnd erwidert habe, *ich aber opfere* (ἐγὼ δὲ θύω)[31]. Uebrigens kann, wie schon die Kirchenväter bemerken, auch Romulus als ein heidnisches Analogon Christi betrachtet werden[32]. Seine wunderbare Geburt aus der Umarmung eines Gottes und einer jungfräulichen Priesterin, die Nachstellungen die ihm schon in der Wiege drohten, die neuerbaute Stadt seines Namens die er zu einem Asyl für alle Flüchtlinge und Sünder erklärte, die Sonnenfinsternis bei seinem Tode, seine Himmelfahrt, und dass er darnach als Gott aus Gott geboren, Blut von göttlichem Stamme, mit den Göttern im Himmel lebend[33], und als Schutzhort seines Volkes verehrt wurde: das alles erinnert, wie andere Götter- und Heroenmythen, auffallend an ganz Aehnliches in der Lebens- und Leidensgeschichte des Heilandes: wie denn überhaupt das sogenannte Mythologische am Anfange und am

30) Virgilius Ae. 6, 853.

31) Plutarchus v. Num. p. 70, F.

32) Tertullianus Apolog 21: Christus circumfusa nube in caelum est ereptus, multo verius quam apud vos asseverare de Romulo Proculi solent. Vergl Arnobius, 1, 41.

33) Ennius Ann. 117: o pater o genitor o sanguen dis oriundum. 119: Romulus in caelo cum dis genitalibus aevum degit.

Ende des irdischen Lebens Christi, seine übernatürliche Geburt und seine Auferstehung und Himmelfahrt beweisen, dass in ihm wie alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft, auch das letzte Verständnis aller Mythologien enthalten und beschlossen ist[34].

Ferner wird uns die Art wie die Stadt Rom selbst nach altheiligem Brauche gegründet worden sei, in folgender Weise berichtet. Zuerst habe Romulus an dem Orte wo später das Comitium war, eine runde Grube graben und zu einem Gewölbe ausmauern lassen: da seien hineingelegt worden die Erstlinge aller Naturgaben die das Leben der Menschen erhalten; auch habe er jeden Ankömmling etwas Erde aus seiner Heimath hineinwerfen heissen, zum glücklichen Vorzeichen, dass Rom einst alle Länder in sich aufnehmen und beherschen werde[35]. Man nannte dies unterirdische Gewölbe wie den Himmel über der Erde *mundus*[36]: nach oben war es durch den *lapis manalis* verschlossen[37], ausgenommen an drei Tagen des Jahres, an welchen die abgeschiedenen Geister durch diese Oeffnung zur Oberwelt aufstiegen. „Wenn der mundus offen steht, sagt Varro, ist gleichsam die Pforte der traurigen unteren Götter geöffnet: dann soll man kein Treffen liefern, keine Werbung halten, keine Truppen ausziehen lassen, nicht die Anker lichten, nicht heirathen[38]." Hierauf dann habe Romulus sich angeschickt das sogenannte *pomoerium* d. h. die heilige Stadtgrenze zu beschreiben. Er habe nemlich einen weissen Stier und eine weisse Kuh, den Stier rechts die Kuh links, an einen Pflug gefügt, und in einem Vierecke eine un-

34) Vergl. Ignatius Epist. ad Ephes. 19, Irenaeus Adv. haeres. 4, 24, 1 und Schellings Philosophie der Mythologie p. 315 ff. 339. 348: Christus ist das Ende des Heidenthums wie der Offenbarung.

35) Plutarchus v. Rom. p. 23, D. Johannes Lydus De mens. 4, 50.

36) Festus v. mundus p. 154 und Pauli Exc. Festi v. mundum p. 156.

37) Pauli Exc. Festi v. manalem lapidem p. 128.

38) Varro bei Macrobius Sat. 1, 16, 18.

unterbrochene gleichmässig fortlaufende h. Furche (den *primigenius sulcus*)[39] gezogen, den Stier nach aussen, die Kuh nach innen führend: um anzudeuten dass die Männer den Auswärtigen furchtbar, die Frauen den Einheimischen fruchtbar würden; sodann habe er eine Erdscholle von aussen her in die Stadt geworfen mit dem Bittgebete, dass die Götter sie also von fremdem Besitze mehren wollten (εὐχόμενος ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων τὰ ταύτης αὔξειν)[40]. Wo die Stadt ein Thor haben sollte, da habe er die Pflugschaar aufgehoben und sie über die Stelle hinweggetragen, damit der Raum zum Durchgange ungeweiht bleibe[41]. Das alles sei geschehen am Frühmorgen des 21. Apriles, als Jupiter im Zeichen der Fische, Saturnus Venus Mars Mercurius im Scorpion, die Sonne im Stier, der Mond im Zeichen der Wage standen[42]: eine Hieroglyphe die daran erinnert, dass die Gründung Roms unter glücklichen Sternen mit der ganzen Natur im Zusammenhang stehe. Mit dem Eintritte des vollen Frühlinges, wenn die ganze Natur in Schaffungslust schwelgt, dann feierten die Römer den Geburtstag ihrer Vaterstadt[43], nach ältester einfachster Weise, ohne irgend ein blutiges Opfer[44].

Steigen wir nun an der Hand der alten Sagen vom Himmel zur Erde herab, und betrachten die mit der Gründung Roms gleichzeitigen Weltereignisse, so gelangen wir unter anderen Formen zu demselben

---

39) Festus und sein Epitomator v. Primigenius sulcus p. 236 f.

40) Cassius Dion bei Mai Script. vet. nova collectio 2 p. 527 f. und Johannes Lydus De mens. 4, 50.

41) Cato bei Servius ad Ae. 5, 755. Varro De lingua lat. 5, 143. und De re rust. 2, 1, 10. Columella 6 praef. §. 7. Zonaras 7, 3. O. Müllers Etrusker 2, 142 f.

42) Cicero De divinat. 2, 47, 90. Solinus 1, 18. Johannes Lydus De mens. 1, 14.

43) Creuzers Symb. 2, 998 ff.

44) Plutarchus v. Rom. p. 23, F.

Resultate: dass Rom die Principien der beiden bedeutendsten Weltstädte vor ihm in sich vereinigt habe, das kriegerische weltherschende Princip Babylons, und das friedliche religiöse Princip Jerusalems[45]. Denn Rom ist gegründet im J. 754 vor Chr. d. i. wie schon Augustinus bemerkt[46],

45) Plinius 5, 14, 70: Hierosolyma longe clarissima urbium orientis, non Judaeae modo. Vergl. Jeremias, Klagelieder 2, 15: die Stadt von der man sagt, sie die allerschönste, der ganzen Erde Lust.

46) Augustinus De civ. dei 5, 13: cum diu fuissent regna orientis illustria, voluit deus et occidentale fieri, quod tempore esset posterius, sed imperii latitudine et magnitudine illustrius cet. 16, 17: Romam veluti alteram in occidente Babyloniam. 18, 2: duo regna cernimus longe ceteris provenisse clariora, Assyriorum primum, deinde Romanorum, ut temporibus ita locis inter se ordinata atque distincta. Nam quo modo illud prius, hoc posterius, eo modo illud in oriente, hoc in occidente surrexit: denique in illius fine huius initium confestim fuit. Regna cetera ceterosque reges velut appendices istorum dixerim. 18, 22: condita est civitas Roma velut altera Babylon, et velut prioris filia Babylonis, per quam deo placuit orbem debellare terrarum, et in unam societatem reipublicae legumque perductum longe lateque pacare. Und danach Orosius Hist. 2, 2. 3. 7, 2. und Isidorus Etymol. 10, 3, 2. Auch in rabbinischen Schriften wird, mit dem ihnen eigenen tiefsinnigen Aberwitz, dieser Zusammenhang Roms mit Babylon öfter erwähnt. Es seien nemlich an dem Tage an welchem der König Jerobeam (reg. 975—954 vor Chr.) die zwei goldenen Kälber aufgerichtet habe (Kön. 1, 12, 28 f.), an dem Orte wo später Rom erbaut wurde, zwei Hütten des Romulus und Remus erbaut worden, aber bald darauf wieder zusammengefallen, bis man auf den Rath eines alten Mannes, des Abba Kolon, dem Lehme der Hütten dadurch Festigkeit gegeben, dass man ihn mit Wasser vermischt habe, welches aus dem Euphrat bei Babylon geschöpft worden sei: Eisenmenger, Entdecktes Judenthum 1, 730 f. 736 f. Ja nach einer anderen rabbinischen Tradition bei Photius Epist. 102 p. 147 ed. Montacutii wäre Rom geradezu durch versprengte Juden aus dem Stamme Benjamin gegründet worden; wie denn auch Jacob Gronovius in seiner Dissert. de origine Romuli, L. B. 1684 p. 42 behauptet, dass Romulus aus Syrien nach Italien eingewandert, und identisch sei mit dem Romelios, welcher in den Büchern der Könige 2, 15, 25 ff. und bei Jesajas 7, 1 erwähnt wird.

zu derselben Zeit als das älteste assyrisch-babylonische Weltreich unterging, und der neuassyrische König Phul (774—753) sich feindlich gegen Palästina wandte, und Menachem den König von Ephraim zinsbar machte; zu derselben Zeit als unter den Israeliten die Propheten Hoseas, Amos, Jesajas aufstanden. Betrachtet man darnach Rom im Zusammenhang der weltgeschichtlichen Bewegung der Menschheit, so tritt es gleichsam in die Mitte zwischen Babylon und Jerusalem, an beiden participirend. Denn gerade in dem Momente als Babylon und Jerusalem feindlich zusammenstiessen, und gottbegeisterte Männer weit hinaus über die Zerwürfnisse ihrer Gegenwart einen hellen Blick in die Zukunft warfen: in diesem Momente ward Rom gegründet, unter dessen Herschaft derjenige geboren wurde, den jene Seher vorausverkündigt hatten. Denn das Leben der Menschheit geht nach festbestimmten Gesezen von Volk zu Volk, von Land zu Land, von einem Erdtheil und Jahrhundert zum andern über[47]. Auch aus *diesem* Grunde, weil in der That nach *einer* Seite hin das abendländische Rom eine Fortsetzung des morgenländischen Babylons ist, kann Rom als eine Tochter Babylons bezeichnet werden, wie Petrus und Johannes es geradezu auch Babylon nennen[48]. Wie in der ersten Zeit des assyrischen Reiches, als Babel in Sünden die Menschheit verwirrte, Abraham berufen ward, der unter Ninus in Chaldaea geboren ist[49], und in dessen Samen alle Völker gesegnet

---

47) Vergl. Görres, Die deutschen Volksbücher p. 264. 268, und Gügler's Ziffern der Sphinx p. 67.

48) Dass unter dem Babylon bei Petrus Epist. 1, 5, 13 und in der Apokalypse 17, 5 Rom verstanden sei, wird von den Kirchenvätern ausdrücklich anerkannt: Tertullianus Adv. Marcion. 3, 13. De cultu feminarum 2, 12. Eusebius Hist. eccles. 2, 15. Hieronymus Epist. 121, 11 und Catalog. script. eccles. 8 Oper. IV p. 2 col. 104 extr. ed. Maur.

49) Augustinus C. D. 16, 17. 18, 2.

wurden[50]: so brachen, wie derselbe Augustinus hervorhebt, beim Beginne des abendländischen Babylons, dem der ganze Erdkreis unterworfen wurde, jene prophetischen Stimmen hervor, die alle Menschen als Brüder und in Frieden zur Theilnahme an dem Königreich Christi beriefen[51]: so dass also auch hiernach, vom Standpunkte der synchronistischen Geschichte der Menschheit, die doppelte Bedeutung Roms, seine kriegerische und seine priesterliche und seine darauf gegründete doppelte Weltherschaft im Heidenthum wie im Christenthum wol erkennbar, und Romulus also der Repräsentant des babylonischen, Numa des jerusalemischen Roms ist[52].

Zu demselben Ergebnis endlich führen, um auch dieses noch zu erwähnen, die merkwürdigen Nachrichten alter Schriftsteller über die verschiedenen *Namen* Roms. Dass *alle* Namen, der Menschen und der Städte, ja aller Gegenstände der menschlichen Erkenntnis ursprünglich bedeutungsvolle seien, und den Totalcharakter der Gegenstände ausdrücken die sie bezeichnen, ist bekannt; ebenso dass wie den einzelnen Menschen, auch den Städten und allen lebendigen Wesen ihre besonderen Genien oder Schutzgeister zugeschrieben wurden, unter deren Obhut sie standen[53]. Der Name Babel oder Babylon heisst wie die neuere Sprachforschung lehrt *Haus des Bel*, der dort verehrt wurde; oder wie es im alten Testamente und nach dem darin herschenden Gesichtspunkte aus der *hebräischen* Sprache etymologisirt wird, *confusio*, *Verwirrung*,

---

50) Moses 1, 12, 3. 18, 18. 22, 18. Sirach 44, 21. und Paulus Ad Gal. 3. 8.

51) Augustinus C. D. 18, 27 und aus ihm Freculph in seinem Chronicon 3, 13. Fol. 30, B. ed. colon. 1539.

52) S. die Nachweisungen in meinen Studien p. 134 ff. wie denn auch Hieronymus Oper. IV p. 2 col. 78, geradezu sagt: Romam factam Jerusolymam.

53) S. die Nachweisungen in m. Schrift über den Untergang des Hellenismus p. 91.

weil von dort die innere Verwirrung der ursprünglichen Menschheit in Sprache und Religion ausgegangen sei[54]; und der Name Jerusalems soll *visio pacis, Gesicht des Friedens* (richtiger wol *Ort* oder *Stätte des Friedens, ir Salem*)[55] bedeuten, „denn an diesem Orte habe Jehova den Menschen Frieden gegeben"[56]. Und ebenso, behaupten die Alten, sei der Name Roms von dem griechischen Worte ῥώμη abgeleitet und bezeichne *robur, Stärke, kriegerische Macht:* wodurch allerdings der Charakter des *alten* Roms, das durch Romulus repräsentirte Princip des Schwertes, sehr angemessen ausgedrückt ist[57]. Es wird uns aber aus guten Quellen berichtet, dass Rom ausser diesem griechischen Namen noch einen lateinischen Namen gehabt habe, der nicht ausgesprochen werden durfte, da er zugleich seine Schutzgottheit bezeichne; ja dass als einst der Volkstribun Valerius Soranus es gewagt habe, diesen geheimen Namen Roms und seiner Schutzgottheit auszuplaudern, er gekreuzigt worden sei[58]. Der Grund dieses Verbotes war, damit nicht bei einer feindlichen Belagerung Roms seine Schutzgottheit evocirt, und dadurch der Untergang der Stadt herbeigeführt werde. Es war nemlich eine altrömische Sitte, bei Belagerungen feindlicher Städte, vor der

---

54) Moses 1, 11, 9 mit den Erklärern, Delitzsch p. 304 und Knobel p. 128.

55) Vergl. Jesajas 48, 2: *ir kodesch*, die heilige Stadt (Jerusalem).

56) Haggai 2, 9. Vergl. Psalm 72, 7. Jesajas 66, 12. Hebr. 7, 2. Philon Oper. I p. 691, 45.

57) Siehe die oben Anm. 11 angeführte Stelle des Scymnus Chius, und Hieronymus Epist. 29 Oper. IV p. 2 col. 228: Ῥώμη aut fortitudinis nomen est apud Graecos, aut sublimitatis juxta Hebraeos.

58) Varro bei Servius ad Ge. 1, 498: verum nomen eius numinis, quod urbi Romae praeesset, sciri sacrorum lege prohibetur: quod ausus quidam tribunus plebis Valerius Soranus enuntiare, in crucem levatus est. Plinius 3, 5, 65: Romae nomen alterum dicere arcanis caerimoniarum nefas habetur optumaque et salutari fide abolitum enuntiavit Valerius Soranus luitque mox poenas. Solinus 1, 4. Plutarchus Mor. p. 278 f. Johannes Lydus De mens. 4, 50.

eigentlichen Erstürmung, die Schutzgötter derselben feierlich zu evociren, und darnach erst die Stadt und das feindliche Heer förmlich dem Fluche zu übergeben. Auch sind uns beide Gebetsformeln, das Bittgebet und das Fluchgebet, die in solchen Fällen angewendet wurden, vollständig erhalten, mit der historischen Nachricht, dass auf solche Weise ausser Karthago und Korinth auch in Italien selbst die Städte Tonii, Fregellae, Gabii, Veji, Fidenae, und viele andere in Gallien, Hispanien, Africa erobert und zerstört worden seien[59]. Damit nun ihnen selbst nicht widerfahre was sie gegen ihre Feinde angewendet haben, war es wie gesagt bei Todesstrafe verboten den lateinischen Namen Roms und seiner geheimen Schutzgottheit kund zu thun; und ist dieses Gebot auch so strenge gehalten worden, dass wir bis heute nicht im Stande sind jenes mit den Schrecken des Todes umgebene Geheimnis *mit voller Sicherheit* zu enthüllen.

Die von neueren Gelehrten aufgestellten Vermuthungen darüber reduciren sich im wesentlichen auf zwei. Guilelmus Postellus[60] und nach ihm Friedrich Münter[61] meinen, der lateinische Name Roms sei *Saturnia* gewesen: so nemlich hiess in der That wie wir wissen die uralte *vorrömische* Stadt auf dem capitolinischen Hügel[62]; dieser Name sei später in Vergessenheit gerathen, und dann wie es zu gehen pflege, zum Mysterium geworden. Der wahre Schutzgott der Römer wäre danach *Sa-*

59) Verrius Flaccus bei Plinius 28, 2, 18. Macrobius Sat. 3, 9. Gesenius zu Jesajas 46, 1 p. 99 f. und meine Studien p. 173 f.

60) G. Postellus De originibus p. 48.

61) Fr. Münter antiquarische Abhandlungen p. 45 ff.

62) Varro de lingua lat. 5, 42: Tarpeium antea montem Saturnium appellatum prodiderunt, et ab eo *late Saturniam terram*, ut etiam Ennius (Ann. 25) appellat. Antiquum oppidum in hoc fuisse Saturnia scribitur, cuius vestigia etiam nunc manent. Ovidius Fast. 6, 31: a patre dicta meo quondam Saturnia Roma est. Plinius 3, 5, 68: Saturnia ubi nunc Roma est. Festus p. 322, B. Dionysius 1, 34.

turnus, der allerdings auch in mehrfacher naher Beziehung zu Rom gedacht wurde, auch dem babylonischen Bel wol entsprechen würde. Andere Forscher haben aus einer Angabe des Solinus und des Festus[63] gefolgert, der lateinische Name Roms sei *Valentia* (d. h. altrömisch *Valesia* oder *Valeria*) gewesen; was aber augenscheinlich nur eine lateinische Uebersetzung des Namens Roma ist; und ebendarauf läuft die bekannte Vermuthung Niebuhrs hinaus, „der lateinische Name Roms der nicht ausgesprochen werden durfte, sei *Quirium* gewesen“[64]; was mit *quire* = posse, *Quirinus* und *Quirites* zusammenhängend, auch nur eine altrömische Uebersetzung von Roma wäre. Unter den Alten selbst versichert Macrobius, dass der lateinische Name Roms allen, auch den Gelehrtesten unbekannt sei; über die geheime Schutzgottheit desselben aber habe man mehrere Vermuthungen: einige hielten den Jupiter, andere die Luna, andere die Angerona, noch andere die Ops Consivia dafür, und dies leztere dünke auch ihm das wahrscheinlichste[65]. Warum man auf *Jupiter* gerathen, ist leicht einzusehen, er galt ja ganz eigentlich als *custos et stator urbis et imperii Romanorum*[66]; ebenso leicht begreift sich, wie man an die *Angerona* denken konnte, da gerade sie jenes *Verschweigen* der geheimen Schutzgottheit Roms bezeichnete[67]; nach

---

63) Solinus 1, 1: Romae vocabulum ab Evandro primum datum, cum oppidum ibi offendisset, quod exstructum antea Valentiam dixerat juventus Latina. Festus p. 266. 269: Valentiam, quod nomen adventu Evandri Aeneaeque in Italiam cum magna graece loquentium copia interpretatum, dici coeptum Rhomem.

64) Niebuhr R. G. 1, 326.

65) Macrobius Sat. 3, 9, 4 f.

66) Cicero Catil. 1, 13. Tacitus Hist. 3, 72. Ann. 15, 41.

67) Plinius 3, 5, 65: exemplum religionis antiquae ob hoc maxume silentium institutae. nam diva Angerona ore obligato obsignatoque simulacrum habet. Macrobius Sat. 3, 9, 4: Angerona, digito ad os admoto silentium denuntiat. Neuerlich hat ein Hr. Sichel in der Revue Archéologique vom J. 1846 f. diese Meinung wie-

welcher Beziehung man auf *Luna* gekommen sei (wenn nicht etwa die Geburtsgöttin *Juno Lucina* gemeint ist) ist mir nicht klar; warum man aber die *Ops Consivia* dafür halten konnte, dafür habe ich anderswo[68] zwei völlig unabhängig von einander constatirte Thatsachen, eine geologische und eine archaeologische angeführt, die zu den merkwürdigsten gehören die mir in der ganzen alten Geschichte vorgekommen sind, und die ich darum auch hier kurz wiederholen will.

Das Becken von Rom besteht nemlich nach den geognostischen Untersuchungen von Breislak, Leopold von Buch, Brocchi und Hoffmann aus drei regelmässig übereinandergelagerten Formationen: seine Grundlage, einst vom Meere hoch überfluthet, ist von Producten des allgemeinen Gewässers gebildet; diese, von Vulcanen erschüttert und durchbohrt, nahmen eine Decke von Substanzen auf, die dem Innern der Erdrinde entnommen worden; und darüber endlich finden sich die Ablagerungen des süssen Gewässers, welches, da der Tiberstrom einst ein Landsee gewesen, hier noch spät bis zu überraschender Höhe gestanden hat. Ueberall gleichmässig fortgehend unter der Decke der sieben Hügel, bemerken die genannten Geologen, finden sich unten Meeresbildungen, über ihnen vulcanische Producte, und darüber drittens die Hervorbringungen des Süsswassers[69]. Wird diese Bildungsgeschichte des Bodens in die Sprache der Mythologie übersetzt, so hätte hier zuerst Neptunus, dann Vulcanus, und zuletzt Saturnus und seine Gemalin, die freundliche Erdgöttin Ops Consivia, geherscht. Und in der That wurden in Rom diesen drei Gottheiten alljährig drei auf einander folgende religiöse Feste gefeiert, in denen eine unverkennbare Beziehung auf die successive Bildungsgeschichte des römischen Bodens ausgespro-

---

der vertheidigt, indem er annimmt dass die Angerona identisch sei mit der Volupia, mit der Venus genitrix und Venus victrix, mit der Cybele und mit der Dea Roma.

68) In meinen Studien p. 13 ff. wo die Zeugnisse vollständig angeführt sind.

69) Bunsen und Plattner, Beschreibung der Stadt Rom 1, 46 f. 73. 79.

chen ist[70]. Am 21. August wurden die Consualien, das Fest des Neptunus Equester gefeiert: wobei man auf einem das ganze Jahr hindurch unter der Erde vergrabenen Altar im Circus maximus Opfer und Brandopfer von Erstlingen darbrachte, und Wettrennen anstellte von zusammengespannten und freilaufenden Pferden[71]; auch Pferde, Esel und Maulthiere, die Stirne mit Blumen bekränzt, nach altem Herkommen frei von aller Arbeit herumgehen liess[72]. Dass die Pferde in Griechenland wie in Rom dem Meeresgotte heilig, die Maulthiere ihrer Unfruchtbarkeit wegen den Unterirdischen besonders lieb waren, ist bekannt; ebenso dass jene Opfer auf dem unterirdischen Altar nichts anderes bezweckten, als die Loskaufung des Staates von den Mächten der Hölle[73]. Unmittélbar auf diese Consualien folgte am 23. August das Fest des Vulcanus, die Volcanalia. Bei den hier stattfindenden Opfern warf das Volk stellvertretende Thiere, insbesondere Fische für sich in die Flammen, um den Feuergott zu besänftigen, damit er nicht neuerdings hervorbrechend die Existenz des Staates gefährde[74]. Nach vollendeter Feier fand eine neue, die dritte und wie man glaubte beste Saat statt[75]. Wieder zwei Tage später, am 25. August endlich wurden die Opeconsiva begangen, das Fest der grossen Allmutter und fruchtreichen Ops Consivia, die als allgemeine Geburtsgöttin und hilfreiche Nahrungspenderin überhaupt verehrt wurde[76], und insbesondere als Obwalterin und Beschützerin des Feldbaues, der nur auf einem von süssen Wässern befruchteten Erdreiche möglich ist. Bei den an sie gerichteten Gebeten

---

70) Varro De lingua Lat. 6, 20 f.
71) Dionysius 2, 31.
72) Dionysius 1, 33. Plutarchus Mor. p. 276, B. Paulus Exc. Festi p. 148, 1.
73) Hartung, Religion der Römer 2, 87 f.
74) Varro am angef. Orte und Festus p. 238, B, 23 ff.
75) Columella 10, 419 ff. 11, 3, 18. 47.
76) Varro De lingua Lat. 5, 64. Festus p. 186, B, 26 f.

war es ausdrückliche Vorschrift, die Erde mit der Hand zu berühren[77], und die ihr dargebrachten Opfer wurden von den höchsten Priestern des Staates, dem Pontifex Maximus und den Jungfrauen der Vesta, ohne weitere Zeugen sehr geheimnissvoll in der Königsburg verrichtet, in einem der Göttin geheiligten Gemache, auf einem alterthümlichen Becken, desgleichen bei keinem anderen Opfer gebraucht wurde[78]. Wonach die Vermuthung des Macrobius, dass die Ops Consivia, die friedliche Göttin der römischen Erde, auf deren Gnade gewissermassen die ganze Existenz des menschlichen Lebens der Römer beruhte, auch ihre Schutzgöttin gewesen sei, allerdings eine gewisse Wahrscheinlichkeit gewinnen könnte.

Dennoch aber glaube ich *nicht*, weder dass Saturnia, Valentia, Quirium der lateinische Name Roms, noch dass Saturnus oder Ops Consivia die wahre geheime Schutzgottheit desselben sei: schon darum nicht, weil keiner dieser Namen das innere Complement zu dem in *Roma* repräsentirten Princip bildet. Das eigentliche *Mysterium* Roms aber kann nicht das in ihm manifeste babylonische Princip des Schwertes, auch nicht das des bloss physischen Lebens, sondern nur das in ihm latente jerusalemische Princip der Liebe sein. Und wirklich wird uns dieses auch in höchst überraschender Weise ausdrücklich bezeugt. Die Schriftsteller welche diesen Aufschluss geben, sind zwar allerdings verhältnismässig späte; es ist aber gerade in Dingen der Art ein wolbegründetes natürliches Gesetz, dass das im Anfange Verborgene erst am Ende offenbar wird. Auch hier gilt das Wort Christi: dass nichts so verhüllt ist was nicht enthüllt, nichts so verborgen was nicht erkannt werden wird[79]. Johannes Lydus nemlich und nach ihm Photius berich-

77) Macrobius Sat. 1, 10, 20. Paulus Exc. Festi v. Opis p. 187, 15.

78) Festus p. 249, B, 14 ff.

79) Matthaeus 10, 26: *οὐδὲν γάρ ἐστι κεκαλυμμένον ὃ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται, καὶ κρυπτὸν ὃ οὐ γνωσθήσεται.* Vergl. Marcus 4, 22. Lucas 8, 17. 12, 2.

ten uns mit klaren Worten: Rom habe *drei* Namen gehabt: 1. einen sehr geheimnisvollen (ὄνομα τελεστικόν) den nur die Oberpriester bei den heiligsten Opfern aussprechen durften, den Namen *Amor*; 2. einen hieratischen, *Flora*, und 3. einen politischen, *Roma*[80]. Und seltsamer Weise ist diese Auflösung des Räthsels in dem *Worte Roma* selbst enthalten: lesen wir dieses abendländisch, von der Linken zur Rechten, so heisst es ῥώμη, kriegerische Kraft und Macht; lesen wir den Namen aber morgenländisch, von der Rechten zur Linken, so heisst er *Amor*, himmlische Liebe. Freilich sieht dies fast wie eine Spielerei aus: aber es ist einmal so, und dieser sonderbare Zufall enthält in Wahrheit den besten Aufschluss über die wahre Bedeutung Roms in der Weltgeschichte. Kraft ist ja die Basis der Liebe, nur ein kräftiger Geist der auch hassen kann, vermag zu lieben; ja selbst die weltschöpferische Liebe hat ihre Grundlage in der allvermögenden Kraft: weshalb auch römische Dichter mit Recht den *Amor* den Sohn des *Mars* und den *Gott des Friedens* nennen[81].

Schliesslich beziehe ich hierauf auch die schöne Sage bei Plinius: „ehe Rom erbaut wurde, stand dort ein Myrtenhain, und Myrten, der Liebesgöttin *Venus* heilig, wurden vor allen übrigen Bäumen auf den öffentlichen Plätzen Roms gepflanzt, als zu einem Schicksalszeichen (*fa-*

---

80) Johannes Lydus De mens. 4, 50 und Photius Ad Amphilochum quaest. 234, 1 in Mai's Script. vet. nova collectio I p. 283: *ὀνόματά ἐστιν αὐτῇ τελεστικόν τε καὶ ἱερατικὸν καὶ πολιτικόν· τελεστικὸν μὲν ἄμωρ ὃ σημαίνει ἔρως, ἱερατικὸν δὲ φλῶρα, ἀνθοῦσα δὲ τοῦτο παραδηλοῖ, πολιτικὸν δὲ ῥῶμα, ὅπερ ἀντιστρεφόμεν εἰς τὴν τελεστικὴν σχηματίζεται λέξιν.* Auch Moyses soll nach Clemens Alex. Strom 1, 23 p. 412 f. drei Namen gehabt haben 1. Moyses d. i. der aus dem Wasser gerettete 2. Joakim d. i. Auferstehung des Herrn 3. den mystischen Namen Melchi d. i. König.

81) Propertius 3, 5, 1: pacis Amor deus est, und Statius Theb. 10, 103: Martigena Amor.

publico vel memorabili augurio]. Auch vor dem ältesten Tempel des Quirinus d. h. des Romulus standen zwei dieser heiligen Bäume, die patricische und die plebejische Myrte genannt. Die patricische war viele Jahre lang ausgezeichnet durch überströmende Fülle und freudiges Wachsthum: solange der *Senat* blühte, war auch *sie* übermächtig, und die plebejische eingedorrt und ohne Schmuck. Als aber später *diese* kräftig hervorwuchs, und die patricische fahl zu werden begann, zur *Zeit* des Marsischen Krieges, da sank auch dahin das Ansehen der Patricier und in Unfruchtbarkeit verwelkte allmälig ihre Majestät"[82]. Mir scheint auch diese Sage eine unverkennbare Andeutung der Doppelnatur nicht bloss des patricischen und plebejischen, sondern auch des romulischen und aeneadischen Roms zu enthalten, und dass *Venus* die Mutter des *Amor* über *beiden* walte.

Wenn nun alle diese Deutungen, welche ich hier von alten traumartigen Sagen, heiligen Symbolen und religiösen Cultusgebräuchen gegeben habe, *richtig sind*, so müssen sich, wie ich gern anerkenne, *dieselben Ideen* auch in der späteren römischen Geschichte klar erkennbar nachweisen, und kritisch sicherstellen lassen. Denn was in den Anfängen des römischen Wesens, im Zwielicht der Sage, in mystisches Dunkel eingehüllt ist, muss auf dem Höhepunkte seiner Entwicklung, am hellen Tage seines politischen Lebens offen wiederkehren. Und allerdings finde ich gerade im Palmenstand und der Sonnenwende des römischen Lebens, da wo seine Geschichte so durchsichtig wird, dass jedes gesunde Auge die inneren Fäden des grossen Gewebes zu erkennen vermag, folgende Thatsachen durch gute Zeugen wohlbeglaubigt.

Die grossartigste Welttragödie der römischen Geschichte umfasst, wie allgemein anerkannt ist, das lezte Jahrhundert der Republik und das erste der Kaiserherrschaft; denn hier coincidirt der Einsturz des alten

82) Plinius 15, 29, 119 ff.

und der Beginn einer neuen Zeit. Im Jahre 691 der Stadt, 63 vor Christus, unterwarf Pompeius Judaea, eroberte nach dreimonatlichen Belagerung Jerusalem, liess dessen Mauern niederreissen, und gieng mit seinem ganzen Gefolge in das bis dahin unentweihte Allerheiligste des Jehovatempels; doch habe er aus Klugheit und Pietät keines der zahlreichen heiligen Gefässe berührt, vielmehr den Tempel wieder reinigen und die üblichen Opfer darbringen lassen[83]. Hiedurch war nach der damaligen Weltstellung der Römer die unverlezliche Abgeschlossenheit des jüdischen Nationalheiligthums aufgehoben, und der Zugang dazu *allen Heiden* eröffnet. In dasselbe Jahr fällt das Consulat des Cicero und die Verschwörung des Catilina: an demselben Tage an welchem der Senat über die Bestrafung der Verschworenen sich berieth, ward Octavianus (Augustus) geboren[84], wie Velleius Paterculus meint, zur Verherrlichung des Ciceronischen Consulates[85]. Doch erweckt dies merkwürdige Zusammentreffen vielmehr ganz andere Betrachtungen über die kurzsichtige Klugheit der Menschen: in dem Augenblicke als Rom vom Verderben gerettet, und seine Freiheit fester denn je wiederbegründet schien, ward ein Knabe geboren, der nach Verlauf von zwanzig Jahren das erreichte, was Catilina versucht hatte, und den Cicero sammt der Republik vernichtete[86].

Drei Jahre später (694 = 60) verbanden sich Pompeius, Crassus, Caesar zum ersten Triumvirate. Hierauf der achtjährige Feldzug Cae-

83) Cicero Pro Flacco 28. Livius Epit. 102. Flavius Josephus De bello Jud. 1, 7, 6. Ant. Jud. 14, 4, 3 f. Tacitus Hist. 5, 9. Eusebius Hist. eccles. 1, 6, 3. Demonstr. evangel. 8, 2. Augustinus C. D. 18, 45. Orosius Hist. 6, 6. Syncellus 1 p. 565. Leo Grammaticus p. 51 f. Chronicon Paschale 1 p. 350. Cedrenus 1 p. 291.

84) Suetonius v. Octav. 94. Plutarchus v. Cicer. p. 883, C. D.

85) Velleius Paterculus 2, 36: Consulatui Ciceronis non mediocre adjecit decus natus eo anno divus Augustus.

86) Middleton, Leben Cicero's 1, 284.

[illegible] beiden, obgleich durch Ciceros Bemühungen der offene Krieg noch aufgehalten wurde. Das über Rom verhängte Schicksal aber konnte nicht vermieden werden; denn Caesar wollte keinen Gleichen neben sich, Pompeius keinen andern über sich dulden[88]. Im Jahre 705 = 49 wird Caesar vom Senate als Feind der Republik erklärt, überschreitet den Rubico, Pompeius verlässt Italien, sein Gegner erklärt sich zum Dictator und folgt, nachdem er zuvor die Pompejaner in Gallien und Hispanien vernichtet, im Anfang des folgenden Jahres dem Pompeius nach Griechenland. Am 6 Juni 706 = 48 kommt es in der Ebene von Pharsalus zur Schlacht: alle morgenländischen Völker, auch die Juden kämpfen mit Pompeius für das alte historisch Ueberlieferte, die abendländischen, insbesondere die Germanen, deren Reiterei die Schlacht entschied[89], mit Caesar für den Untergang des Bisherigen und eine neue Ordnung der Dinge[90]. Als Losungswort des Tages hatte Pompeius „Hercules den unbesiegten“, Caesar „Venus die Siegbringerin“ erkoren[91]: die *Venus victrix* siegte über den *Hercules invictus*, die Liebe über die Stärke, *Amor* über *Roma*. Als eine psychologisch denkwürdige Thatsache wird bezeugt, dass am Tage der Pharsalischen Schlacht

87) Lucanus 1, 100: nam sola futuri Crassus erat belli medius mora.

88) Lucanus 1, 125: nec quemquam jam ferre potest Caesarve priorem, Pompeiusve parem, und dazu Corte.

89) Florus 2, 13, 5. 48 (al. 4, 2, 5. 48.)

90) Appianus B. C. 2, 70 f. Johannes Lydus De magistrat. 2, 1.

91) Appianus B. C. 3, 76. Cassius Dion 41, 43, vergl. Petronius 124, 264 f.

ein Augur in Padua den Flug der Vögel beobachtet, und dabei wie in einem ekstatischen Zustande genau die Zeit und alle Bewegungen der Schlacht erkannt, und zulezt in voller Begeisterung aufgeschrien habe: Caesar du siegst! Als die Anwesenden darüber erstaunten, habe er seinen Kranz vom Haupte genommen und geschworen denselben nicht früher wieder aufzusezen, als bis seine Kunst durch die That bestätigt worden. Der Augur hiess C. Cornelius und war ein Freund und Landsmann des Livius, welcher die Wahrheit der Sache bezeugt[92].

Der Sieger Caesar aber musste nach vier Jahren auch fallen, als Sühnopfer, in der Curie des Pompeius, zu den Füssen von dessen Statue, unter dreiundzwanzig Dolchstichen der Republicaner am 15. März 710 = 44. Dass Caesar gleich gross als Feldherr wie als Staatsmann, ja in beiderlei Rücksicht der grösste war unter allen die das alte Rom geboren hat, wird allgemein anerkannt. An natürlicher Frische und Schnellkraft des Geistes hat *kein* Römer ihn je übertroffen[93]. Er selber rühmte sich öffentlich, von der Rednerbühne herab, „dass sein Geschlecht von Königen und von der Venus abstamme, und dass darin vereinigt sei die Hoheit der Könige und die Heiligkeit der Götter, denen die Könige selbst unterthan seien"[94]. Aber ebenso gewiss ist dass er

---

92) Livius bei Plutarchus v. Caesaris p. 730, C. und bei Cassius Dion 41, 61.

93) Plinius 7, 25, 91: animi vigore praestantissimum arbitror genitum Gaium Caesarem dictatorem; nec virtutem constantiamque nunc commemoro, nec sublimitatem omnium capacem quae caelo continentur, sed proprium vigorem celeritatemque quodam igne volucrem. Tacitus Dial. 21: divinum ingenium. Agr. 13: primus omnium Romanorum. Germ. 28: summus auctorum. Athenaeus 6, 105: *πρῶτος πάντων ἀνθρώπων.* Johannes Lydus De magistrat. 2, 2: *Ῥωμαίων πρῶτος.*

94. Suetonius v. Caesaris 6: Quaestor Juliam amitam uxoremque Corneliam defunctas laudavit e more pro rostris, et in amitae quidem laudatione de ejus ac patris sui utraque origine sic refert: amitae meae Juliae maternum genus ab regibus ortum, paternum cum diis immortalibus conjunctum est. Nam ab Anco Marcio sunt Marcii Reges, quo nomine fuit mater; a Venere Julii, cujus gentis familia est

ein vollendeter Egoist, und dass siegen und herschen die Hauptleidenschaft seines ganzen Lebens gewesen ist, welcher er alles geopfert hat[95]. Dass er demnach, nach römischen Begriffen, mit Recht ermordet wurde, hat kein patriotischer Römer bezweifelt; denn das erste Gesez nach Vertreibung der Könige hat den Titel eines Königs mit ewigem Fluche belegt, und jeden, der je königliche Macht sich anmaasen würde in Rom, dem Tode geweiht[96]. Aber freilich die nachfolgende Geschichte Roms hat auch gezeigt, dass die That für die *Römer* eine Thorheit war, indem sie damit nichts anders erreichten, als dass ein anderer, geringerer die Herschaft an sich riss. Die That, sagt Cicero, ward mit dem Muthe von Männern vollbracht, aber der Plan war wie von Knaben[97]; denn thöricht ist, wer nachdem er den Vater getödtet, die Söhne und Neffen am Leben lässt[98].

Es erfolgte ein abermaliger vierzehnjähriger Kampf zwischen dem Alten und Neuen. Während Antonius, Lepidus, Octavianus sich zu dem zweiten Triumvirate verbanden, „zeigten sich in Rom viele furchtbare Vorzeichen: man hörte ein grosses Geschrei von Männern Waffengetöse

---

nostra. Est ergo in genere et sanctitas regum, qui plurimum inter homines pollent, et caerimonia deorum, quorum ipsi in potestate sint reges.

95) Schon in seiner Jugend urtheilte Sylla von ihm, dass in dem Knaben mehr als ein Marius stecke, *Caesari multos Marios inesse*: Suetonius v. Caes. 1. und Plutarchus v. Caes. p. 707, B. Er hielt wie Cicero sagt (Ad Att. 7, 11, 1 und De off. 3, 21) die Tyrannis für die grösste Gottheit und führte oft die Verse des Euripides Phoen. 524 f. im Munde: *εἴπερ γὰρ ἀδικεῖν χρή, τυραννίδος πέρι κάλλιστον ἀδικεῖν, τἄλλα δ' εὐσεβεῖν χρεών*: welches auch der bekannte Grundsaz des Jason von Pherae war: Aristoteles Rhet. 1, 12 p. 1373, B, 26 f.

96) Cicero bei Cassius Dion 45, 32. Dionysius 5, 19. Livius 2, 8.

97) Cicero Ad Att. 14, 21: acta illa res est animo virili, consilio puerili.

98) Aristoteles Rhet. 1, 15 p. 1376, A 5 f. 2, 21 p. 1395, A, 16: *νήπιος ὃς πατέρα κτείνας παῖδας καταλείπει.*

und Rossegestampf in der Luft, ohne dass etwas gesehen wurde; auch fiel ein Steinregen und die Tempel und Götterbilder wurden wiederholt vom Blitze getroffen. Der Senat berief, wie es in solchen Fällen Sitte war, etruskische Haruspices, deren ältester erklärte: „das alte Königthum, das verhasste, werde zurückkehren, und sie alle würden Sklaven werden, nur er selbst nicht"; worauf er den Mund schloss und den Athem an sich hielt bis er den Geist aufgab" [99]. Auch der Brudermord bei der ersten Gründung Roms ging auf eine grausenhafte Weise der neuen Wiederherstellung durch Augustus voran: indem die *ersten* der von den Triumvirn Geächteten ihre nächsten Blutsverwandten waren; denn Lepidus ächtete seinen Bruder Paulus, Antonius seinen Oheim Lucius, Octavianus seinen Vormund Toranius [100]. Der erste aber an welchem der Mordbefehl vollzogen ward — denn die Genannten hatten sich geflüchtet — war der Volkstribun Salvius, der Repräsentant jenes Amtes, das vor allen anderen heilig und unverlezlich war; als zweites Opfer fiel der Praetor Minucius, in beiden die alte Freiheit und das alte Recht [101]; darnach Cicero, der während seines Consulates die Republik gerettet hatte. Zwei Jahre darauf (712 = 42) kam es zur lezten entscheidenden Doppelschlacht auf den Feldern von Philippi. Als am Morgen des zweiten Schlachttages beide Heere sich kampfgerüstet gegenüberstanden, „fielen mitten zwischen ihnen zwei Adler einander an, und kämpften einen Vorkampf. Es herschte tiefes Schweigen. Endlich ergriff der Adler auf Seite des Brutus die Flucht, die Gegner erhoben ein gellendes Geschrei, und man zog stolz und wild wider einander" [102]. Das

---

99) Appianus B. C. 4, 4.

100) Velleius Paterculus 2, 66 f. Suetonius v. Octav. 27. Plutarchus v. Cicer. p. 884, D. Appianus B. C. 4, 12. Orosius Hist. 6, 18.

101) Appianus B. C. 4, 17.

102) Valerius Maximus 1, 4, 6. Plutarchus v. Bruti p. 1007, A. Appianus 4, 128.

Schicksal des Tages entschied, dass der Adler der Freiheit fiel, und die lezten Römer freiwillig in ihre Schwerter sich stürzten.

Wer ein Herz hat die grossen Schicksale der Menschheit mitzufühlen, kann die Geschichte der untergehenden Freiheit Roms nicht lesen ohne dass viele Schauer seine Brust durchziehen. Nachdem sie untergegangen, und das nachfolgende Kaiserreich auch, als es seine Bestimmung erfüllt hatte, können wir, die das Ziel aller jener Bewegungen wissen, über diese selbst ruhig sein, und jeder Urtheilsfähige erkennt, wie es so kommen musste. Der den Hafen erreicht hat, vergisst leicht die überstandenen Stürme, auch wird durch keinen Schmerz die Erkenntnis der Wahrheit zu theuer erkauft. Anders die Reisenden, zumal wenn sie des Zieles unkundig, mit jedem weiteren Schritte nur dem Grabe sich zu nähern glauben. Alle tugendhaften Männer Roms sahen in Caesar nur einen glücklichen Usurpator: es waren die Besten die sich ihm widersezten, die stärksten Geister die an dem Alten festhielten, obgleich sie vielleicht gerade dadurch den völligen Untergang desselben beschleunigt haben. Wenn ich mich in die Seele des Cato verseze, der „unbekannt mit den verborgenen Absichten der Gottheit, an ihrer Gerechtigkeit zweifelte, als er sah wie Pompeius, bei seinen ungerechten Unternehmungen stets unüberwindlich, von dem Augenblicke an als er die Freiheit seines Vaterlandes vertheidigen sollte, vom Glücke verlassen wurde“ [103]; oder wenn Brutus an der Tugend selbst verzweifelte, als troz der heldenmüthigsten Anstrengungen ihrer Freunde, der Sieg mit den Verderbern des Staates, Antonius und Octavianus war [104]: so scheint mir diese subjective Desperation nach dem Spruche Ali's „Verzweiflung ist ein Freier, Hoffnung ein Sklave“, sehr natürlich, und

103) Plutarchus v. Catonis p. 785, B.

104) Cassius Dion 47, 49. Die beiden Verse, welche auch Plutarchus Mor. p. 165, A. anführt: *ὦ τλῆμον ἀρετή, λόγος ἄρ' ἦσθ'. ἐγὼ δέ σε ὡς ἔργον ἤσκουν, σὺ δ' ἄρ' ἐδούλευες τύχῃ*: scheinen dem Euripides anzugehören.

ich begreife es ganz, wie Lucanus sagen konnte: „die Sache der Sieger gefiel den Göttern, die der Besiegten dem Cato“ [105]; denn nach römischen Begriffen waren die Besiegten in jedem Betrachte ehrenwerther als die Sieger.

Zwei Jahre später (714 = 40) wurde auf Verwendung des Antonius und Octavianus vom römischen Senate Herodes auf den Thron von Judaea erhoben [106], den er jedoch erst drei Jahre später (717 = 37) von den Legaten des Antonius unterstützt, wirklich einnehmen konnte [107]. Er war der erste jüdische König der seinem Geschlechte nach kein Jude, sondern ein Fremder (ἀλλόφυλος) war, mit entschiedener Vorliebe für heidnischen Cultus [108]: worin sich also die uralte Prophezeiung des sterbenden Patriarchen Jakob erfüllte, dass der Scepter von Juda weichen werde, wenn der Messias komme, dem die Völker anhängen [109].

Da Lepidus, der dritte unter den Triumvirn, ein unbedeutender Mensch war, so wurde er bald beseitigt (718 = 36); nun aber, nachdem die Vermittelung weggefallen, traten die Duumvirn Antonius und Octavianus, wie früher Pompeius und Caesar, in vielfache Spannung. Am 2. September 723 = 31 kam es zur lezten entscheidenden Schlacht bei Actium: Antonius floh und gab sich selbst den Tod, und nun herschte Octavianus als alleiniger Imperator über die römische Welt [110]. Ohne

---

105) Lucanus 1, 128: victrix causa diis placuit, sed victa Catoni.

106) Strabon 16, 2. 46. Flavius Josephus B. J. 1, 14, 4. 33, 8. Ant. Jud. 14, 14. 4. Appianus B. C. 5, 75.

107) Livius Epit. 128. Flavius Josephus Ant. 14, 16. Cassius Dion 49, 22.

108) Flavius Josephus B. J. 1. 21.

109) Moses 1, 49, 10. Justinus Martyr Apol. 1, 32 p. 63. Dial. cum Tryphone 120 p. 213. Origines Oper. II p. 108, A. Eusebius Hist. eccles. 1, 6. Demonstr. evang. 3, 2 p. 214. 8, 1 p. 732 f. und p. 744 Gaisf. Chronicon tom. I p. 92. II p. 145 ed. Aucheri, Augustinus C. D. 18, 45.

110) Cassius Dion 51. 1.

den grossen Geist Caesars, und ohne wahren sittlichen Werth, regierte er durch wolberechnete Klugheit lange und äusserlich glücklich. Seine Mission war eine ungleich höhere und grössere, als seine Persönlichkeit, sie ergänzte was ihm selbst fehlte, weshalb auch alle seine Einrichtungen einen welthistorischen Charakter tragen. Er ordnete den Staat nach den factischen Bedürfnissen. Im Kriegsheer, welches in die Provinzen vertheilt wurde, stellte er die Mannszucht her [111]; den kriegerischen Geist der Legionen aber suchte er zu dämpfen, damit sie nicht glaubten, seine Macht beruhe auf ihnen; niemals nannte er mehr die Soldaten *commilitones*, sondern nur *milites*. Den Senat reinigte er von Unwürdigen und reducirte ihn auf die frühere Zahl von sechshundert Mitgliedern [112]. Allenthalben schaffte er die eingerissenen Misbräuche ab, sorgte für die öffentliche Sicherheit, ordnete und befestigte die Eigenthumsrechte, verbesserte die Geseze, hielt auf Zucht und Sitte, Heiligkeit der Ehen [113], und suchte insbesondere als die festeste Stüze der bürgerlichen Ordnung den religiösen Glauben an die väterliche Religion so viel er vermochte wiederherzustellen [114]. Selbst in Jerusalem liess er auf seine Kosten dem Jehova jeden Tag ein vollständiges Brandopfer darbringen [115]. Auch die städtischen Verhältnisse ordnete er zweckmässig, und verschönerte Rom so sehr, dass er in Wahrheit sich rühmen konnte, er habe sie aus Ziegeln gebaut vorgefunden und hinterlasse sie

111) Suetonius v. Octav. 24. 25. 49.

112) Ib. 35.

113) Ib. 32 34.

114) S. Suetonius v. Aug. 31 und m. Schrift über den Untergang des Hellenismus p. 35. Er erbaute in Rom allein dreizehn neue Tempel (opera nova) und liess zweiundachtzig ältere wiederherstellen (refecit), wie er selbst bezeugt in dem Monumentum Ancyranum tab. IV vers 5 ff. und tab. VI vers 31 ff.

115) Philon Oper. II p, 592, 27 ff.

als eine Stadt von Marmorpalästen [116]. Dass Kunst und Litteratur bei ihm freigebige Unterstützung fanden, versteht sich von selbst, da sie nicht nur seiner eigenen Eitelkeit willig fröhnten, sondern auch vorzüglich geeignet schienen den sog. Gebildeten die Mängel des politischen Lebens vergessen zu machen [117]. In dem entvölkerten Italien gründete er 28 neue Pflanzstädte [118]. Sein Hauptbestreben war darauf gerichtet, unter möglichster Beibehaltung der alten beliebten Namen die römische Welt zu beruhigen und mit der neuen Ordnung der Dinge auszusöhnen [119]. Seine Regierung war daher, wenn man davon absieht, dass er das Volk um sein Recht betrog, für den unglücklichen vielfach zerrütteten Staat allerdings wolthätig, soweit öffentliches Wohl ohne öffentliche Freiheit möglich ist [120].

Das römische Reich war jezt vom atlantischen Meere bis zum Euphrat, von der Nordküste Galliens und der germanischen Donau bis zum Atlasgebirge und den Katarrhakten des Nil ausgedehnt; alle Militärstrassen des ganzen Weltreiches mit dem goldenen Meilenzeiger (milliarium aureum) inmitten des römischen Forums verbunden [121].

Im Jahre 725 = 29 schloss der überall siegreiche Kaiser im Auftrage des Senates den Janustempel, und liess das *augurium* der *salus*

116) Suetonius v. Octav. 28: jure est gloriatus, marmoream se relinquere quam lateritiam accepisset. Orosius Hist. 7, 7: urbem se Augustus ex lateritia marmoream reddidisse jactaverat.

117) Vergl. Tacitus Agr. 21.

118) Suetonius v. Octav. 46.

119) Ib. 28.

120) Flavius Vepiscus v. Cari 3: per Augustum Romana respublica reparata: si reparata dici potest libertate deposita.

121) Plinius 3, 5, 66 f. Tacitus Hist. 1, 27. Plutarchus v. Galbae p. 1064, C: *χρυσοῦς κίων, εἰς ὃν αἱ τετμημέναι τῆς Ἰταλίας ὁδοὶ πᾶσαι τελευτῶσιν.* Cassius Dion 54, 8. Just. Lipsius De magn. Rom. 1, 3. Operum tom. III p. 377, B. Kortüm Röm. Gesch. p. 334

halten, zum Zeichen des *orbis terrarum pacatus*[122] d. h. „dass jezt überall hin Frieden ausgegossen sei über Land und Meer bis an die Grenzen der Erde“[123]. Zwei Jahre später nahm er auf den Vorschlag des Munatius Plancus den Ehrennamen *Augustus* an, „der Geweihte“, gegen die Meinung anderer die dafür stimmten, dass er als Wiederhersteller Roms sich Romulus nennen solle. Da aber dieser Name an das Königthum erinnerte, so zog er den des Augustus vor, welcher nicht

---

122) Augustus selbst in dem Monumentum Ancyranum tab. II vers 41 ff. (in dem Orellischen Tacitus I p. 576): per totum imperium populi Romani parta erat terra marique pax. cumque ab urbe condita ante me Janum Quirinum bis omnimo clausum fuisse prodatur memoriae, ter me principe senatus claudendum esse censuit. Virgilius Ecl. 4, 17: pacatumque reget patriis virtutibus orbem. Livius 1, 19: bis post Numae regnum Janus clausus fuit: semel T. Manlio consule, post Punicum primum perfectum bellum: iterum, quod nostrae aetate dii dederunt, ut videremus post bellum Actiacum ab imperatore Caesare Augusto, pace terra marique parta. Velleius Paterculus 2, 89: pacatus victoriis terrarum orbis. Suetonius v. Octav. 22: Janum Quirinum semel atque iterum a condita urbe memoriam ante suam clausum in multo breviore temporis spatio, terra marique pace parta, ter clusit. Cassius Dion 51, 20: τάς τε πύλας τὰς τοῦ Ἰανοῦ ἔκλεισαν καὶ τὸ οἰώνισμα τὸ τῆς ὑγιείας ἐποίησαν. Orosius 1, 1: anno imperii Caesaris quadragesimo secundo, facta pace cum Parthis, Jani portae clausae sunt, et bella toto orbe cessarunt, und sehr ausführlich 3, 8 und 6, 20: anno u. c. 725 Caesar victor ab oriente rediens, octavo Idus Januarias urbem triplici triumpho ingressus est, ac tum primum . . . Janum ipse clausit; 6, 21: tunc secundo per Caesarem, quarto post urbem conditam, clausus est Janus. 6, 22: anno ab urbe condita 752. Caesar Augustus ab oriente ad occidentem, a septentrione ad meridiem, ac per totum oceani circulum cunctis gentibus una pace compositis, Jani portas tertio ipse tunc clausit . . . Igitur eo anno natus est Christus, cuius adventui pax ista famulata est . . . Eodem quoque anno idem Caesar, quem his tantis mysteriis praedestinaverat deus, censum agi jussit, cui Christus statim adscriptus est. Aehnlich 7, 2.

123) Philon Oper. II p. 591, 28: ὁ τὴν εἰρήνην διαχέας πάντῃ διὰ γῆς καὶ θαλάττης ἄχρι τῶν τοῦ κόσμου περάτων.

nur neu sondern auch erhabener (*sanctius et amplius*) schien, und damit was Ennius von der ersten Gründung Roms gesungen: *augusto augurio inclula condita Roma est:* jezt zum zweitenmale in höherem Grade erfüllt werde[124]. In derselben Zeit auch (729 = 25) wurde das Pantheon eingeweiht, in welchem die göttlichen Ahnen des Julischen Hauses, *Venus* und *Mars*, mit den Attributen *aller* Götter geschmückt waren[125]: der einzige Tempel der alten Welt, der heute noch, allen Heiligen, statt allen Göttern gewidmet, fast unversehrt sich erhalten hat[126]. Nach dem Tode des Lepidus (742 = 12) übernahm der Kaiser auch die oberpriesterliche Würde des Pontifex Maximus[127], die fortan mit der kaiserlichen verbunden blieb bis auf Theodosius[128]. Auch von den Juden wurde er jezt als Weltherscher (δεσπότης τῶν ὅλων) gepriesen[129]: „Gott selbst stehe auf Seiten der Römer, denn ohne ihn sei es unmöglich ein solches Reich aufzuthürmen; soweit auf Erden Menschen wohnen, sei alles Römisch“[130]. Kein Wunder darum, dass bei solchem Anblicke die Herzen Vieler höher schlugen und in die stolzen Worte ausbrachen: „dass die Weltherschaft der Römer *ewig* dauern werde, dass ihr kein Ziel, kein Zeitraum gesezt sei, und dass es dem

124) Ennius Ann. 494. Suetonius v. Octav. 7. Florus 2, 33, 66. Cassius Dion 53, 16. Johannes Lydus De mens. 4, 72.

125) Cassius Dion 53, 27.

126) Paulus Diaconus Hist. Langob. 4, 36. 5, 11. Vergl. Byrons Thilde Harold 4, 146 f.

127) Suetonius v. Octav. 31.

128) S. m. Schrift über den Untergang des Hellenismus p. 88.

129) Flavius Josephus B. J. 2, 2, 6.

130) Flavius Josephus B. J. 2, 16, 4: οἱ μὲν γὰρ ἐπὶ τῆς οἰκουμένης πάντες εἰσὶ Ῥωμαῖοι . . . . δίχα γὰρ θεοῦ συστῆναι τηλικαύτην ἡγεμονίαν ἀδύνατον: nach dem Vorgange des Ovidius Fast. 1, 85: Juppiter arce sua totum cum spectet in orbem, nil nisi Romanum quod tueatur habet. 2, 136: hoc duce Romanum est solis utrumque latus.

aeneadischen Geschlechte des Augustus beschieden sei, alle Länder der Erde zu beherschen, ihm und den Söhnen seiner Söhne immerdar"[131].

Also war denn in der Fülle der Zeit, unter der Monarchie des Augustus, der Moment gekommen in welchem, wie es von Anbeginn bestimmt gewesen, neues ursprüngliches Leben in die Menschheit sollte eingepflanzt werden[132]. Nachdem die Weltherschaft der Römer durch die Gewalt des Schwertes Frieden gemacht auf Erden, und den Unterschied der Nationen politisch aufgehoben hatte, wurde er jezt auch geistig ausgeglichen: die unter Augustus äusserlich geeinigte und gefriedete Welt sollte es nun auch innerlich werden durch den wahren Urheber und Fürsten des Lebens[133], von dem schon in dem lezten Psalm der älteren Sammlung verkündigt wird, „dass zu seinen Zeiten grosser Frieden blühen werde auf Erden," und den seine Jünger selbst als *den Frieden der Heiden und Juden* bezeichnet haben[134]. Und unter diesem universalhistorischen Gesichtspunkte betrachtet, scheinen die merkwürdigen Umstände welche die Geburt des Augustus begleiteten, allerdings dazu zu berechtigen, diesen mit der Gründung der christlichen *Weltkirche* gleichzeitigen Gründer des römischen *Weltreiches* in ähnlichem Sinne einen *weltlichen* Heiland zu nennen (*servatorem mundi* nach dem Ausdrucke des Propertius)[135], wie die h. Bücher des alten Testamentes den persi-

131) Virgilius Ae. 1, 278: his ego (Jupiter) nec metas rerum, nec tempora pono: imperium sine fine dedi. 3, 97: hic domus Aeneae cunctis dominabitur oris, et nati natorum et qui nascentur ab illis. Silius Italicus 7, 476: dum cete ponto innabunt, dum sidera coelo lucebunt, dum sol Jndo se litore tollet, hic regna, et nullae regnis per saecula metae.

132) Jesajas 42, 9. 43, 19 65 17. 66, 22. Corinth. 2, 5, 17.

133) Petrus bei Lucas Act. 3, 15: ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς.

134) Psalm 72, 7. Micha 5. 4. Sacharja 9, 10. Ephes. 2, 14 ff.

135) Propertius 4, 6. 37: mundi servator Auguste

schen Kyros einen *Gesalbten Gottes* genannt haben[136]. Nicht als ob damit der unlautere herzlose römische Kaiser *persönlich* mit dem reinsten und liebevollsten Wohlthäter der Menschen verglichen werden soll; sondern nur in dem Sinne, in welchem auch ein persönlich schlechter Mensch durch die *Stellung* welche er in seiner Zeit einnimmt, einem guten, ohne dass er es will, die Wege bereiten, und insofern dessen Vorläufer genannt werden kann. Auch unter den sogenannten Vorbildern Christi im alten Testamente gibt es ja solche, die mehr das weltliche Gegenbild, (die Kehrseite) des Heilandes darstellen, als dass sie dem inneren Charakter desselben entsprächen[137]. Wie Christus („der Gesalbte")[138] zu Bethlehem unweit Jerusalems geboren ist, so Augustus („der Geweihte") in der Nähe Roms zu Velitrae. Schon in alten Zeiten, so berichtet Suetonius, als ein Theil der Mauern Velitrae's vom Blitze getroffen wurde, war hier geweissagt worden, „einst werde ein Bürger dieser Stadt zur höchsten Herschaft gelangen" (*eius oppidi civem quandoque rerum potiturum*). Im Vertrauen auf diesen Ausspruch hätten die Bewohner Velitrae's gleich damals und nachher öfter, fast bis zu ihrem eigenen Untergange, mit den Römern Krieg geführt; erst spät habe der Erfolg bewiesen, dass jenes Vorzeichen eine Andeutung von der Macht des Augustus gewesen sei. Einige Monate vor dessen Geburt (so fährt Suetonius fort), habe sich in Rom ein Zeichen ereignet, durch welches man angedeutet glaubte, „die Natur wolle einen König der Römer gebären" (*regem populi Romani naturam parturire*).

---

136) Jesajas 45, 1. Ebenso nennt Jeremias 27, 6 den Nebukadnezar „den Knecht Gottes, dem alle Völker dienen sollen."

137) Uebrigens anerkenne ich gerne, dass man gut thue, bei jeder solchen typologischen Beziehung sich der Bemerkung des Augustinus De civ. dei 18, 52 zu erinnern: sie sei nur eine *conjectura mentis humanae, quae aliquando ad verum pervenit, aliquando fallitur*.

138) Daniel 9, 25.

Der erschrockene Senat, erzählt Julius Marathus (ein Freigelassener des Augustus)[139] weiter, habe darauf beschlossen, dass kein in dem Jahre geborner Knabe auferzogen werden solle; jene aber deren Frauen damals schwanger gewesen, hätten die Ausführung dieses Senatsbeschlusses zu verhindern gewusst. Als endlich am Tage der Geburt des Augustus (23 September 691 = 28 November 63) in der Curie über die Verschwörung des Catilina berathschlagt wurde, und Octavius der Vater des Knaben, wegen der Entbindung seiner Frau zu spät in der Versammlung erschien, da hat wie allgemein bekannt ist, P. Nigidius Figulus, als er die Ursache des Verzuges und die Stunde der Geburt gehört, laut ausgerufen, „es sei der Welt ein Herscher geboren worden" (*dominum terrarum orbi natum*). Soweit Suetonius[140]. Dies alles erinnert Zug für Zug an die Vorzeichen die bei der irdischen Geburt Christi erwähnt werden: an die alte Weissagung vom Bethlehem Ephra ta, aus der kommen solle der Herscher in Israel, dessen Ausgang von Anbeginn, von den Tagen der Ewigkeit her gewesen ist"[141]; an die wirkliche Ermordung der unschuldigen Knäblein[142], welche Augustus selbst dem Herodes mit bitterem Sarkasmus vorgeworfen hat[143]; und an das Wort des alten Simeon, der Gott lobend sich selig preist, „dass seine Augen den Heiland gesehen für alle Völker und das Licht zu erleuchten die Heiden"[144].

---

139) Suetonius v. Aug. 79.

140) Suetonius v. Octav. 94. Cassius Dion 45, 1. Johannes Antiochenus in Cramers Anecdota Paris. II. p. 393. Cedrenus I p. 301.

141) Micha 5, 1. Matthaeus 2, 6. Johannes 7, 42.

142) Matthaeus 2, 16.

143) Macrobius Sat. 2, 4, 11: cum audisset inter pueros quos in Syria Herodes rex Judaeorum intra bimatum jussit interfici, filium quoque eius occisum, ait: melius est Herodis porcum esse quam filium.

144) Lucas 2, 25 ff.

Im 31. Regierungsjahre des Augustus, im 37. des Herodes (nach der gewöhnlichen Aera)[145] wurde, wie Augustinus sich ausdrückt, den alten Weissagungen gemäss zu Bethlehem in Juda Jesus Christus als ein wahrhaftiger Mensch aus einer menschlichen Jungfrau, und als ein verborgener Gott aus Gott dem Vater, zum Heile der Menschen geboren[146]. Vierzehn Jahre später (19. August 767 = 14), anderthalb Jahre nach dem ersten Auftreten Christi unter den Lehrern im Tempel[147], starb der greise Imperator zu Nola im Campanien. Seine lezten Worte an die das Sterbelager umstehenden Freunde waren: „wenn sie glaubten dass er seine Rolle im Drama des Lebens wol durchgeführt habe so möchten sie lustig Beifall klatschen“[148]. Ich finde dass auch diese leichtfertige Rede eine ernste Parallele in den lezten Worten Christi habe: „es ist vollbracht,“ und in den ersten des römischen Centurio, der dem Sterbenden gegenüberstand: „wahrhaftig dieser Mensch war Gottes Sohn“[149].

Wer nun dies alles für eitel Zufall halten will, der mag es nach Belieben: ich sehe darin mit den Alten selbst, heidnischen jüdischen christlichen Forschern, eine providenzielle Fügung; wie es denn auch

145) Das wahre Geburtsjahr Christi fällt bekanntlich *sieben* Jahre vor die gewöhnliche Aera, in das 747 der Stadt: Sepp, Leben Jesu I, 1 p. 129 ff.

146) Augustinus C. D. 18, 46: regnante Herode in Judaea, apud Romanos imperante Caesare Augusto, et per eum orbe pacato, natus est Christus secundum praecedentem prophetiam in Bethlehem Judae, homo manifestus ex homine virgine, deus occultus ex deo patre.

147) Lucas 2, 46 ff.

148) Suetonius v. Octav. 99: amicos admissos percunctatus: ecquid iis videretur mimum vitae commode transegisse, adjecit et clausulam: *εἰ δὲ πᾶν ἔχει καλῶς, τῷ παιγνίῳ δότε κρότον, καὶ πάντες ὑμεῖς μετὰ χαρᾶς κτυπήσατε.*

149) Johannes 19, 30: *τετέλεσται*, consummatum est. Matthaeus 27, 54: *ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς ἦν οὗτος.* Marcus 15, 39: *ἀληθῶς ὁ ἄνθρωπος οὗτος υἱὸς ἦν θεοῦ.*

nicht zufällig ist, dass schon der erste Grieche der in umfassender Weise mit der römischen Geschichte sich beschäftigt hat, der sonst sehr nüchterne pragmatische Polybius, *durch die Natur seines Gegenstandes*, gleich im Eingange seines grossen Werkes, zur *Philosophie der Geschichte* sich hingedrängt fühlte[150]. Und ebenso nach ihm Strabon[151], Dionysius von Halikarnass[152], Flavius Josephus, Plutarchus, und alle ernsteren Betrachter der menschlichen Dinge in der spätern bis auf unsere Zeit. Möge es mir gestattet sein, einige der zahlreichen Stellen wörtlich anzuführen.

Der Geschichtschreiber des jüdischen Krieges, Josephus, bemerkt wiederholt: „es sei unverkennbar dass das Glück den Römern von überall her alles zugeführt habe, und dass Gott, *der die Herschaft von einem Volke auf das andere übertrage*, jezt mit Italien sei[153]; und ebenso gesteht Plutarchus: „dass in der ganzen römischen Geschichte das Walten einer göttlichen Macht in vielen und bedeutenden Offenbarungen erkennbar sei[154]; Gott und die Zeit, welche zusammen Rom gegründet, hätten dabei Glück und Tugend genau mit einander verbunden, und Rom für alle Menschen als einen gemeinsamen heiligen Herd, eine bleibende Stüze, eine ewige Grundfeste, und einen sicheren Anker in allen Stürmen und Irrsalen der menschlichen Dinge aufgestellt[155]; nur durch göttliche Schickung und den Hauch der Tyche (*θείᾳ πομπῇ καὶ πνεύματι τύχης*)

150) Polybius 1, 4, 7. Vergl. 9, 45 fr. 7: das schönste Schauspiel für die Seele sei, die Oekonomie der ganzen Weltgeschichte zu betrachten, *συνθεάσασθαι τῇ ψυχῇ τὸ κάλλιστον θέαμα, τὴν τῶν ὅλων οἰκονομίαν.*

151) Strabon 6, 4, 1.

152) Dionysius Ant. Rom. 1, 36 ff.

153) S. die oben Anm. 130 angeführten Stellen des Flavius Josephus, und B. J. 5, 9, 3: *μεταβῆναι δὲ πρὸς αὐτοὺς πάντοθεν τὴν τύχην, καὶ κατὰ ἔθνος τὸν θεὸν ἐμπεριάγοντα τὴν ἀρχὴν νῦν ἐπὶ τῆς Ἰταλίας εἶναι.*

154) Plutarchus v. Camilli p. 132, B.

155) Plutarchus Mor. p. 317, A.

habe ein solches Reich gegründet werden können"[156]. „Möchte doch, bitte ich, dieses Geschenk der Götter ewig sein," fügt Plinius hinzu[157], und nach ihm Aristides: „wie das Meer alle Flüsse, so nehme die Geschichte Roms die aller übrigen Völker in sich auf, der allsehende Gott selbst habe sie in seine Obhut genommen" (ὁ κατέχων αὐτὴν πανόπτης θεός)[158].

Das sind heidnische Stimmen, wie man sie nennt; die christlichen lauten ganz ähnlich, nur dass mit der weiter vorgeschrittenen Entwicklung der Zeit und der Dinge, auch die Erkenntnis derselben gewachsen ist. Ich will einige, chronologisch geordnet, kurz übersezen. Der alexandrinische Kirchenlehrer Origenes (geb. 185) drückt sich darüber, ein volles Jahrhundert vor der Anerkennung der christlichen Kirche durch die römischen Kaiser, folgendermasen aus: „Gott der die Völker vorbereiten wollte (sagt er) die Lehre seines Sohnes anzunehmen, vermittelte dieses dadurch, dass *alle* Völker damals gleicherweise unter der Herschaft des *einen* römischen Kaisers standen; damit es den Aposteln desto leichter werde den Befehl Jesu, "gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker"[159] zu vollziehen. Sie würden viel grössere Schwierigkeiten gefunden haben, wenn die Völker *vielen* Herren gedient, und in Feindschaft und Mistrauen unter einander gelebt hätten. Es ist bekannt dass Jesus unter der Regierung des Kaisers Augustus geboren wurde, der den grössten Theil der Erde zu *einem* Reiche geeinigt hatte; wäre das nicht der Fall gewesen, so würde die Ausbreitung der Lehre Jesu sehr gehindert worden sein, auch darum, weil die getheilten Völker in Krieg mit einander gelebt hätten. Wie aber hätte eine so fried-

---

156) Plutarchus Mor. p. 323, E.

157) Plinius 27, 1, 3: aeternum, quaeso, deorum sit munus istud.

158) Aristides Oper. I p. 323 und 347.

159) Matthaeus 28, 19.

liche Lehre, die den Menschen nicht einmal erlaubt, an ihren Feinden sich zu rächen, Beifall finden können, wären nicht die Gemüther bei der Ankunft Jesu schon darauf vorbereitet und unter sich gesänftigt gewesen"[160]. Ebendarauf macht Prudentius aufmerksam: „das ganze Menschengeschlecht sei damals unter die Herschaft des Romulus gekommen, die verschiedenartigsten Sitten und Denkweisen hätten sich verschmolzen: so war es vorherbestimmt, damit der Christianismus soweit die Erde reicht *alle* mit *einem* Bande umschliesse"[161]; und gleicherweise Eusebius (270—340): „dass gerade damals wie nie vorher *alle* Völker zu *einem* Reiche unter der Herschaft der Römer vereinigt worden, was augenscheinlich ein Werk der göttlichen Providenz zu Gunsten des Christenthums gewesen sei"[162]. Zertheilt, so bemerkt er weiterhin [163], waren ehedem alle Völker der Erde, und die gesammte Menschheit, nach Provinzen und Nationen in vielfache Tyrannien und Herschaften zerschnitten: daher auch die ewigen Kämpfe und Kriege, und in deren Gefolge Verwüstungen und Sklavereien über Land und Leute verbreitet, aller Epen und Tragoedien Inhalt, und die natürliche Folge des Polytheismus (*πολύθεος πλάνη*)[164]. Als aber das Organ des Heiles (*τὸ σωτήριον ὄργανον*), Christus auf Erden erschien, da wurde *ein* Gott *allen* verkündigt, und die *eine* Römerschaft spross empor über *alle*, und aufgehoben ward überall die uralte Feindschaft aller wider alle. Und wie des *einen* Gottes Erkenntnis *allen* Menschen mitgetheilt wurde, und die *eine* Art der Gottesverehrung und des Heiles, die Lehre Christi: ebenso herschte in derselben Zeit *ein* König über das ganze römische Reich, und tiefer

160) Origenes Adv. Celsum 2, 30 p. 412.

161) Prudentius Peristoph. 2, 413 ff. Adv. Symmach. 2, 586 ff.

162) Eusebius Demonstr. evangel. 3, 7 p. 807 und 9, 17 p. 907 ed. Gaisford.

163) Eusebius De laud. Constant. 16 p. 1215 ff. ed. Zimmermann.

164) Vergl. Eusebius v. Constant. 2, 15 und in Mai, Nova patrum bibliotheca tom. IV p. 136.

Friede umfasste den Erdkreis, und mitsammen, wie auf den Wink eines Gottes, erwuchsen unter den Menschen zwei Keime des Guten, das römische Reich und die christliche Kirche (ἥ τε Ῥωμαίων ἀρχὴ καὶ ἡ εὐσεβὴς διδασκαλία). Und dieselbe natürliche, auf die Wahrheit der Thatsachen gegründete Auffassungsweise kehrt wieder bei Hieronymus († 420)[165] und Theodoretus († 456)[166], bei Leo dem Grossen († 460)[167] und bei Maximus von Turin († 466): und zwar bei *diesem* mit specieller Hervorhebung der Apostelfürsten Petrus und Paulus, welche als Häupter der christlichen Kirche gerade in Rom gelehrt und dort ihre Lehre mit ihrem Blute besiegelt hätten, damit wo die Welt und der falsche Glaube seine Herschaft aufgeschlagen, auch der wahre christliche Glaube ihm gegenüber sich erhebe[168]. „Der auferstandene Christus

---

165) Hieronymus in Jesajam 5, 20: ante adventum Christi una quaeque gens suum habebat regem, et de alia ad aliam nullus ire poterat nationem: in Romano autem imperio unum facta sunt omnia; in Danielem 7: in uno imperio Romanorum omnia simul regna cognoscimus quae prius fuerant separata; in Michaeam 4: postquam ad imperium Christi singulare imperium Roma sortita est, apostolorum itineri pervius factus est orbis et apertae sunt eis portae urbium, et ad praedicationem unius dei singulare imperium constitutum est.

166) Theodoretus Serm. 10 p. 634, A: *εὐθὺς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν κατὰ σάρκα τεχθέντος Αὔγουστος Καῖσαρ ἁπάντων ἐκράτησε καὶ καταλύσας τὰς ἐθναρχίας καὶ μερικὰς βασιλείας τοῖς Ῥωμαίων ἅπαντας ὑπέταξεν οἴαξι.*

167) Leo Magnus Serm. 82, 1. 12 (al. 80) und damit fast wörtlich übereinstimmend die vielleicht auch von Leo M. verfasste Schrift, welche gewöhnlich dem Prosper Aquitanus zugeschrieben wird, De vocatione gentium 2, 16: credimus providentia dei Romani regni latitudinem praeparatam, ut nationes vocandae ad unitatem corporis Christi, prius jure unius consociarentur imperii. Vergl. den wahren locus classicus bei Orosius Hist. 6, 1.

168) Maximus Taurinensis Homil. 68 p. 222, A: hi sunt beatissimi Petrus et Paulus, qui sacramentum coelestis regni uno spiritu praedicantes, sub unius passione diei doctrinam suam pio sanguine et morte fortissima consecrarunt; qui etiam

selbst habe die Römer zu Christen gemacht, und gerade aus ihnen, die zuerst den christlichen Namen verfolgt, auch seine Vertheidiger sich erkoren"[169].

Und ganz dieselbe universalhistorische Betrachtungsweise begegnet uns bei den grossen Denkern auf der Höhe des Mittelalters. „Gott, welcher die Stadt Rom zum Mittelpunkte der christlichen Kirche vorgesehen, habe schon im heidnischen das christliche Rom vorbereitet," so lesen wir bei Thomas von Aquino (1224—1274)[170], und gleichzeitig damit bei dem deutschen Mönche Engelbert von Admont (1250—1327), „das Römerreich habe seinen Culminationspunkt unter Augustus erreicht; unter dessen Regierung, als der ganze Erdkreis gefriedet war, sei Jesus Christus geboren, der König Himmels und der Erde, der das Himmlische

---

tanquam ecclesiarum omnium principes facti, dispensatione coelesti, Romam petentes, et sacratissima sua corpora in illius urbis arce reconderent, quae totius orbis obtinuerat principatum; quatenus potentiam virtutis suae Christus ostendens, ubi mundus caput habebat imperii, ibi regni sui principes collocaret. Homil. 72 p. 232, C: in quo tandem loco martyrium pertulerunt Petrus et Paulus? in urbe Roma, quae principatum et caput obtinet nationum, scilicet ut ubi caput superstitionis erat, illic caput quiesceret sanctitatis; et ubi gentium principes habitabant, illic ecclesiarum principes morerentur. Vergl. auch Cassiodorus, Expositio in Psalmum 73, 3: ubi enim amplius religionis christianae cultus effloruit quam in Romana urbe, quae prae ceteris terris superstitiones sibi ante gentium vindicavit? und Theodoricus monachus in Mai's Spicilegium Romanum IV p. 293.

169) Petrus Chrysologus (406—458) Sermo 20, 14 p. 36: Suscitatus Christus Romanos efficit christianos. ex ipsis quoque executores verbi christianae fidei reddit, qui fuerant persecutores nominis christiani. Vergl. Calderon's Comedias tom. II p. 466, A: „wie Rom es einst gewesen, wo das Heidenthum am stärksten seinen Thron begründet hatte, so war es Rom auch, wo die Kirche triumphirend sich erhob."

170) Thomas Aquinas De regimine principum 1, 14: Romanam urbem deus praeviderat christiani populi principalem sedem futuram.

und das Irdische wieder in Einklang gebracht"[171]; und abermals bei Dante Alighieri (1265 — 1321): „Rom und sein Reich sei, um die Wahrheit zu sagen, nur gegründet worden, um die heilige Stätte zu bilden, wo die Nachfolger des grösseren Petrus thronen"[172]: die römische Welt*kirche* habe also nicht entstehen können, wäre ihr nicht das römische Welt*reich* vorangegangen. „Denn die Römer welche bei dem Wettkampfe aller Völker um die Herschaft der Erde die Oberhand behalten, haben sie nach *göttlichem Urtheil* erhalten[173]. Der erste unter den Sterblichen welcher diesem Preise nachstrebte, sei Ninus der Assyrier gewesen; nach ihm Cyrus der Perser; darnach der Macedonische Alexander: wirklich errungen aber habe die Palme des Sieges erst Rom nach göttlichem Urtheil. Christus selbst, welcher sich der römischen Schatzung unterzogen[174], habe sie eben dadurch als eine gerechte anerkannt. Der römische Pabst und der römische Kaiser seien die beiden

---

171) Engelbertus Admontensis De ortu et fine Romani imperii 20: finis consummationis imperii Romani fuit tempore Octaviani imperatoris: ante quem et post quem sub nullo imperatorum Romanum imperium ad tantum culmen pervenit: cuius anno 42. dominus noster J. C. natus fuit toto orbe Romano sub uno principe pacato: ad significandum quod ille rex coeli et terrae natus esset in mundo, qui coelestia et terrestria ad invicem concordaret.

172) Dante im Inferno 2, 19: Roma e suo impero (a voler dir lo vero) fur stabiliti per lo loco santo, u' siede il successor del maggior Piero. Was er anderswo (im Convito 4, 5) hervorhebt „dass Aeneas der Stammvater Roms zu derselben Zeit von Troja nach Italien kam, als David der Stammvater Christi geboren wurde: so dass also in Folge einer besonderen göttlichen Erwählung das römische Reich gleichzeitig mit der Wurzel des Stammes der Maria geboren worden sei" (und somit Rom von Anfang an darauf angelegt war, dass unter seiner Weltherschaft der Weltheiland geboren werde): ist chronologisch nicht ganz richtig, da Troja schon 1184 zerstört, David aber erst 1055 zur Regierung kam.

173) Dante De monarchia II p. 100 ed. Firenze 1834.

174) Ib. II p. 112 ff.

grossen Lichter, die zwei Schwerter Gottes auf Erden[175]. Wie *Christus* das Fundament der Kirche, so sei das *menschliche Recht* der Grund des Kaiserthums: beide, der Kaiser und der Pabst, stehen unmittelbar unter Gott, jeder von dem andern unabhängig"[176]. Der eine soll die Menschen dem ewigen Leben, der andere dem zeitlichen Glücke zuführen: damit alle frei und gefriedet leben, und Freiheit und Freude überall herrsche auf Erden[177]. Gewiss die nachfolgenden Jahrhunderte haben an Grösse und Hoheit der Idee nichts ähnliches dem gegenübergestellt.

Es gibt nun allerdings zwar eine Art von Kritik, welche gegen diese ganze Beweisführung geltend gemacht werden kann: dass sie nemlich *zu viel* beweise, und mit demselben Rechte auf *alle* grossen Weltereignisse, ja zulezt auf alles und jedes in der Natur wie im Menschenleben sich anwenden lasse. Auch die Glanzperiode Athens, das versuchte Weltreich Alexanders, die Religionen des Buddha und des Muhammed, ja jedes einzelne Menschenleben und jede Blüthe in der Natur steht mit dem was ihr vorangeht, mit ihr gleichzeitig ist, und ihr nachfolgt, in inniger Verbindung und Uebereinstimmung, weil *Alles* nur *ein* Ganzes, und *jedes* Existirende ein Analogon *alles* Existirenden ist[178]. Ich gebe das vollkommen zu, behaupte selbst ausdrücklich dass auch der Islam, und *alles* was war, ist und sein wird, in den Weltplan Gottes mitaufgenommen sei[179]: aber es ist doch menschlich betrachtet, ein Un-

---

175) Ib. III p. 128. 160. Ebenso wünscht Roger Bacon, Opera inedita I p. 403: die verderbte Kirche solle gereinigt werden durch einen guten Pabst und einen guten Kaiser, *tanquam gladio materiali conjuncto gladio spirituali.*

176) Dante De monarchia III p. 170. 192. 198.

177) Ib. III p. 196. Vergl. I p. 16. 34.

178) Johannes von Müller, Werke 8, 255 (25, 194). Goethe, Werke 22, 241.

179) Ariston (der Sohn des Sophocles) Fragm. 1, 19: *χωρὶς προνοίας γίνεται γὰρ οὐδὲ ἕν*, denn auch nicht *eines* (gar nichts) geschieht ohne vorgesehen zu sein von Gott.

terschied zwischen dem relativ Kleinen und Grossen, einem Bache und dem Meere, dem Peripherischen und Centralen, zwischen dem Anfange und dem Endziele. Wem ein wahrer Einblick in die innerste Werkstätte des Lebens gegeben wäre, der würde überall, im Kleinsten wie im Grössten, *ein* göttliches Princip, die Pulse *eines* Herzens erkennen. Aber welcher Sterbliche *hat* diese Einsicht? Es scheint mir darum gerathener das, was sich erkennen *lässt*, auch in der Erkenntnis *festzuhalten*, und es der weiteren Forschung zu überlassen, die hier angewendeten Principien, falls sie richtig sind, auch auf anderen Gebieten der Geschichte geltend zu machen.

Ueber die Bedeutung

der

Schelling'schen Metaphysik.

Ein Beitrag

zum tieferen Verständniss der Potenzen- oder Principienlehre Schelling's.

Von

Hubert Beckers.

„Niemand kann die rationale Philosophie höher schätzen, als ich, ja ich werde die akademische Jugend glücklich preisen, wenn erst wieder in den Schulen eine rein rationale Philosophie gelehrt wird.“

Schelling.

(Sämmtl. Werke. Abth. II. Bd. 3. S. 132.)

Ueber die Bedeutung der Schelling'schen Metaphysik.

Ein Beitrag zum tieferen Verständniss der Potenzen- oder Principienlehre Schelling's

von

Hubert Beckers.

In der *Schelling* gewidmeten Denkrede, welche ich in der öffentlichen Sitzung unserer Akademie an ihrem Stiftungstage im J. 1855 vorgetragen, erwähnte ich bei Aufzählung der Hauptverdienste Schelling's unter anderem auch insbesondere der von ihm versuchten Begründung einer *neuen Metaphysik* durch das dem positiven System, der *philosophia secunda*, vorangehende negative System, die *philosophia prima*; deren wesentlichen Inhalt die *Potenzenlehre* bilde. In der beigefügten Anmerkung rechtfertigte ich diese meine Bezeichnung der Schelling'schen Potenzenlehre als *Metaphysik* durch Mittheilung eines Briefes Schelling's an mich v. J. 1852, worin derselbe, unter Bezugnahme auf eine damals von mir veröffentlichte Kritik eines philosophischen Werkes, mir ausdrücklich für die darin gelegentlich vorkommende Aeusserung, dass die Principien- oder Potenzenlehre seine Metaphysik sei, dankte und zwar mit dem Beifügen: sie sei in der That nicht bloss die erste

Grundlage, sondern auch die Materie der ganzen ferneren Entwicklung für die rationale Philosophie.

Inzwischen ist durch die Herausgabe des Nachlasses Schelling's dasjenige, was ich seine Metaphysik nannte, bereits in der Hauptsache zur Veröffentlichung gelangt und namentlich in der *„Darstellung der reinrationalen Philosophie"* niedergelegt, die im ersten Bande des Nachlasses das zweite Buch der philosophischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie bildet und bekanntlich die letzte Arbeit des Verewigten war, über welcher ihn jedoch, ehe er noch die letzte Hand an sie legen konnte, der Tod überrascht hatte. Aber auch in den Vorlesungen über den Monotheismus, mit welchen im zweiten Bande des Nachlasses die Philosophie der Mythologie eingeleitet wird, und eben so in den zur Begründung des positiven Systems bestimmten, der Philosophie der Offenbarung im dritten Bande vorausgeschickten Vorlesungen kehren die Hauptprobleme der rationalen Philosophie wieder, wenn gleich in theilweise anderer Darstellung und kürzerer Fassung. Der Grund und die Rechtfertigung dieser Wiederholung liegt darin, dass beide Wissenschaften, die negative und positive Philosophie, nicht zwei völlig verschiedene und nebeneinander bestehende Philosophien, sondern im Grunde doch nur Eine Wissenschaft, bloss in entgegengesetzter Richtung sich bewegend, bilden. Denn wenn die negative Philosophie die positive setzen muss, so macht sie ja, wie Schelling (III. 152) bemerkt, *indem* sie diese setzt, sich selbst nur zum Bewusstseyn derselben und ist *insofern* nichts mehr *ausser dieser*, sondern selbst zu dieser gehörig, und also ist doch nur Eine Philosophie. Sie ist nur Eine (I. 564), da sie in dem einen wie dem anderen Falle Philosophie ist, mag es nun seyn, dass sie ihren Gegenstand erst *sucht*, oder ihn wirklich *hat* und zur Erkenntniss bringt. Die positive Philosophie ist es, die auch in der negativen eigentlich *ist*, nur noch nicht als wirkliche, sondern erst als sich suchende. Welche Bedeutung aber noch ausserdem die negative

Philosophie für die positive haben müsse, würde auch schon aus dem Nachweise erhellen, welchen die letztere, die positive, zu leisten hat, dass (I. 93—94) selbst die logischen Begriffe zugleich *reale*, lebendige Begriffe sind, und dass (I. 333), wie die Erklärung von Gott und Welt überhaupt auf diesen realen Begriffen beruht, auch in dem ganzen wundervollen Schauspiel der Natur nur auf *reelle*, *wirkliche* Weise der Process sich wiederholt, der auch der *Gedanken*process ist, und (I. 207) gleicher Weise im mythologischen Process nur dieselben Potenzen wiederkehren, welche im Naturprocess wirksam sind. Aus allen diesen Gründen ist daher (III. 152) auch da, wo es lediglich um die Entwicklung der positiven Philosophie zu thun ist, die negative nicht zu umgehen, obschon sie dann allerdings hier nur als Einleitung und desshalb in verkürzter und zusammengezogener Gestalt erscheint, was aber, wie sich von selbst versteht, ihren Anspruch auf Darstellung auch als selbstständige Wissenschaft nicht aufhebt.

In dieser ihrer selbstständigen Darstellung tritt sie aber auch ganz an die Stelle der Metaphysik, nicht bloss der ehemaligen Schulphilosophie (III. 152), sondern auch jener, die Kant durch seine Kritik, obschon vergeblich, anstrebte, und die zuletzt noch durch die Identitätsphilosophie erreicht werden sollte (I. 374).

Und mit nicht minderer Begeisterung spricht Schelling von dieser Wissenschaft, wie *Kant*, in so weiter Ferne auch dieser noch ihre Realisirung erblickt und dieselbe nur unter Voraussetzung und Zugrundelegung einer Kritik der reinen Vernunft, wie die seinige, für möglich hält (Krit. d. rein. Vern. 2. Aufl. S. XXX). Die „Vernunfterkenntniss aus blossen Begriffen“ (ebend. S. 878) hat zwar bei Kant einen anderen Sinn, als die „reine Vernunftwissenschaft“, die in Schelling's negativen Philosophie zur Entwicklung kommen soll, aber es passt doch auf die eine, wie die andere, was Kant von ihr rühmt, wenn er (ebend.)

sagt, diese Vernunfterkenntniss sei ganz eigentlich Metaphysik, die alles auf Weisheit beziehe, aber durch den Weg der Wissenschaft, den einzigen, der, wenn er einmal gebahnt sei, niemals verwachse und keine Verirrungen verstatte. Und eben desswegen sei sie auch die Vollendung aller Cultur der menschlichen Vernunft, und wenn sie gleich als blosse Speculation mehr dazu diene, Irrthümer abzuhalten, als Erkenntniss zu erweitern, so thue diess ihrem Werthe keinen Abbruch, sondern gebe ihr vielmehr Würde und Ansehen durch das Censoramt, welches die allgemeine Ordnung und Eintracht, ja den Wohlstand des wissenschaftlichen gemeinen Wesens sichere. Und desshalb, meint Kant, werde man, so oft man sich auch von dieser Wissenschaft in seiner Hoffnung betrogen gefunden, jederzeit zu ihr, wie zu einer mit uns entzweiten Geliebten zurückkehren, weil die Vernunft, da es hier wesentliche *Zwecke* betreffe, rastlos, entweder auf gründliche Einsicht oder Zerstörung schon vorhandener guten Einsichten arbeiten müsse.

Auch Schelling ist, wie wir sehen, wiederholt zu dieser Wissenschaft, von welcher der menschliche Geist nun einmal nicht lassen kann, zurückgekehrt, und auch er schmeichelt sich mit nichts Geringerem, wie sein Vorgänger, „der Nachkommenschaft mit einer durch Kritik geläuterten, dadurch aber auch in einen beharrlichen Zustand gebrachten Metaphysik" (Worte Kant's in s. Vorrede zur zweiten Aufl. d. Krit. d. rein. Vern. XXIV u. XXX) einen „Schatz", ein „Vermächtniss" zu hinterlassen, das „für kein geringes Geschenk zu achten".

Auch *er* nimmt sich die Kant'sche Forderung gründlicher Vernunfteinsicht oder Zerstörung dessen, was nicht mit ihr zusammen bestehen kann, auf's tiefste zu Herzen, wenn er sagt (III. 10): „Wahrheit, *reine* Wahrheit ist es, die man jetzt in allen Verhältnissen, in allen Einrichtungen des Lebens fordert und allein noch will, und nur freuen kann man sich, wenn eine Zeit gekommen ist, wo jeder Lüge, jeder Täu-

schung offen der Krieg erklärt, wo als Grundsatz ausgesprochen ist, dass die Wahrheit um *jeden* Preis, auch um den schmerzlichsten, gewollt werde. Der deutsche Geist insbesondere hat seit länger als einem halben Jahrhundert, seit Kant's Kritik der reinen Vernunft, eine methodische Untersuchung der Fundamente alles Wissens, ja aller Grundlagen des menschlichen Daseyns und Lebens selbst eingeleitet, hat seitdem einen Kampf gekämpft, wie er mit gleicher Dauer, mit gleich wechselnden Scenen, mit so anhaltendem Feuer nie gekämpft worden ist, und weit entfernt diess zu bedauern, möchte man nur dem Deutschen zurufen, dass er aushalte in diesem Kampfe und nicht nachlasse, bis der grosse Preis errungen ist. Denn je greller man den Unfrieden, die Zerwürfnisse, die Auflösung drohenden Erscheinungen unserer Zeit schildern mag, desto gewisser kann der wahrhaft Unterrichtete in diesem allen nur die Vorzeichen einer neuen Schöpfung, einer grossen und bleibenden Wiederherstellung erblicken, die allerdings ohne schmerzliche Wehen nicht möglich war, der die rücksichtslose Zerstörung alles dessen, was faul, brüchig und schadhaft geworden, vorausgehen musste."

Aber „den wahren Verstand der Welt", heisst es bei Schelling an einer anderen Stelle (III. 27—28), „gibt eben die rechte Metaphysik, welche nur darum von jeher die königliche Wissenschaft genannt worden. Mit Mathematik, Physik, Naturgeschichte (ich verehre diese Wissenschaften hoch), mit Poesie und Kunst selbst lassen sich die menschlichen Dinge nicht regieren." . . . „Der ganze Bau menschlicher Dinge ist jenem Bilde vergleichbar, das der König von Babylon im Traume sah: dessen Haupt war von feinem Golde, seine Brust und Arme waren von Silber, sein Bauch und seine Lenden von Erz, seine Schenkel von Eisen, aber seine Füsse theils Eisen, theils Thon; da aber die Füsse zermalmet wurden, da wurden miteinander zermalmet Eisen, Thon, Erz, Silber und Gold, und wurden wie Spreu auf der Sommertenne, und der Wind verwehete sie, dass man sie nirgends mehr finden konnte. Könnte

man je aus dem Staate und öffentlichen Leben alles herausziehen, was darin Metaphysik ist: sie würden auf gleiche Weise zusammenbrechen. *Wahre Metaphysik* ist die Ehre, ist die Tugend, wahre Metaphysik ist nicht nur Religion, sondern auch die Ehrfurcht vor dem Gesetz und die Liebe zum Vaterland."

In diesem weitesten Sinn fiele nun freilich die Metaphysik völlig mit der Philosophie selbst im Grossen und Ganzen zusammen; aber es soll doch sicherlich damit nur gesagt seyn, dass ohne Gewinnung einer reinen Vernunftwissenschaft alles andere in Frage stehe oder zum mindesten in seiner gesunden Entwicklung gefährdet sei. Denn wie schon Kant die Ueberzeugung (Krit. d. rein. Vern. 2. Aufl. XXXIV) ausgesprochen, dass nur allein durch eine gründliche Untersuchung der Rechte der speculativen Vernunft dem Materialism, Fatalism, Atheism, dem freigeisterischen Unglauben, der Schwärmerei und dem Aberglauben, und nicht minder auch dem Idealism und Skeptizism die Wurzel abgeschnitten werden könne, so ist auch Schelling (Vorw. z. Steffens, S. XIV) der Ansicht, dass die negative Philosophie der Wissenschaft des wirklichen Herganges stets die Mittel bereiten und vorausgehen müsse, um sie vor dem Abgleiten in unwissenschaftliche und vernunftlose Mystik, dem sie in allen früheren Versuchen unterworfen gewesen, zu bewahren. Denn ihre — der rationalen Philosophie Aufgabe ist es, „in dem grossen Verhör oder Vernehmen, wovon die Vernunft den Namen hat und in das sie alles Denkbare und Wirkliche zu ziehen beabsichtigt, nichts frei zu sprechen, d. h. gelten zu lassen, zu dem sie nicht von ihm aus im reinen Denken gelangt ist, damit so nach Ausstossung alles Fremdartigen (Heteronomischen) die vollkommene Durchsichtigkeit des Wissens möglich und zu jener durchaus selbstherrlichen Wissenschaft wenigstens der Weg eröffnet sei." (I. 320.) . . . . „Wir fühlen," sind Schelling's Worte an einer andern Stelle, „das Zufällige unseres Wissens, nicht dieses oder jenes, z. B. des sogenannten empirischen, sondern unseres Wissens überhaupt; denn z. B. auch das rein mathema-

[illegible], die ja doch am Ende seiner Voraussetzungen nach ein zufälliges. Diese Zufälligkeit des Wissens schreibt sich davon her, dass es seinen Zusammenhang mit dem, was im Denken ist, verloren hat. Denn nur im Denken ist die ursprüngliche Nothwendigkeit. Das Verlangen, diesen Zusammenhang wieder zu finden und soweit möglich herzustellen, dies ist die Ursache, dass das Denken vor der Wissenschaft geht. Die Dinge in ihrer Wahrheit erkennen wir nur, wenn es uns möglich geworden, sie bis in den durch das reine Denken gesetzten Zusammenhang zu verfolgen, ihnen dort ihre Stelle anzuweisen.“ (I. 363.)

Insofern nun die rationale Wissenschaft unmittelbar aus dem Denken hervorgeht, wird sie mit Recht die *erste* Wissenschaft (I. 365) heissen und zwar die auf das *Princip* gehende Wissenschaft seyn, sei es, dass sie es erst der Potentialität entreisst, worin allein das reine Denken es hat, sei es, dass sie von ihm als solchem ausgeht, wogegen die *zweite* Wissenschaft nicht, wie jene, das eigentliche Princip nur zum Resultat, Gott erst *als* Princip, sondern *zum* Princip hat. (I. 366—67.) Der ersten Philosophie wird aber immer das bleiben, dass sie die allgemeine Wissenschaft, die Wissenschaft schlechthin ist, die Philosophie im zweiten Sinn aber wird unter den besonderen zwar die letzte und höchste, aber selbst nur eine besondere seyn. (I. 368.)

Auf jene erste Philosophie war es auch schon in dem früheren Identitätssystem Schelling's abgesehen. Dasselbe (I. 374) war nur die letzte Steigerung und objektive Vollendung der die *Möglichkeit* der Metaphysik untersuchenden Kritik und also auch nur *kritische* und insofern verneinende Wissenschaft, als sie ihren Zweck nur durch Ausscheidung dessen, was *nicht* wirklich Princip seyn konnte, erreichte.

„Es war,“ sagt Schelling (I. 374—76), „die letzte nothwendige Wirkung der durch Kant eingeleiteten Krisis, dass dem menschlichen

Geist endlich, und zum ersten Mal die *rein rationale Wissenschaft* errungen war, in der nichts der Vernunft Fremdes Zutritt hatte, wie man in der ehemaligen Metaphysik noch bis auf die Wolffische Zeit ein Kapitel *de miraculis*, ein anderes *de revelatione* finden konnte. Diese Metaphysik wollte rationaler Dogmatismus seyn, ihr Rationales konnte daher immer nur ein subjektives und zufälliges seyn. An ihre Stelle trat das innerlich durchaus nothwendige System eines *objektiven Rationalismus*, der nicht von subjektiver Vernunft, der von *der Vernunft selbst* erzeugt war. Reine Vernunftwissenschaft ist sie sowohl vermöge dessen, woraus sie schöpft, als was in ihr das Schaffende ist. Denn in das Seyende ist die Bewegung gelegt, das Seyende aber nur das, worin die Vernunft sich gefasst und materialisirt hat, die unmittelbare *Idea*, d. h. gleichsam Figur und Gestalt der Vernunft selbst. Also ist auch die in das Seyende gelegte Bewegung eine Bewegung der Vernunft, es ist kein Wille, noch irgend etwas Zufälliges, wodurch sie bestimmt ist; Gott, oder das, was das Seyende *ist*, ist das Ziel der Bewegung, aber nicht das in ihr Wirkende oder Wollende, und es wird vielmehr um so vollkommener diese Wissenschaft ihren Begriff erfüllen, je ferner sie sich das Ziel, d. h. Gott hält, je mehr sie bestrebt ist, alles so weit nur möglich *ohne Gott*, in diesem Sinn, wie man zu sagen pflegt, bloss natürlich oder vielmehr nach rein logischer Nothwendigkeit, zu begreifen" .... „Aber nicht bloss, woraus sie schöpft, auch das Schaffende dieser Wissenschaft ist die Vernunft, das reine, nur über das im unmittelbaren Denken Gesetzte hinausgehende Denken, und sie ist darum, wie schon angedeutet, nicht eigentlich wissende, sondern *denkende* Wissenschaft. Sie sagt nicht: „das aussergöttliche Seyn existirt, sondern: *nur so ist es möglich*, wo also immer stillschweigend das Hypothetische zu Grunde liegt: *wenn* es existirt, so wird es nur auf diese Weise, und nur ein solches oder solches seyn können. Im weitern Sinn nennt man auch diess von einer Sache *a priori* sprechen, oder sie *a priori* (dem Seyn voraus) bestimmen. Insofern auch rein *apriorische Wissenschaft*

wird sie seyn jene Wissenschaft, die wir die erste genannt, weil sich das Denken unmittelbar in sie aufschliesst.“

„Unstreitig,“ heisst es an einer anderen Stelle (III. 152—153), „wird es die rationale Philosophie seyn, welche die allgemeine Weihe zum wissenschaftlichen Studium überhaupt und zu jedem insbesondere zu geben hat. Als reine Vernunftwissenschaft, als bloss aus seinen eigenen Mitteln gezogene, aus seinem eigenen Stoff gewobene Erkenntniss des menschlichen Geistes wird sie aber immer voranstehen und ihre selbstständige Würde behaupten. Es ist ein stolzer Name, mit dem sie sich zu schmücken berechtigt ist, wenn sie sich die Vernunftwissenschaft nennt. Aber was ist ihr Inhalt als solcher? Eigentlich nur der beständige *Umsturz* der Vernunft. — Und ihr Resultat? Nur, dass die Vernunft, inwiefern sie bloss sich selbst zur Quelle und zum Princip nimmt, keiner *wirklichen* Erkenntniss fähig ist. Denn was ihr nur immer zugleich zum Seyenden und Erkennbaren wird, ist ein über die Vernunft Hinausgehendes, welches sie darum einer *andern* Erkenntniss, nämlich der Erfahrung, überlassen muss. Die Vernunft hat also in diesem Fortgange nichts für *sich*, sieht nur ihren Inhalt sich *entwerden*, und auch mit dem Einen, was stehen bleibt, kann *sie* — sie für sich — nichts anfangen, noch es mit ihm zur Erkenntniss bringen. Inwiefern nun die positive Philosophie eben dieses, was in jener als Unerkennbares stehen geblieben, zur Erkenntniss bringt, insofern ist es gerade die positive Philosophie, welche die in der negativen *gebeugte* Vernunft wieder aufrichtet, indem sie ihr zur wirklichen Erkenntniss desjenigen verhilft, was sie als ihren allein *bleibenden* und unverlierbaren Inhalt kennen gelernt hat.“

Die Vernunftwissenschaft in diesem Sinne hat also, wie schon früher (S. 5) bemerkt worden, an die Stelle der ehemaligen Schulphilosophie zu treten (III. 152). Aber dieses verhindert nicht, diese Metaphysik auch jetzt noch zum Ausgangspunkte (I. 526—27) zu nehmen, obschon man sie

für eine künstliche und gemachte Wissenschaft erklären muss. „Denn mit diesem Urtheil ist sie darum doch nicht für ein bloss zufälliges Erzeugniss erklärt. Auf dem Standpunkt des natürlichen Erkennens ist auch sie selbst ein natürliches Erzeugniss, und dieser Versuch, mittelst der bloss natürlichen Facultäten, Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft (als Vermögen zu schliessen) in's Uebersinnliche sich zu erheben, war und ist auch noch jetzt der unvermeidlich erste; und da kein Lehrer der Philosophie den, welchen er in der Vernunftwissenschaft unterweisen will, anders als auf dem Standpunkt der natürlichen Vernunft aufnehmen und voraussetzen kann, und ausserdem jede Vorbereitung zur wahren Wissenschaft nur im Entfernen und Hinwegschaffen des unächten Wissens bestehen kann: so wird die natürliche Einleitung zur Philosophie, über die sich manche den Kopf zerbrechen, nicht im Aufstellen irgend einer wahren Theorie, z. B. wie noch immer einige sich einzubilden scheinen, einer Theorie des Erkennens (als wäre vor und ausser aller Philosophie eine solche möglich), sie wird nur in der Kritik jener dem *natürlichen* Menschen allein möglichen Wissenschaft bestehen können, und es hat insofern Kant's Werk auch von dieser Seite (der didaktischen) bleibende Bedeutung."

Und insofern Schelling die von Kant unternommene Kritik nur noch weiter geführt und gezeigt, wie durch sie jene Wissenschaft erzielt werden könne, für die ja auch bei Kant die Kritik nur eine Vorläuferin (Vorred. z. 2. Aufl. S. XXXVI und Schelling I. 369) seyn sollte, ist auch die Bedeutung der Schelling'schen Kritik und Metaphysik eine bleibende, und wird dieselbe für jeden weiteren metaphysischen Fortbildungs- oder Reformversuch ein unerlässlicher Anknüpfungspunkt seyn. Sie kann nur widerlegt, aber nicht ignorirt werden. Nicht mit der Kritik und Bekämpfung der zweiten oder positiven Philosophie ist darum der Anfang zu machen, wenn man sich dazu gedrungen und berufen glaubt, sondern mit der Widerlegung der ersten, der negativen,

da in ihr der Schwerpunkt des ganzen Systems sich findet. Denn entweder enthält die Potenzenlehre, welche die *philosophia prima* entwickelt, wirklich die Grundelemente aller Vernunftwissenschaft, und es erwächst daraus der Philosophie im Ganzen und Grossen ein wahrer und bleibender Gewinn, oder sie leistet diess nicht — dann mag es gezeigt und etwas Besseres an deren Stelle gesetzt werden. Nur dass man nicht glaube, von ihr einfach Umgang nehmen oder mit Theorien von gestern sie verdrängen zu können.

Bei Schelling selbst finden wir — und zwar noch aus letzter Zeit (III, 60) — das bedeutsame Wort: „Will man einen Philosophen ehren, so muss man ihn da auffassen, wo er noch nicht zu den Folgen fortgegangen ist, in seinen Grundgedanken; denn in der weiteren Entwicklung kann er gegen seine eigne Absicht irren, und nichts ist leichter als in der Philosophie zu irren, wo jeder falsche Schritt von unendlichen Folgen ist, wo man überhaupt auf einem Wege sich befindet, der auf allen Seiten von Abgründen umgeben ist. Der *wahre* Gedanke eines Philosophen ist eben sein Grundgedanke, der, von dem er ausgeht.“

Und dieser Grundgedanke kann bei Schelling nur in seiner reinen Vernunftwissenschaft oder Metaphysik, d. h. in seiner *Potenzen- oder Principienlehre*, zu suchen seyn, auf welche wir daher auch nicht ermüden wollen immer wieder zurückzukommen, bis deren ganze Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart wie Zukunft allgemeiner, als es bis jetzt der Fall war, anerkannt seyn wird. Ob die besondere Wissenschaft, die Schelling der allgemeinen zur Seite gestellt, eine gleiche Anwartschaft für die Zukunft hat, ist eine Frage, die erst in zweiter Reihe zur Sprache kommen kann, von deren Entscheidung aber das Urtheil über die eigentliche Grundwissenschaft um so weniger bedingt ist, als die positive Philosophie sich in völliger Unabhängigkeit von der negativen entwickelt und sohin selbst aus möglichen Irrthümern und unberechtigten Folgerungen, die in jene sich eingeschlichen hätten,

noch kein Rückschluss auf die Falschheit des Fundaments der anderen gestattet wäre.

Wodurch sich aber die letzte *Metaphysik* Schelling's vor allen bisherigen Leistungen auf diesem Wissenschaftsgebiete ganz insbesondere auszeichnet, worin also ihr hauptsächlichstes Verdienst bestehen dürfte, diess ist:

1) die bestimmte Ausscheidung der negativen Philosophie von der positiven;

2) die Versöhnung des Gegensatzes von Vernunft und Erfahrung in einer bis jetzt noch von keiner Philosophie also aufgezeigten höchsten Einheit;

3) die Entwicklung der Potenzen- oder Principienlehre oder die Nachweisung der reinen Elemente und Ursachen des Seyns, im bedeutsamsten Anschlusse an Platon und Aristoteles; und endlich

4) die Hinausführung der rationalen Philosophie auf ihre äusserste Grenze, bis an ihr letztes Ziel, und die damit erreichte vollendete Abschliessung dieser Wissenschaft.

Was nun von diesen *vier Cardinalpunkten* zuvörderst den *ersten* betrifft, *die bestimmte Ausscheidung der negativen Philosophie von der positiven*, so ist dieselbe, wie wohl kaum erst bemerkt zu werden braucht, kein bloss zufälliges Ergebniss des Schelling'schen Philosophirens; sie ist die nothwendige Consequenz des ganzen Entwicklungsganges der neueren Philosophie. „Schon bald," sagt Schelling (III. 82), „nachdem die Kant'sche Kritik der reinen Vernunft durchgedrungen war, fragte man sich, ob denn diese kritische Philosophie alles sei, ob es ausser dieser nichts mehr von Philosophie gebe. Was mich betrifft, so erlaube ich mir zu bemerken, dass mir bald nach vollendetem Studium der Kant'schen Philosophie einleuchtete, dass diese sogenannte kritische Philosophie unmöglich die *ganze*, ich zweifelte sogar, ob sie die eigentliche

Philosophie seyn könne. In diesem Gefühle habe ich schon 1795 in den Briefen über Dogmatismus und Kriticismus, nicht ohne mir den augenblicklichen öffentlichen Widerspruch Fichte's zuzuziehen, behauptet, dass diesem Kriticismus gegenüber einst noch ein ganz anderer, weit kühnerer Dogmatismus hervortreten werde, als der falsche und halbe der ehemaligen Metaphysik." . . . . „Denn nach Zersetzung dieser Metaphysik durch Kant's Kritik musste gleich die Frage entstehen, ob denn nun das *andere*, positive Element vollkommen vernichtet sey, ob nicht vielmehr, nachdem sich das Negative im reinen Rationalismus niedergeschlagen habe, das Positive sich nun erst frei und unabhängig von jenem in einer eigenen Wissenschaft gestalten müsse. Aber nicht auf solche Weise übereilt sich der Fortschritt einer Wissenschaft, die einmal in eine Krisis versetzt ist; denn auch in wissenschaftlichen Bewegungen herrscht kein blosser Zufall, sondern je tiefer, eingreifender sie sind, desto mehr werden sie von einer Nothwendigkeit beherrscht, die keinen Sprung erlaubt, die gebieterisch heischt, dass erst das Nächste vollendet, die unmittelbar vorliegende Aufgabe gelöst sey, ehe zu Entfernterem fortgegangen wird." (III. 83.) . . . . So lange es sich lediglich um die Darstellung jenes *reinen* Rationalismus handelte, der das nothwendige Resultat der Kant'schen Kritik seyn musste, konnte noch nicht an etwas über ihn Hinausgehendes gedacht werden. „Insofern war also freilich von positiver Philosophie noch nicht die Rede, und darum auch die negative noch nicht *als solche* erkannt und erklärt. Um sich ganz in die Schranken des Negativen, des *bloss* Logischen zurückzuziehen, sich *als* negative Philosophie zu bekennen, musste diese Philosophie das *Positive* entschieden *ausschliessen*, und diess konnte auf zweierlei Art geschehen: indem sie es ausser sich setzte, oder indem sie es ganz verleugnete, völlig aufgab oder aufhob. Das Letzte war eine zu starke Zumuthung. Hatte doch selbst Kant das Positive, das er aus der theoretischen Philosophie ganz eliminirt hatte, durch die Hinterthüre der praktischen wieder eingeführt. Zu dieser Auskunft konnte jene allerdings auf einer

höheren Stufe der Wissenschaftlichkeit stehende Philosophie nicht greifen. Aber um das Positive auf die andere Weise von sich auszuschliessen, so nämlich, dass sie es *ausser* sich als Gegenstand einer andern Wissenschaft setzte, dazu musste schlechterdings die *positive Philosophie* erfunden seyn." (III. 84.)

Für Schelling selbst war übrigens das aus dem Kriticismus von ihm herausgebildete System nur ein Uebergang gewesen, er hatte damit, wie er ausdrücklich bemerkt (III. 86), nur das nächste nach Kant Mögliche versucht und war innerlich weit entfernt, dasselbe in dem Sinne für die *ganze* Philosophie zu nehmen, in welchem diess nachher (nämlich von Hegel) geschehen ist . . . . Je mehr ihm aber jenes durch Kant vorbereitete rationale System nun als reines, zur Evidenz gebrachtes, von allem Zufälligen befreites wirkliches System vor Augen stand, mit um so verstärkterem Gewichte musste ihm die Forderung einer positiven Philosophie gegenüber der jetzt mehr und mehr erkannten negativen auf's Herz fallen und ihn nicht ruhen lassen, bis auch diese gefunden war. (III. 86.)

Aber nicht verdrängt sollte die negative Philosophie durch die positive werden, so dass diese ganz an die *Stelle* der negativen zu treten hätte (III. 89), sondern nur ergänzen (III. 81) sollte sie dieselbe, um zwei unabweislichen Forderungen (III. 95) gerecht zu werden, nämlich einer Wissenschaft, die das Wesen der Dinge begreift, den Inhalt alles Seyns, und einer Wissenschaft, welche die wirkliche Existenz der Dinge erklärt. „Dieser Gegensatz ist einmal vorhanden, man kann ihn nicht umgehen, dadurch, dass man etwa die eine von beiden Aufgaben unterdrückt, ebenso wenig dadurch, dass beide Aufgaben vermischt werden, wodurch nur Verwirrung und Widerspruch entstehen kann. Es bleibt also nichts übrig, als anzunehmen, dass jede dieser Aufgaben für sich, d. h. in einer besonderen Wissenschaft, aufgestellt und behandelt werden müsse, was aber freilich nicht verhindert, den Zusammenhang, ja

vielleicht die Einheit beider zu behaupten." Es lässt sich übrigens auch geschichtlich der Nachweis liefern, dass beide Richtungen, die negative und die positive, in der Philosophie von je und immer da gewesen, wenn sie gleich der bestimmteren Unterscheidung und Durchbildung noch entbehrten, — ein Nachweis, welchem Schelling in dem dritten Bande seines Nachlasses die fünfte bis siebente Vorlesung zur Einleitung in die Philosophie der Offenbarung speciell widmet, an deren Schluss (S. 145—46) seine Worte sind: „Die ganze Geschichte der Philosophie zeigt einen Kampf zwischen negativer und positiver Philosophie, die beide, wie in der alten Philosophie, ebenso und noch bestimmter in der neuen Zeit stets *neben*einander existirt haben, ohne dass bis jetzt die eine die andere hätte überwinden oder in sich aufnehmen können, was doch zur Einheit der Philosophie erforderlich wäre. Aber selbst Kant hat in seiner Kritik der reinen Vernunft ein sehr bedeutendes Lehrstück, welches er die Antithetik der reinen Vernunft überschreibt, und worin er Antinomien, d. h. Widersprüche, aufstellt, in welche die Vernunft hinsichtlich der kosmologischen Ideen mit sich selbst gerathen soll. Was sind diese anders, als ebenso viele Ausdrücke des Gegensatzes der negativen und positiven Philosophie? Regelmässig stellt sich die Thesis der Kant'schen Antinomien auf die positive, die Antithesis auf die negative Seite." . . . . „Die sogenannte Antinomie ist also nicht, wie Kant annimmt, ein Widerstreit, eine Collision der Vernunft mit sich selbst, sondern ein Widerspruch zwischen der Vernunft und dem, was mehr als Vernunft ist, der eigentlichen, positiven Wissenschaft."

Denn an die *Vernunft* (III. 58) kann sich stets nur die Frage nach dem, *was* etwas ist *(quid sit)*, richten, wogegen — *dass* irgend etwas ist *(quod sit)*, wenn es auch ein von der Vernunft aus Eingesehenes ist, *dass* dieses Ist, d. h. *dass* es existirt, nur die Erfahrung lehren kann. Die Antwort auf die Frage: *was* etwas ist, gewährt mir Einsicht in das *Wesen* des Dings, oder es macht, dass ich das Ding verstehe,

dass ich einen Verstand oder Begriff von ihm, oder *es selbst* im Begriffe habe. Das andere aber, die Einsicht, *dass* es ist, gewährt mir nicht den blossen Begriff, sondern etwas über den blossen Begriff Hinausgehendes, welches die Existenz ist. Dieses ist ein *Erkennen*, wobei freilich einleuchtet, dass wohl ein Begriff ohne ein wirkliches Erkennen, ein Erkennen aber ohne den Begriff nicht möglich ist . . . . Also *dass* etwas existirt, kann nicht Sache der Vernunftwissenschaft seyn zu beweisen, sondern diese fragt lediglich: *Was* existirt, oder bestimmter, was existiren werde, wenn überhaupt etwas existirt; denn diess lässt sich *a priori* einsehen, diess ist Aufgabe der Vernunftwissenschaft, aber *dass* es existirt, folgt daraus nicht, denn es könnte ja überhaupt nichts existiren. Dass überhaupt etwas existire, und dass insbesondere dieses Bestimmte, *a priori* Eingesehene in der Welt existire, kann die Vernunft nie ohne die Erfahrung behaupten.

„Ich habe," fügt Schelling zu dem, was wir bis hieher im Auszug gegeben, hinzu, „ich habe, als ich diese Unterscheidung zuerst vortrug, wohl vorausgesehen, was geschehen würde; es haben manche über diese einfache, gar nicht zu verkennende, aber gerade darum höchst wichtige Unterscheidung sich ganz verwundert gezeigt; denn sie hatten in einer vorausgegangenen Philosophie von einer falsch verstandenen Identität des Denkens und des Seyns gehört. Diese Identität, recht verstanden, werde ich gewiss nicht bestreiten, denn sie schreibt sich von mir her, aber eben den Missverstand und die von letzterem sich herschreibende Philosophie *muss* ich wohl bestreiten." (III. 59.)

Hier stehen wir nun bei dem *zweiten Cardinalpunkte*, durch den wie wir sagten, die Metaphysik Schelling's sich auszeichne, nämlich bei dem Versuche dieses Forschers, *den Gegensatz von Vernunft und Erfahrung in einer noch höheren Einheit, als es die früher erreichte war, zu vermitteln und zu versöhnen.*

Was im ersten Bande des Schelling'schen Nachlasses die Abhandlungen über die Quelle der ewigen Wahrheiten und Kant's Ideal der reinen Vernunft hierüber enthalten, die sich vorzugsweise mit der Frage über das Verhältniss von Seyn und Denken oder zwischen Existenz und Denknothwendigkeit beschäftigen, haben wir theilweise schon in unseren historisch-kritischen Erläuterungen zu denselben (abgedr. in d. Abhandl. d. k. Akademie I. Cl. VIII. Bd. III. Abth. 1858) besprochen.

Aus dem dritten Bande des Nachlasses dürften zunächst die Aeusserungen hieher gehören, die Schelling (III. 57) an die Frage knüpft, ob denn, wenn die reine Vernunftwissenschaft von sich aus zu allem Seyn gelange und nichts mehr bloss aus der Erfahrung aufnehme, nun die Erfahrung, die andere, der Vernunft ebenbürtige Quelle der Erkenntniss ganz bei Seite gesetzt, völlig ausgeschlossen sein solle, — eine Frage, auf die Schelling antwortet mit: „Nichts weniger. Nur als *Quelle* der Erkenntniss ist sie (nämlich für die rationale Philosophie) ausgeschlossen.“ . . . . „Man hat,“ fährt Schelling (III. 60—62) fort, „die Unterscheidung zwischen dem „*Was*“ und dem „*Dass*“ so gedeutet, als hätte die Philosophie oder die Vernunft mit dem Seyenden überall nicht zu thun; und das wäre allerdings eine erbärmliche Vernunft, die mit dem Seyenden nicht, also wohl bloss mit einer Chimäre zu thun hätte. Aber so ist die Unterscheidung nicht ausgedrückt worden; die Vernunft hat vielmehr mit gar nichts anderem als eben dem Seyenden zu thun, aber mit dem Seyenden der *Materie*, dem *Inhalt* nach (diess eben ist das Seyende in seinem An sich), nicht aber hat sie zu zeigen, *dass* es sey, indem diess nicht mehr Sache der Vernunft, sondern der Erfahrung ist. Allerdings, habe ich das Wesen, das Was eines Dings, z. B. einer Pflanze, begriffen, so habe ich ein Wirkliches begriffen, denn die Pflanze ist nicht etwas Nichtexistirendes, eine Chimäre, sondern etwas Existirendes, und in diesem Sinne ist es wahr, dass das Wirkliche nicht unserem Denken als etwas Fremdes und Verschlossenes, Unzugängliches

liche Existenz des in ihm Geforderten nicht gleichgültig lässt, wie es in Bezug auf alles Vorhergegangene dem philosophirenden Subjekt gleichgültig war, ob es existire. Hier heisst es: *Tua res agitur*. Eben darum *muss* nun die Vernunft, welche diese ihre letzte Idee in der Erfahrung nicht nachweisen kann, zu dem Seyn sich wenden, das selbst ausser und über der Erfahrung ist, zu dem Seyn, das zu ihr als dem *reinen* Erkenntnissvermögen ebenso sich verhält, wie das in der Erfahrung vorkommende Seyn sich zu dem sinnlichen Vorstellungsvermögen verhält."

Hieher gehört auch folgende Stelle (III. 113—114): „Es ist unrichtig, den Empirismus überhaupt auf das bloss Sinnenfällige zu beschränken, als hätte er nur dieses zum Gegenstand, denn z. B. eine frei wollende und handelnde Intelligenz, dergleichen eine auch jeder von uns ist, fällt als *solche*, als Intelligenz nicht in die Sinne, und doch ist sie eine empirische, ja sogar ein *nur* empirisch Erkennbares; denn niemand weiss, was in einem Menschen ist, er äussere sich denn; seinem intellektuellen und moralischen Charakter nach ist er nur *a posteriori*, nämlich durch seine Aeusserungen und Handlungen erkennbar. Gesetzt nun, es handelte sich um eine der Welt vorauszusetzende handelnde und frei wollende Intelligenz, so wird auch diese nicht *a priori*, auch diese wird nur durch ihre Thaten erkennbar seyn, die in die Erfahrung fallen, sie wird also, obgleich ein Uebersinnliches, doch ein nur erfahrungsmässig Erkennbares seyn. Der Empirismus als solcher schliesst daher keineswegs alle Erkenntniss des Uebersinnlichen aus, wie man gewöhnlich annimmt und auch Hegel voraussetzt . . . . Es gibt also auch einen metaphysischen Empirismus."

Dieser metaphysische Empirismus, um den es in der *positiven* Philosophie sich handelt, ist nun aber nichts anderes, als ein Empirismus des Apriorischen oder empirischer *Apriorismus*, insofern hier das Prius *per Posterius* erwiesen wird, wogegen die negative Philosophie apriorischer

Empirismus oder Apriorismus des Empirischen, aber eben darum nicht selbst Empirismus ist. (III. 130.)

... Die positive Philosophie wird also immerhin, schon als Gegensatz des Rationalismus in einem gewissen Sinne Empirismus sein, aber doch weder in dem Sinne, dass sie ihren Gegenstand in einer unmittelbaren Erfahrung zu besitzen wähnt (wie der Mysticismus), noch auch so, dass sie (wie der rationale Dogmatismus) von einem in der Erfahrung Gegebenen, einer empirischen Thatsache, durch Schlüsse zu ihrem Gegenstande zu gelangen sucht. (III. 126—27.) Wenn aber auch die positive Philosophie nicht von der Erfahrung *aus*geht und insofern apriorische Wissenschaft ist, so verhindert doch nichts, dass sie der Erfahrung *zu*gehe und so *a posteriori* beweise, dass ihr Prius Gott, d. h. das Ueberseiende sei. Zwar gilt das, was der positiven Philosophie zugeschrieben wird, dass sie nicht von der Erfahrung aus, aber der Erfahrung *zu*gehe, auch von der negativen, aber der Unterschied ist dieser: positive und negative Philosophie, jede hat eine Stelle zur Erfahrung, aber jede eine andere. (III. 128.) „Für die letztere ist die Erfahrung wohl bestätigend, aber nicht *erweisend*. Die rationale Philosophie hat ihre Wahrheit in der immanenten Nothwendigkeit ihres Fortschritts; sie ist so unabhängig von der Existenz, dass sie wahr seyn würde, auch wenn nichts existirte. Wenn das in der Erfahrung wirklich Vorkommende mit ihren Constructionen übereinstimmt, so ist das für sie etwas Erfreuliches, auf das sie wohl hinweist, mit dem sie aber nicht eigentlich *er*weist. Eine ganz andere ist die Stellung der positiven Philosophie. Diese geht in die Erfahrung selbst hinein und verwächst gleichsam mit ihr. Auch sie ist apriorische Wissenschaft, aber das Prius, von dem sie ausgeht, ist nicht bloss *vor* aller Erfahrung, so dass es *nothwendig* in diese fortginge, es ist *über* aller Erfahrung, und es ist für dasselbe daher kein *nothwendiger* Uebergang in die Erfahrung.“ (III. 128—29.) . . . Sie geht also zwar von einem Seyn aus, aber nicht von einem empirischen Seyn, sondern von dem, was ebensowohl über aller Erfahrung ist, als

es zugleich allem Denken zuvorkommt. Dieses *schlechterdings transscendente Seyn*, von dem die positive Philosophie ausgeht, ist kein bloss relatives Prius, wie das der negativen Philosophie, mit welchem das Denken einer nothwendigen Bewegung unterworfen ist, sondern das *absolute Prius*, das keine Nothwendigkeit hat in das Seyn sich zu bewegen. Geht es in das Seyn über, so kann diess nur Folge einer freien That seyn, einer That, die dann ferner selbst nur etwas rein Empirisches, durchaus nur *a posteriori* Erkennbares seyn kann, wie jede That nichts *a priori* Einzusehendes, sondern nur *a posteriori* Erkennbares ist. (III. 127.)

„Von diesem Prius leitet die positive Philosophie in einem freien Denken in urkundlicher Folge das Aposteriorische oder das in der Erfahrung Vorkommende, nicht als das Mögliche, wie die negative Philosophie, sondern als das Wirkliche ab: sie leitet es als das Wirkliche ab, denn nur als solches hat es die Bedeutung und die Kraft eines Beweisenden. — Damit ich mich ganz klar ausdrücke: Nicht das absolute Prius *selbst* soll bewiesen werden (diess ist über allem Beweis, es ist der absolute, durch sich selbst gewisse Anfang), also nicht es selbst (das absolute Prius) soll bewiesen werden, sondern die *Folge* aus diesem, diese muss *faktisch* bewiesen werden, und damit die *Gottheit* jenes Prius — dass es *Gott* ist und also *Gott* existirt. Wir werden also sagen: das Prius, dessen *Begriff* dieser und dieser (der des Ueberseyenden) ist, wird eine *solche* Folge haben *können* (wir werden nicht sagen: es wird nothwendig eine solche Folge *haben*, denn da fielen wir wieder in die nothwendige, d. h. durch den blossen Begriff bestimmte Bewegung zurück, wir werden nur sagen dürfen: es kann eine solche Folge haben, *wenn es will*, die Folge ist eine von seinem Willen abhängige). Nun existirt aber diese Folge wirklich (*dieser* Satz ist nun der auf Erfahrung beruhende Satz; die Existenz einer solchen Folge ist ein Factum eine Thatsache der Erfahrung). Also zeigt uns dieses Factum — die *Existenz* einer solchen Folge zeigt uns, dass auch das Prius selbst *so*

existirt, wie wir es *begriffen* haben, d. h. dass Gott existirt. *Sie* sehen, dass bei dieser Argumentationsweise das Prius immer Ausgangspunkt, d. h. immer Prius bleibt. Das Prius wird aus seiner Folge, aber es wird nicht so erkannt, dass diese Folge *vorausginge*. Die Präposition *a* in *a posteriori* bedeutet hier nicht den *terminus a quo; a posteriori* heisst hier *per posterius, durch* seine Folge wird das Prius erkannt. *A priori* erkannt werden heisst eben: von einem Prius aus erkannt werden; *a priori erkannt* wird also, was ein Prius hat, von dem aus es erkannt wird. Das absolute Prius aber ist, was kein Prius hat, von dem aus es erkannt wird." (III. 129.) . . . . „In Ansehung der *Welt* ist die positive Philosophie Wissenschaft *a priori*, aber vom absoluten Prius abgeleitete; in Ansehung *Gottes* ist sie Wissenschaft und Erkenntniss *a posteriori*." (III. 130.)

Nicht also vom Begriff Gottes ist in der positiven Philosophie auszugehen, sondern von dem bloss Existirenden, in dem gar nichts gedacht ist, als eben das blosse Existiren, um zu sehen, ob von diesem aus zur Gottheit zu gelangen ist. Dies unzweifelhaft Existirende, dieses Prius der Gottheit sucht schon die negative Philosophie zu erreichen und findet es auch am Ende ihres Weges, aber bloss im *Begriff*. Damit ist aber auch der positiven Philosophie ihr Ausgangspunkt, ihr Prius gegeben, das reine *Dass* der Existenz, welches sie nun erst zur wirklichen Erkenntniss durch den Nachweis, *was* dieses *Dass* ist, bringt, indem sie nämlich nicht die Existenz Gottes, sein *Dass*, was unmöglich ist, sondern nur die Gottheit dieses unzweifelhaft Existirenden, sein *Was* zu beweisen sucht. (III. 131 und 158—59.)

Dieses reine *Dass* ist denn nun auch derjenige Punkt, in welchem — als dem *Schlussbegriffe*, der letzten Denkmöglichkeit der negativen und zugleich dem *realen Ausgangspunkte* der positiven Philosophie — die beiden „so weit auseinander liegenden oder auseinander zu seyn scheinenden Potenzen des menschlichen Wissens, *Denken* und *Erfahrung*,

sich völlig durchdringen und zusammen nur noch Ein unüberwindliches Ganze bilden.“ (III. 111.)

Schon Kant hatte einerseits das Unabweisliche des nothwendig Existirenden als unmittelbaren Vernunftbegriff, wie von der andern Seite den Begriff des höchsten Wesens als den letzten, bleibenden Vernunftinhalt erkannt, und hatte auf diese Weise den absolut *immanenten* Begriff, den des höchsten Wesens, und den absolut *transscendenten* Begriff, den des nothwendig Existirenden, aber nur als unverbunden *nebeneinander* und *beide* als Vernunftbegriffe, ohne sich diess Nebeneinandersein erklären zu können. „Hier ist in Kant's Kritik wirklich eine Lücke. Aber beide Begriffe müssen wohl aneinander grenzen, da der erste (der des höchsten Wesens) das Ende der negativen Philosophie, der andere (der des nothwendig Existirenden) der Anfang der positiven Philosophie ist. Beide Begriffe sind demnach allerdings auch in jener wie in dieser verbunden, aber in jeder auf eine andere Weise; in der negativen so, dass man sagt: das höchste Wesen, *wenn es existirt*, kann nur *a priori* das Seyende seyn, also es muss das nothwendig Existirende, es muss das seinem Begriff, also allem Begriff voraus *seyende* seyn. Diess ist die einzige Wahrheit, die vom ontologischen Argument übrig bleibt. In der positiven Philosophie werden sie auf *diese* Weise verbunden, dass man sagt: das nothwendig Existirende (nämlich das einfach-nothwendig Existirende) *ist* — nicht nothwendig, aber *faktisch* das nothwendig nothwendig-existirende Wesen oder Gott; und diess wird *a posteriori* auf die schon angezeigte Art bewiesen, indem man nämlich sagt: wenn das nothwendig Existirende *Gott* ist, so wird diese und jene Folge — wir wollen sagen, so wird *a*, *b*, *c* u. s. w. *möglich*; nun existirt aber unserer Erfahrung zufolge *a*, *b*, *c* u. s. w. wirklich, also — der nothwendige Schluss — ist das nothwendig Existirende *wirklich* Gott.“ (III. 168—69.)

Die Vernunft setzt aber am Ende der negativen Philosophie jenes *bloss* Seyende absolut *ausser* sich, gerade nur, weil in ihm nichts mehr

von einem Begriffe, weil es das allem Begriffe Entgegengesetzte ist; aber sie setzt es doch nur in der Absicht, das, was ausser und über der Vernunft ist, in der positiven Philosophie wieder zum Inhalte der Vernunft zu machen. Sie setzt das begrifflose Seyn, um von ihm zum Begriff zu gelangen, sie setzt das Transscendente, um es in das absolut Immanente zu verwandeln, was sie zwar auch schon in der negativen Philosophie hat, aber nicht als ein Existirendes. (III. 170.) .... Die Transscendenz der positiven Philosophie ist eine absolute, und eben darum *keine* in dem Sinne, in welchem sie Kant verbietet. Er verbietet nur der dogmatisirenden Vernunft, vom Begriff des höchsten Wesens auf dessen nothwendige Existenz zu schliessen, nicht aber verbietet er (denn daran hat er nicht gedacht, diese Möglichkeit hat sich ihm gar nicht dargestellt), umgekehrt vom *bloss*, also unendlich *Existirenden* zum Begriff des höchsten *Wesens* als *posterius* zu gelangen. (III. 169—70.) — Und mit *diesem* Princip, mit dem *bloss Existirenden* könnte die positive Philosophie, völlig unabhängig von der letzten Idee der negativen Philosophie, ganz für sich anfangen. „*Denn nicht, weil es ein Denken gibt, gibt es ein Seyn, sondern weil ein Seyn ist, gibt es ein Denken.*" (III. 161.) — Es ist diess derselbe Ausspruch, dem wir auch in der Abhandlung „über die Quelle der ewigen Wahrheiten" begegnen, wo es (I. 587) heisst: „Das *Seyn* ist das Erste, das Denken erst das Zweite oder Folgende. Es ist dieser Gegensatz zugleich der des Allgemeinen und des schlechthin Einzelnen. Aber nicht vom Allgemeinen zum Einzelnen geht der Weg, wie man heutzutag allgemein dafür zu halten scheint."

Dessenungeachtet (I. 586) ist das *absolute Einzelwesen* zugleich das *allgemeine Wesen*, was es aber nicht seyn könnte, wenn (III. 160) Gott nicht dadurch, dass er sein Prius im *actus* hat, seine Gottheit in der Potenz hätte und damit, insofern ihm das Wesen *frei* bleibt (I. 589), der *Ueberseiende*, der *Herr* des Seins wäre. Er ist als das Absonderlichste, als das Individuellste, aus dem nichts Allgemeines folgen kann,

das *Alles* Begreifende nur in Folge einer über ihn selbst hinausreichenden Nothwendigkeit, die sich also ausdrücken lässt: dass dem absoluten *Dass* seines eigenen Seyns ein absolutes *Was* entsprechen müsse, indem jenes, dass er *Ist*, keine *Wahrheit* wäre, wenn er nicht *Etwas* wäre — Etwas freilich nicht im Sinn eines Seyenden, aber des alles Seyenden, — wenn er nicht ein Verhältniss zum Denken hätte, ein Verhältniss nicht zu einem *Begriff*, aber zum *Begriff aller Begriffe*, zur *Idee*. *Hier* ist die wahre Stelle für jene Einheit des Seyns und Denkens, die das höchste Gesetz, und deren Sinn dieser, dass was immer *Ist* auch ein Verhältniss zum *Begriff* haben müsse. (I. 587—88.)

Und jetzt erst gewinnen auch jene früheren Aeusserungen Schelling's (in seiner Vorrede zu V. Cousin über französische und deutsche Philosophie, S. XVIII und XIX) ihr volles Verständniss, wo er von jener der Philosophie noch bevorstehenden grossen, aber in der Hauptsache letzten Umänderung sprach, welche einerseits die positive Erklärung der *Wirklichkeit* gewähren werde, ohne dass andererseits der *Vernunft* das grosse Recht entzogen werde, im Besitz des absoluten *Prius*, *selbst des der Gottheit*, zu seyn; woran sich die weitere Versicherung knüpfte, dass damit zugleich auch eine *Vereinigung des Rationalismus und Empirismus* in einem Sinne, wie sie bisher nicht zu denken war, zu Stande kommen werde, und zwar in einem und demselben Begriff, von welchem, als gemeinschaftlicher Quelle, das höchste Gesetz des Denkens, alle secundären Denkgesetze und die Principien aller negativen oder sogenannten reinen Vernunftwissenschaften ebensowohl, als von der andern Seite der *positive* Inhalt der höchsten, allein *eigentlich* (*sensu proprio*) so zu nennenden Wissenschaft sich herleiten.

Welches nun aber dieser *höchste Begriff* sey, kann nach dem Vorhergehenden nicht mehr zweifelhaft seyn. Es ist kein anderer, als der des *Seyenden selbst*, des *αὐτὸ τὸ Ὄν*. (Vorrede zu Cousin XVI und Nachlass Bd. I. 314 und 563. III. 70 und 162.) Dieses *αὐτὸ τὸ Ὄν* ist, um die verschiedenen synonymen Ausdrücke und Bezeichnungen, die

Schelling dafür gebraucht, hier zusammenzustellen, zugleich das allein wahrhaft *Seyende* — *τὸ ὄντως Ὄν* (I. 299. III. 70—71), das, was das Seyende *Ist* (I. 313 ff. 563. III. 70), das das-Seyende-*seyende* oder das, was Aristoteles das *erste τί ἦν εἶναι* nennt, ein Ausdruck, in welchem das *τί ἦν* das logische Prius, die blosse Idee des Seyenden oder das *Was,* das *εἶναι* dagegen das Seyende selbst, das reine *Dass* bedeutet (I. 403 ff. 417), das, was nur *Eines*, *Ἕν τι,* einfach *Ist* im Sinne der aristotelischen Substanz — *οὐσία* (I. 314), oder das Eine selbst (I. 317), das *bloss* Seyende — das aristotelische *ἁπλῶς Ὄν* (I. 314 ff. III. 170), das *rein*, *bloss*, ohne vorausgehende Potenz und desshalb unendlich Existirende (III. 161), das nothwendig Existirende (III. 164), das *von selbst*, wie man es ehemals ausdrückte, *a se*, d. h. *sponte, ultra,* ohne vorausgehenden Grund, sohin grundlos Existirende (III. 168), das allem Begriff voraus, also *a priori Seyende* (ebend.), das, was dem nicht selbst-*seyenden* Ursache des Seyns ist — die aristotelische *αἰτία τοῦ εἶναι* (I. 313 und 391), oder das, was *essentiâ actus* ist, dessen Wesen in Wirklichkeit besteht — *οὗ ἡ οὐσία ἐνέργεια* (I. 314 und 562), das schlechthin Wesen- oder Idee-freie (I. 314), die alles Denken, alle Möglichkeit übertreffende Wirklichkeit (I. 314. 317), das unbedingt Existirende, das unvordenkliche Seyn (IV. 337 ff.), das, was Kant den „Abgrund für die menschliche Vernunft" nennt (III. 163—64), das an und vor sich *Seyende* (III. 158), das unwidersprechlich und unzweifelhaft Gewisse (III. 159), das schlechthin unzweifelhafte Seyn (I. 320), das erst Seyende, das *πρώτως ὄν,* dem kein anderes vorausgeht und das schon darum ein Besonderes — *χωριστὸν* ist (I. 320. 314), das Seyn, in dem das Denken sein *Ziel* hat (I. 320) und, weil es von aller Potenz frei ist, auch nur Einzelwesen (III. 159) seyn kann, aber *das* Einzelwesen, *das alles ist,* oder das alles Seyn begreifende absolute Einzelwesen — das Kant'sche Ideal der reinen Vernunft (I. 283 ff.), der seit Descartes gesuchte, aber nicht gefundene *Gegenstand* (I. 320), der Inbegriff aller Principe (III. 174).

Princip aber in diesem Sinn kann nur seyn, „was keinem Umsturz ausgesetzt ist, was gegen alle nachfolgende Möglichkeit gesichert, also unzweifelhaft *Ist*, das nie untergehen Könnende, immer und nothwendig, was auch in der Folge sich ereigne oder hinzukomme, obenauf Bleibende." (III. 161—62.) Mit diesem Princip, welches Schelling im Unterschiede von den drei Potenzen (A^1, A^2, A^3) mit A^0 (I. 352 und 391 u. s. w.) bezeichnet, — mit A^0 ist aber auch *zugleich* das *Prius* der Gottheit gegeben (III. 159) und zwar als *unmittelbarer* Vernunftbegriff (III. 165). Aber obgleich die Vernunft das *Seyende selbst* (*αὐτὸ τὸ Ὄν*) allein als ihren wahren, weil bleibenden, Inhalt betrachten kann, so hat sie doch von ihm keinen andern, als einen *negativen* Begriff (III. 70). Dieser blosse *Begriff* ist das Letzte, *a priori* Begreifliche, bis zu welchem die negative Philosophie gelangt (III. 165), denn auch die reine Wirklichkeit, bei der sie stehen bleibt, tritt dennoch nur als die letzte Möglichkeit hervor, als blosse Idee. (I. 562.) Als solche aber ist dieses Princip nothwendig noch in die Vernunft eingeschlossen (I. 562) und insofern ein ihr immanenter Begriff. Aber dieser absolut immanente Begriff ist zugleich der absolut transscendente von da an, als die Vernunft jenes *bloss* Seyende (*ἁπλῶς Ὄν*) absolut *ausser* sich setzt, insofern, wie schon bemerkt, in ihm nichts von einem Begriffe, ja dasselbe vielmehr das allem Begriff Entgegengesetzte ist (III. 170) und sohin die umgekehrte Idee (III. 162) genannt werden könnte. Denn das wirklich Existirende, das reine *Dass*, womit die positive Philosophie anzufangen, ist *a priori* unbegreiflich und kann erst *a posteriori* in ein Begreifliches, d. h. wirklich Erkanntes und Gewusstes (III. 131), verwandelt werden. (III. 165.) In dem bloss existiren Könnenden, dem Schlussbegriffe der negativen Philosophie, und dem wirklich Existirenden, dem *Princip* oder *Anfang* der positiven Philosophie (III. 155) berühren sich sohin der immanente und transscendente Begriff unmittelbar, indem es nur ein und derselbe Begriff, dasselbe Princip (A^0) ist, in welchem Denken und Erfahrung, Rationalismus und Empirismus ihren Einheits-

punkt besitzen, je nachdem dieses absolute *Prius* als letztes Resultat der negativen Philosophie nur im *Begriff,* als *blosse Idee,* gesetzt, oder in der positiven Philosophie *zum* Princip gemacht wird, d. h. zu dem, von welchem sie alles andere ableitet. (I. 563.) Das von der negativen Philosophie nur erst ermöglichte oder erzeugte Princip (I. 562) wird aber in der positiven dadurch realisirt, dass sie es zuerst nur als reines *Dass* (*Ἕν τι*) setzt, „von welchem zum Begriff, dem *Was* (dem Seyenden) fortgegangen wird, um das so Existirende bis an den Punkt zu führen, wo es sich als wirklichen (existenten) Herrn des Seyns (der Welt), als persönlichen, wirklichen Gott *erweist,* womit zugleich auch alles andere Seyn, als von jenem ersten Dass abgeleitet, in seiner *Existenz* erklärt, und also ein positives, d. h. die Wirklichkeit erklärendes System hergestellt wird.“ (I. 564.)

Doch gehen wir jetzt auf die Nachweisung des *dritten* der Hauptvorzüge über, durch welche sich die Schelling'sche Metaphysik für immer eine bleibende Anerkennung errungen haben dürfte. Wir bezeichneten als denselben *die Entwicklung der Potenzen- oder Principienlehre oder die Nachweisung der reinen Elemente und Ursachen des Seyns im bedeutsamsten Anschlusse an Platon und Aristoteles.*

In dieser Potenzen- oder Principienlehre liegt, wie schon bemerkt, der eigentliche Kern der Schelling'schen Metaphysik. Es obliegt uns daher vor allem, dieselbe zu ihrem vollen und rechten Verständniss zu bringen, was am besten dadurch gelingen wird, dass wir zu zeigen suchen, auf welchem Wege Schelling zu dieser Lehre gelangt oder welches die ihr eigenthümliche *Methode* ist.

Diese *Methode* unterscheidet sich zunächst wesentlich von dem Wege jenes bloss syllogistischen Wissens, welchen die ehemalige Schulmetaphysik verfolgte und auf dem nur erreicht ward, dass der *Satz,* der einen gewissen Inhalt aussprach, nicht aber dieser Inhalt selbst als ein nothwendiger eingesehen war. Die Gegenstände, womit sich diese Meta-

physik beschäftigte, waren nur *gegebene*, und es kam bloss darauf an, zu ihnen die rechten Prädicate zu finden. (III. 41.) . . . . „Der grosse Umschwung der späteren Zeit bestand eben darin, dass man nicht mehr nur auf die Prädicate ging, dass man der *Gegenstände* selbst sich zu versichern verlangte. Noch jetzt kommen manche in der Meinung zur Philosophie, es sey bei ihr um gewisse Sätze oder Aussagen zu thun, die man gleichsam als eine Beute davontragen könne. Aber so ist es nicht mehr. Die gegenwärtige Philosophie besteht in einer Ableitung der Gegenstände selbst, die in der früheren Metaphysik aus der blossen Erfahrung oder dem allgemeinen Bewusstseyn ganz einfach vorausgesetzt wurden. Dieser Inhalt blieb darum der Vernunft immer nur ein äusserlicher“ . . . . „Diese Art des Wissens musste aber früher oder später dem menschlichen Geist ungenügend erscheinen, entweder musste er alle Metaphysik, d. h. alle Erkenntniss des ausser und über der Erfahrung Liegenden aufgeben, oder er musste einen andern Weg suchen zu derselben zu gelangen.“ (III. 41—42.)

Das Erstere geschah bekanntlich durch die kritische Philosophie. Zwar „Kant behauptet, dass es eine Erkenntniss der Dinge *a priori* gebe, aber von dieser Erkenntniss *a priori* nimmt er gerade die Hauptsache, nämlich das Existirende selbst, das An sich, das Wesen der Dinge aus, das, was eigentlich in ihnen *Ist;* denn das, was in den Dingen erscheint, vermöge der angeblichen Bestimmungen unseres Erkenntnissvermögens, *ist* nicht eigentlich in ihnen — was ist aber dasjenige, was zuletzt auch unabhängig von den Bestimmungen unseres Erkenntnissvermögens in ihnen ist? Hierauf hat Kant keine Antwort. Der unvermeidlich nächste Schritt war daher die Einsicht, dass, wenn es eine Erkenntniss der Dinge *a priori* überhaupt gebe, auch das *Existirende selbst* sich *a priori* einsehen lasse, dass Materie und Form der Dinge miteinander und von derselben Quelle sich ableiten müssen. Dieser Gedanke kam in *Fichte* zur Wirkung, dessen grosses, unvergess-

liches Verdienst immer dieses bleiben wird, zuerst die Idee einer *vollkommen* apriorischen Wissenschaft in seinem Geiste erfasst zu haben. Hat er diese in der Wirklichkeit auch nicht ausgeführt, so ist der Philosophie doch ein grosses Vermächtniss von ihm geblieben, nämlich der Begriff absoluter, nichts voraussetzender Philosophie, in der nämlich nichts *anders*woher *gegeben* angenommen, sondern alles von Einem allgemeinen Prius, dem einzigen unmittelbar zu Setzenden, in verstandesmässiger Folge abgeleitet seyn soll. Kant, indem er zum einzigen Inhalt der Philosophie die Kritik des Erkenntnissvermögens machte, hatte dadurch der Philosophie überhaupt die Richtung auf das Subjekt gegeben. Fichte fand dieses Eine allgemeine Prius, wie es dieser Richtung zufolge ganz natürlich war, in dem Ich und zwar in dem Ich des menschlichen Bewusstseyns." (III. 50—51.)

So beschränkt diese Form war, welche Fichte hiermit dem Princip gegeben hatte, inwiefern es *nur* als Ich, und zwar als Ich des menschlichen Bewusstseyns, ausgesprochen war, — „in dieser beschränkten Form war dennoch der Materie und dem Wesen nach der wahre Ausgangspunkt jener apriorischen Wissenschaft gefunden, die durch Kant zur unabweislichen Forderung geworden war. In der That bedurfte es nur der Aufhebung jener Beschränkung, nach welcher das Ich nur das Ich des menschlichen Bewusstseyns war, um auf das wahrhaft *allgemeine* Prius zu kommen." (III. 55.) „Fichte's wahre Bedeutung ist, der Gegensatz des Spinoza gewesen zu seyn, inwiefern diesem die absolute Substanz blosses todtes, unbewegliches Objekt war. Dieser Schritt, die unendliche Substanz als Ich, und demnach überhaupt als Subjekt-Objekt bestimmt zu haben (denn Ich ist nur, was Subjekt und Objekt von sich selbst ist), dieser Schritt ist an sich so bedeutend, dass man darüber vergisst, was unter Fichte's eignen Händen daraus geworden ist. Im Ich ist das Princip einer *nothwendigen* (substantiellen) Bewegung gegeben, das Ich ist nicht ein stillstehendes, sondern ein nothwendig sich fort-

bestimmendes, aber Fichte benutzt diess nicht." (III. 54.) Statt dieses Princip zu einer völlig objektiven Darstellung zu benutzen, wie diess Schelling in seinem System des transscendentalen Idealismus (1800) gethan, in welchem die Methode bereits erfunden war, die später in grösserem Umfang angewendet wurde (III. 364), und das desshalb selbst wieder nur als Uebergang und Vorübung diente, vermittelte Fichte den Fortgang, ohne den keine Wissenschaft ist, durch bloss subjektive, äusserliche, bei allem Anschein von Nothwendigkeit, den er ihnen zu geben sucht, doch nur zufällige Reflexionen. (I. 370.)

„Wurde nun aber (bei Schelling) das Ich als absolutes Princip der gemeinschaftliche Mittelpunkt der äussern, wie der innern, bis zu Gott fortgehenden Welt, so war damit auch der Grund aufgehoben, jenes absolute Princip noch Ich zu nennen, das ja auch anfänglich nur als menschliches eingeführt war; an die Stelle desselben musste der abstracte Ausdruck: Indifferenz des Subjektiven und Objektiven treten, womit sich der Sinn verband, dass in Einem und demselben mit völlig gleicher Möglichkeit das Objekt (die äussere Welt des materiellen Seyns) *und* das Subjekt als solches (die innere, bis zum bleibenden Subjekt, zu Gott führende Welt) gesetzt und begriffen sey. Bekanntlich war diess die Ausdrucksweise des sogenannten *absoluten Identitätssystems.*" (I. 371.)

„Ein Princip nothwendigen Fortschreitens" aber hatte dieses System in seinem *„unendlichen* Subjekt-Objekt, d. h. in dem absoluten Subjekt, das seiner Natur nach sich objektivirt (zum Objekt wird), aber aus jeder Objektivität (Endlichkeit) siegreich wieder hervor- und nur in eine höhere Potenz der Subjektivität zurücktritt, bis sie, nach Erschöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objektiv zu werden), *als* über alles siegreiches Subjekt stehen bleibt." . . . . Jedenfalls setzt eine solche Erklärung einen *Process* voraus. Aber „gerade der Begriff des Processes" — in dem *realen* Sinne jener Philosophie, die den Begriff des

Processes überhaupt zuerst einführte — „ist das, was der eigentliche *Fortschritt* war in der neueren Philosophie, und nicht in dem Materiellen ihrer Sätze, sondern in ihrer *Methode* ist das wahre Wesen der deutschen Philosophie." (Vorr. z. Cousin. S. XIII u. XXV.)

„Bemerkenswerth," so lauten Schelling's weitere und letzte Worte (I. 334—35) über diese grosse Errungenschaft der neueren Philosophie, „bemerkenswerth wird es immer bleiben, dass die Methode, welche zum Gesetz ihres Fortschreitens eben dieses hatte, dass, was im ersten Anlauf als Subjekt oder Princip erscheint, im folgenden Moment zum Objekt geschlagen Nichtprincip wird, dass diese Methode, die sich nicht auf die Natur beschränkte, sondern nach gleichem Gesetz in die geistige Welt fortsetzte und so alles umfasste, und die in Platon wohl zu erkennen ist, aber nicht aus ihm zu nehmen war, dass diese, durch eine Art von Nothwendigkeit fast eher angewendet, als in ihren letzten Gründen verstanden, unmittelbar hervortrat, sowie dem philosophischen Geist der neueren Zeit das Joch der mittelalterlichen Metaphysik, das ihm bis daher immer auferlegt war, völlig und für immer abgenommen und dadurch die Möglichkeit gegeben war, wieder die freien Bahnen der Alten zu betreten. In der That möchte diese Methode, der man wenigstens das nicht wird absprechen können, dass durch sie zuerst Philosophie als eine wirkliche Wissenschaft möglich wurde, die Stoff und Inhalt nicht überall her zusammen zu suchen hatte, sondern sich selbst erzeugte und die Gegenstände nicht kapitelweise abhandelte, sondern in stetiger ununterbrochener Folge, jeden folgenden als hervorgehend aus dem vorhergegangenen in natürlichem Zusammenhang behandelte, es möchte, sage ich, diese Methode, so sehr sie bald wieder von einzelnen, rückwärts (nach der *gemachten* Wissenschaft) Zurückstrebenden, verdorben und mit unächten Zusätzen verbrämt worden, bis jetzt noch immer als der *einzige* eigentliche Fund der nachkantischen Philosophie anzusehen seyn, und eine fruchtbare philosophische Thätig-

tive (unter welche auch die demonstrative falle) und die inductive, so müsse man zugleich die Induction in zweierlei Sinn denken, (und in der That sei in der *allgemeinen* Erklärung des Aristoteles von Erfahrung nicht die Rede), also aussprechen, dass sie zweierlei Arten unter sich begreife: die eine Art der Induction schöpfe die Elemente aus der Erfahrung, die andere aus dem *Denken selbst*, und diese letzte sey die, durch welche die Philosophie zum Princip gelange, und die sich von dem insgemein so genannten Verfahren eben dadurch unterscheide, dass die Möglichkeiten, deren sie sich gleichsam als Prämissen bediene, im reinen Denken, und darum zugleich auf solche Weise gefunden seyen, dass man der Vollständigkeit versichert seyn könne, was bei den von Erfahrung ausgehenden Inductionen niemals ebenso der Fall sey. (I. 321.)

Nur dürfe, erinnert Schelling im weiteren Verlaufe der hieher gehörigen Untersuchungen (I. S. 326) nicht vergessen werden, dass es völlig unstatthaft sey, wie es von Manchen geschehe, von dem Denken wie einem Gegensatz *aller* Erfahrung zu reden, als ob das Denken selber nicht eben auch eine Erfahrung wäre. „Man muss," sind seine Worte ebendaselbst, „*wirklich* denken, um zu *erfahren*, dass das Widersprechende nicht zu denken ist. Man muss den Versuch machen, das Uneinbare zumal zu denken, um der Nothwendigkeit inne zu werden, es in *verschiedenen* Momenten, *nicht* zugleich zu setzen, um so die schlechthin einfachen Begriffe zu gewinnen. Wie es zwei Arten von Induction gibt, so auch zweierlei Erfahrung. Die eine sagt, was wirklich und was nicht wirklich ist: diese ist die insgemein so genannte; die andere sagt, was möglich und was unmöglich ist: diese wird im Denken erworben."

Dessenungeachtet will Schelling (I. 298—99) auch jener Induction, welche die Elemente, deren sie sich bedient, aus der blossen, insgemein so genannten Erfahrung schöpft, wenigstens die Möglichkeit, zum Princip hinzuleiten, nicht unbedingt absprechen, wie er es denn

auch im Allgemeinen nicht für undenkbar hält, dass selbst die deductive Wissenschaft zwar vom unbedingten Princip aus in stetiger Folge zum erfahrungsmässig Gegebenen herabstiege und in diesem Sinn *a priori* entstände, das Princip selbst aber nur durch Ausgehen von Erfahrung und dem *a posteriori* Gegebenen erlangt würde. Denn sobald einmal gewisse nothwendige Elemente des Seyenden angenommen seyen, so werde, was immer ein Seyendes ist, wenn auch jedes in eigenthümlicher Form, und das eine mehr, das andere weniger, ausgesprochen, aber ein jedes werde doch diese Elemente enthalten, die, wenn auch nicht Principe in Bezug auf das Princip, doch Principe in Bezug auf das Abgeleitete sind und wenigstens als Zugänge und Hinleitungen zum Princip selbst dienen können. In diesem Sinn also werde nicht zu leugnen seyn, dass die auf das Princip gehende Untersuchung von Erfahrung ausgehen *könne*, ja er habe in andern öffentlichen Vorträgen selbst zum Theil diesen Weg eingeschlagen, wiewohl mehr in didaktischer als in wissenschaftlicher Absicht, in Erwägung, dass der Fortgang von dem uns Näheren und Erkannten zu dem an sich Erkenntlicheren, aber uns Ferneren, wie Aristoteles sich ausdrückt, der natürlichere sey. Aber, fügt Schelling im weiteren Verlaufe (I. 299—300) hinzu, nicht syllogistisch — von gewissen obersten Thatsachen aus — mit unvermeidlichem Ueberspringen in ein anderes Gebiet, sondern durch *reine Analysis* des in der Erfahrung Vorliegenden, und ohne je aus diesem herauszugehen, *als diesem selbst inwohnend,* müssten die Principe und durch diese das Princip gefunden werden.

Dessenungeachtet wäre eine auf das Princip gerichtete Untersuchung, welche lediglich auf solche Weise von der Erfahrung auszugehen versuchte, nach Schelling's Ansicht eine ungenügende und nimmermehr in Wahrheit befriedigende. Denn selbst vorausgesetzt, „die Induction, die wir verlangen, sey auf der breitesten Grundlage ausgeführt, und auf dem Weg der reinsten und genauesten Analysis wirklich

zu den Principien und durch diese zum Princip gelangt, wird man alsdann nicht eben dieses Aufsteigen schon selbst als Philosophie ansehen müssen, und wird man noch zur Deduction übergehen wollen, nur um denselben Weg zum zweiten Mal in umgekehrter Richtung zurückzulegen? Angenommen also, diese Induction wäre die ganze Philosophie, wie vertrüge sich diese Vorstellung mit dem Begriff absoluter Wissenschaft, der sich uns unwillkürlich mit Philosophie verbindet und nicht erlaubt, dass sie ihr Ansehen von irgend einer bloss auf Glauben angenommenen und selbst zweifelhaften Autorität zu Lehn trage? Denn nicht anders ist der Gedanke der Philosophie entstanden, als weil man die blosse Erfahrung für keine durch sich selbst gesicherte Grundlage ansehen konnte, ihre Wahrheit selbst der Begründung bedürftig glaubte. Im besten Falle und bei der sorgfältigsten Ausführung bliebe der Grund schwankend, der nicht nur als ein bloss zufällig Aufgenommenes, sondern als ein selbst Zufälliges, weil seyn- und nichtseyn-Könnendes, erschiene, wie wir ja selbst von dem „Ich bin" des Cartesius einsehen mussten, dass es doch nur ein, zwar nicht mir, der es ausspricht, aber *an sich* zweifelhaftes Seyn ausdrückt. Das philosophische Bewusstseyn ist an Empfindlichkeit der des Auges zu vergleichen, das nichts Fremdes in sich duldet. Also nicht nur diese Induction selbst wäre nicht Wissenschaft, sondern auch, wenn man von dem so gefundenen Princip zur Deduction übergehen zu können meinte, würde nimmer etwas entstehen, das für Wissenschaft im schlechthin abschliessenden und unbedingten Sinn gelten könnte, wie wir doch einmal die Philosophie denken, dergestalt denken, dass wir lieber den Gedanken derselben aufgeben, wenn wir sie nicht als völlig souveräne Wissenschaft denken dürfen." (I. 300—301.)

Schelling spricht sich in den vorstehenden Worten über eine der wichtigsten und entscheidendsten, aber zugleich schwierigsten methodologischen Fragen aus. Diejenigen, welche sich heutzutag in der Phi-

losophie so viel auf ihre Methode zu gute thun und insbesondere alles Heil von der Anwendung der Induction nach deren bisherigem Schulbegriff erwarten, mögen zusehen, ob sie den Anforderungen einer solchen völlig souveränen Wissenschaft, wie sie Schelling beansprucht, auch nur im entferntesten Rechnung zu tragen im Stande sind. Ja wir dürfen es hier wohl unbedenklich aussprechen, dass gerade über diese Cardinalfrage: wie zum obersten Princip zu gelangen, von dem aus alles andere abzuleiten, bis zur Stunde auch nicht einmal annäherungsweise so tief eindringende Untersuchungen, wie wir solchen bei Schelling noch zuletzt begegnen, irgendwo anders sich finden dürften.

Nachdem nun Schelling, wie wir sahen, gezeigt, dass die Beschränkung, wornach die Induction nur in dem besondern Sinne genommen wird, dass die Elemente, deren sie sich bedient, aus der Erfahrung geschöpfte seyen, nicht im Begriff dieser Methode selbst liege, sondern dass es in Ansehung derselben vielmehr genug scheine, dass man durch Einzelnes zum Allgemeinen gehe, gleichviel — wie dieses Einzelne gegeben sey (I. 301), wendet er sich zur Beantwortung der Frage, ob denn auch eine Induction, die ihre Elemente nicht aus der Erfahrung schöpfe, sondern dieselben nur im *reinen Denken* finde, überhaupt möglich sey. Und zu diesem Behufe wirft er zuvörderst einen Rückblick auf die in der zwölften Vorlesung des ersten Bandes gegebene Entwicklung, indem er fragt, ob denn der Weg, den er dort vorerst mehr versuchsweise, als entscheidend eingeschlagen habe, nämlich dieses Hindurchgehen durch die verschiedenen Arten des Seyns, durch das, was bloss möglicher und besonderer Weise das Seyende ist, zu dem, was es wirklich und allgemein ist, darum weniger Induction zu nennen sey, weil die Momente desselben nicht aus Erfahrung (im gewöhnlichen Sinn) geschöpfte, sondern im *reinen Denken*, und nur darum zugleich auf solche Weise gefunden seyen, dass man der Vollständigkeit auf eine Weise versichert seyn könne, wie diess bei der andern Art von Induction niemals ebenso der Fall sey. (I. 301—302.)

Die Grundgedanken jener Entwicklung, auf welche hier Schelling verweist, lassen sich in Kürze also zusammenfassen:

Anknüpfend an den Kant'schen „Inbegriff aller Möglichkeiten," der noch immer ein viel zu weiter Begriff sey, als dass sich mit ihm etwas anfangen, zu irgend etwas Bestimmten gelangen liesse, macht Schelling (I. 287 ff.) zunächst auf die Unzulässigkeit aufmerksam, als Correlate dieser Möglichkeiten die wirklich existirenden Dinge zu nehmen und als deren Möglichkeit die verschiedenen Arten zu seyn, die sie in sich ausdrücken, zu erklären. Anzunehmen sey vielmehr, dass diese durch Erfahrung gegebenen Arten, durch welche Mittelglieder immer, aber doch zuletzt sich ableiten von ursprünglichen, nicht mehr zufälligen, sondern zur Natur des *Seyenden* selbst gehörigen Unterschieden desselben. Als solche ursprüngliche Unterschiede oder Möglichkeiten des Seyenden stellen sich nun schon der einfachen Beobachtung folgende dar. Das erste dem Seyenden Mögliche ist, Subjekt zu seyn. Denn was immer Objekt, setzt das voraus, dem es Objekt ist. Es ist ihm — dem Subjekt — im Denken desshalb überhaupt nichts vorauszusetzen, es ist schlechthin das erste Denkbare (*primum cogitabile*). Es *ist* das Seyende (A) und *ist es nicht;* es ist das Seyende nicht im affirmativen ($+ A$), wohl aber im conträr verneinenden Sinne ($- A$). Denn es ist mit einer Beraubung gesetzt, aber nur einer bestimmten *Art* ($+$) des Seyns, nämlich des gegenständlichen, nicht des urständlichen, also nicht des Seyns überhaupt. Die blosse Beraubung des Seyns schliesst seynkönnen nicht aus. Reines *können* ist übrigens nicht *Nicht*seyn (*οὐκ εἶναι*), sondern nur nicht *Seyn* (*μὴ εἶναι*). (I. 288—89.) Wie wir aber jenes $- A$, das reine Subjekt, nur zuerst setzen können, so können wir auch sein Gegentheil, das $+ A$, das reine Objekt, nur hernach auf zweiter Stufe, nicht so zu sagen in Einem Athem setzen, d. h. wir können beide nur als *Momente* des Seyenden setzen. Wenn indess auch nicht unmittelbar, so können wir uns doch mittelbar ausser beiden ein Drittes

denken, das nicht reines Subjekt und nicht reines Objekt, sondern dasjenige ist, was als Subjekt Objekt und als Objekt Subjekt, also ein von beiden (im positiven Sinne) ausgeschlossenes Drittes ist, das sich mit $\pm A$ bezeichnen lässt. (I. 289—90.) Mit diesem Dritten ist alle Möglichkeit erschöpft, aber dennoch ist keines der drei Momente für sich das Seyende, sondern nur zusammen sind sie — und zwar nicht bloss als sich zusammen vertragende, sondern als sich gegenseitig fordernde — das Seyende, man könnte auch sagen das Absolute *(quod omnibus numeris absolutum est)*, ausser dem nichts möglich ist. Die Möglichkeit aber des gemeinschaftlichen Seyns, dessen die verschiedenen Potenzen des Seyenden fähig sind, beruht gerade darauf, dass das eine der Elemente *nicht* das andere ist, indem von $-A$ nur gesagt werden kann, es sey *reines* Können ohne alles Seyn, von $+A$ ebenso, es sey reines Seyn *ohne alles Können,* von $\pm A$, es sey nur als *von beiden* (jedem für sich) ausgeschlossenes, d. h. als dasjenige gesetzt, welches, weil ihm das *in*-sich nicht das *ausser*-sich und das *ausser*-sich nicht das *in*-sich-Seyn aufhebt, nur das *bei-sich-Seyende* zu nennen und allein erst das sich selbst Besitzende, seiner selbst Mächtige ist. Uebrigens auch zusammen sind diese drei Momente oder Potenzen das Seyende doch nur *materiell,* dem Stoff nach, nicht wirklich, wie Aristoteles unterscheidet, oder das Seyende nur im Entwurf, die blosse Figur oder Idee des Seyenden, nicht *es selbst.* Dieses Seyende aber als blosse Idee, das schlechthin Allgemeine, *von* dem nicht zu sagen ist, dass es *ist,* weil *von* ihm überhaupt nichts, und es selbst nur von anderem zu sagen ist, fordert eben desshalb Etwas oder Eines, von *dem* es zu sagen, das *ihm* Ursache des Seyns (αἴτιον τοῦ εἶναι) und in diesem Sinne es *ist,* und das *nur* wirklich, nur das Gegentheil alles Allgemeinen, also ein Einzelwesen, — das allerdings durch die Idee bestimmt, aber nicht durch diese, sondern unabhängig von ihr wirklich *Ding* ist, von dem Kant spricht, das er aber nicht erreichen konnte. (290—92.) Und diess ist denn auch der von der Philosophie so sehnlich begehrte

Gegenstand, der über allen Gegenständen und nicht *ein seyendes*, sondern *das Seyende* ist, und der, wenn er in der Absicht gesucht wird, dass sich alles andere von ihm ableite, um hierdurch die im höchsten Sinne deductive Wissenschaft zu gewinnen, auch das *Princip* genannt wird. (I. 296.)

Entspricht nun aber dieser ganze Weg, den Schelling bisher verfolgte, um durch die verschiedenen Arten des Seyns ($-A+A\pm A$), also von dem, was bloss möglicher und besonderer Weise das Seyende ist, zu dem, was es wirklich und allgemein ist, aufzusteigen, in der That jener Art der Induction, die, wie er verlangt, ihre Elemente nicht aus der Erfahrung, sondern aus dem *Denken selbst* zu schöpfen habe, und durch welche die Philosophie auch allein zum *Princip* gelangen könne? (I. 302. 321.) Diese Frage beantwortet derselbe (I. 302—303) wie folgt: „Rufen wir uns zurück, wie wir zu den Elementen des Seyenden gekommen, so zeigt sich, dass wir dabei *nur durch das im Denken Mögliche und Unmögliche* bestimmt worden. Denn wenn gefragt wird: was ist das Seyende, so steht es nicht in unserm Belieben, was wir zuerst, was wir hernach setzen wollen, von dem nämlich was das Seyende seyn kann. Um zu wissen, was das Seyende ist, müssen wir versuchen, es zu denken (wozu freilich niemand gezwungen werden kann, wie er genöthigt ist, das vorzustellen, was sich seinen Sinnen aufdrängt). Wer es aber versucht, wird alsbald inne werden, dass den ersten Anspruch, das Seyende zu seyn, nur das reine Subjekt des Seyns hat, und das Denken sich weigert, diesem irgend etwas vorzusetzen. Das erste Denkbare (*primum cogitabile*) ist *nur* dieses.“ Es ist, wie Schelling (I. 302—303) hinzufügt, das Urständliche oder das nur *an sich* Seyende, worin jedoch eine Beraubung (στέρησις) liegt, da zum ganzen und vollkommen Seyenden ebensowohl das *nur* gegenständlich, subjektlos und insofern *ausser sich* Seyende gehört, eine Beraubung, die uns nicht ruhen lässt, sondern nöthigt, sobald wir das Seyende zu-

erst als jenes gesetzt, es hernach auch als dieses zu setzen. Aber auch so ist noch kein Stillstand, da in beiden Momenten eine Beraubung gesetzt ist, wodurch es möglich wird, dasjenige, was unmittelbar an erster Stelle nur als Subjekt und an zweiter Stelle nur als Objekt zu denken war, mittelbar an dritter Stelle als Subjekt-Objekt, als das Beides seyn und doch in sich Eines bleiben Könnende zu setzen, womit der Begriff des seiner selbst Mächtigen, des bei sich Seyenden entsteht und zwar durch Setzung eines von den beiden ersten Momenten ausgeschlossenen Dritten.

Schelling (I. 303—304) glaubt hiebei daran erinnern zu müssen, dass er sich bei dieser ganzen Entwicklung in einem Gebiet befinde, „wo die Gesetze des Denkens zugleich Gesetze des Seyns sind, und nicht, wie nach Kant so allgemein geglaubt worden, die blosse Form, sondern den Inhalt der Erkenntniss bestimmen, im Vorgebiet *der* Wissenschaft, die zum Princip nicht wieder die Wissenschaft, sondern nach Aristoteles die *Vernunft* hat, nicht *irgend* ein Denken, sondern *das Denken selbst,* das ein Reich für sich hat, ein Gebiet, das es mit keiner andern Erkenntniss *theilt;* jenes Denken, von welchem ebenderselbe eben daselbst (in dem berühmten Schluss des zweiten Buchs der *Anal. Poster.*) sagt, dass es an *Wahrheit* und an *Schärfe* über die Wissenschaft geht, wie wir davon so eben einen Beweis hatten; denn z. B. dass im Denken nichts *vor* dem Subjekt seyn kann, wird nicht gewusst, sondern gefühlt, und übertrifft durch diese Unmittelbarkeit jede vermittelte (erst erschlossene oder durch Entwicklung gefundene) Wahrheit an Evidenz. Uebelberathener könnte nichts seyn, als die Principe und das Princip auf dieselbe Weise suchen zu wollen, wie man erst in der Wissenschaft verfahren kann.“ Wenn aber, fährt Schelling (I. 304) gleich hiernach fort, das Denken einen Inhalt für sich habe, so sey dieser Inhalt, den die Vernunft allein von sich selbst und von nichts anderem habe, im Allgemeinen *das Seyende*, im Besonderen aber könne

er nur aus jenen *Momenten* bestehen, deren jedes für sich nur das Seyende *seyn kann* (nämlich wenn die andern hinzukommen), also nur eine Möglichkeit oder Potenz des Seyenden ist. „*Diese* Möglichkeiten aber, die nicht bloss wie andere gedacht, sondern wie das Seyende gar nicht *nicht* gedacht werden können (denn das Seyende hinweggenommen, ist auch alles Denken hinweggenommen), diese Möglichkeiten also, welche die nicht bloss zu denkenden, sondern die gar nicht nicht zu denkenden, also nothwendig gedachte sind, und daher auf ihre Weise und im Reich der Vernunft ebenso *sind*, wie die Wirklichkeiten der Erfahrung auf *ihre* Weise und in *ihrem* Reiche sind: diese Möglichkeiten sind die ersten und von denen alle andern abgeleitet sind, die also, welche uns möglicherweise zu Principen alles Seyns werden."

Hiermit vindicirt also Schelling diese ganze Entwicklung ausdrücklich der Grundlegung der *Metaphysik* in jenem Sinne, wornach dieselbe „ein Reich für sich hat, ein Gebiet, das sie mit keiner andern Erkenntniss *theilt*" (I. 303), und ebenso auch eine zum *Princip* allein erst führende *Methode*, die sie mit keiner andern Wissenschaft theilt. Beruft er sich aber auch in Ansehung jener Unmöglichkeit, im Denken etwas *vor* dem Subjekt zu setzen, zunächst auf das unmittelbare Gefühl, so will er doch dasselbe zugleich als ein *Gesetz* ausgesprochen wissen, und erklärt im weiteren Verlauf (I. 304—312) als dieses fundamentale Gesetz den *Aristotelischen Grundsatz des Widerspruchs*, jedoch nicht nach seiner negativen, sondern nach seiner *positiven* Bedeutung. Denn dieser sey das Gesetz, „das mit allgemeiner Zustimmung und zu allen Zeiten als das reine und eigentliche Vernunftgesetz gegolten, von dem, wie Aristoteles sagt, nicht eine besondere Art des Seyenden, sondern das Seyende als solches und wie es in der Vernunft ist, bestimmt wird, dessen voller oder positiver Sinn aber in der Folge verloren gegangen ist, indem es auf das contradictorisch Entgegengesetzte beschränkt und damit zur Unfruchtbarkeit verdammt wurde;

wie es für Kant wirklich nur noch Grundsatz für analytische, wie er sie nennt, eigentlich aber tautologische Sätze ist, während Aristoteles es wenigstens nicht minder auch für das bloss Entgegengesetzte (nur als *contrarium* sich Entgegenstehende) Gesetz seyn lässt, das nämlich nur widersprechend werde, also unter den Grundsatz des Widerspruchs falle, wenn es *zugleich* gesetzt werde, nicht also, wenn das eine vorausgehe, das andere folge, wo Entgegengesetztes allerdings eines und dasselbe seyn können. Hierdurch erhält das sonst bloss negative Gesetz positive Bedeutung, und es begreift sich, wie es nach Aristoteles das Gesetz *alles* Seyenden, also das fruchtbarste und inhaltreichste aller Gesetze seyn kann." Bezüglich der näheren Begründung dieses Gesetzes — im genauesten Anschlusse an Aristoteles — müssen wir hier auf die ausführliche Besprechung verweisen, welche Schelling demselben (a. a. O.) widmet, und wollen nur erwähnen, dass derselbe unter anderem (I. 308) darauf aufmerksam macht, dass Aristoteles, so oft er den grossen Grundsatz erwähnt (unmöglich ist, dass dasselbe zugleich sey und nicht sey) nur von *εἶναι καὶ μὴ εἶναι*, nicht von *εἶναι καὶ οὐκ εἶναι* spreche, wie er müsste, wenn der Grundsatz ihm bloss formelle Bedeutung hätte. Da er nun eines von beiden habe sagen müssen, so habe er offenbar den Ausdruck vorgezogen, der dem Grundsatz in der weiteren Ausdehnung gemäss ist und ihn nicht auf das contradictorisch Entgegengesetzte beschränkt. Dasselbe, fügt Schelling (309) hinzu, wünschte man von dem *„nicht zugleich"* sagen zu können, nämlich Aristoteles habe, was ihm für den einen und materiell bedeutenden Fall unentbehrlich war, auf den formellen nur miterstreckt, wo er eigentlich unstatthaft sey; denn Sinn habe er nur für den Widerspruch, der *entsteht*, wenn Entgegengesetzte von einem und demselben zugleich gesagt werden .... Also gerade nur wo blosse, d. h. conträre Entgegensetzung, sey das Aristotelische *„nicht zugleich"* an seiner Stelle, und Kant, der den Grundsatz nur als formellen kenne, habe ganz Recht, wenn er die Einschaltung verwerfe, Unrecht jedoch, wenn er meine, wo

sie unvermeidlich, sey bloss Ungenauigkeit des Ausdrucks daran schuld. . . . . Und wenn Kant ferner gegen das „nicht zugleich" als Zusatz zum Grundsatz des Widerspruchs noch den besonderen Grund geltend mache, dass so der apodiktisch-gewisse (eigentlich der einer Apodixis weder fähige noch bedürftige) Grundsatz durch die Zeit afficirt werde, während er doch als bloss logischer Grundsatz seine Aussprüche gar nicht auf Zeitverhältnisse einschränken dürfe, was der Absicht ganz zuwider: so gebe man ihm, dem der Grundsatz überhaupt nur formelle Bedeutung habe, so wie er es gemeint, diess zu; nicht zuzugeben aber sey, dass im reinen Denken überhaupt kein Vor und Nach zulässig. Denn diess hiesse das Denken allzusehr beschränken oder vielmehr aufheben. (I. 310—311.) Schon bei der näheren Analyse des Aristotelischen Grundsatzes (I. 306) findet Schelling es merkwürdig, dass Aristoteles da, wo er jenen Grundsatz vollständig entwickelt, dem „nicht zugleich" das „nicht an derselben Stelle" substituirt. Denn auch in Bezug auf das reinste Intelligible, bemerkt Schelling hiezu, lasse sich das eine statt des andern sagen, zumal wenn man lateinisch sich ausdrücke, wo *non eodem loco* so viel sey, als nicht von gleicher Geltung. Denn das Vorausgehende werde gegen das Folgende zugleich zum Untergeordneten (ὑποκείμενον), und die Momente des Seyenden verhalten sich vollkommen wie Stufen, die ebensowenig *zugleich* betreten, als *an derselben Stelle* seyn können . . . . Es verstehe sich übrigens unstreitig von selbst, dass im blossen Denken die Folge auch eine bloss noetische sey, als solche aber sey sie die ewige und darum unaufhebliche. Wie die drei Elemente des Seyenden selbst blosse Potenzen seyen (als auf die Wirklichkeit wartende *sind* sie), so sey auch das Vor und Nach eine blosse Potenz. Zeit liege darin, die es jedoch erst als solche sey, wenn wirklich das blosse Denken überschritten sey, ja die Folge in den wirklichen Zeiten bestehe nur darum, weil sie ursprünglich eine intelligible, noetische, und also eine ewige sey, wie wir annehmen, dass in der Natur die Aufeinanderfolge zuvor schon — in

der Idee, wie man sagt — habe bestimmt seyn müssen: dem Vorausgehenden habe bestimmt seyn müssen, dass es vorausgehe, dem Folgenden, dass es folge, dem Letzten, dass es der Zweck und das Ende sey. (I. 311.)

Widerstreitet aber dieses *Nacheinander* der Momente nicht dem berechtigten Ausspruche: *„In der Idee sey alles zugleich?“* Hierauf erwiedert Schelling (I. 311—12): es sey allerdings unvermeidlich, auf das *alles zugleich* zu kommen. Denn von jenen Momenten des Seyenden sey ja keines ohne das andere, es sey hier alles wie in einem organischen Ganzen gegen sich wechselseitig bestimmend und bestimmt; das nicht seyende sey dem rein seyenden der Grund (die *ratio sufficiens*), aber hinwieder sey das rein seyende die bestimmende Ursache (*ratio determinans*) des blossen An-sich-seyns, und auch das dritte vermittle den beiden vorausgehenden ebenso Momente des Seyenden zu seyn, wie eben dieses ihm durch sie vermittelt sey; es müssen desshalb alle oder es könne keines gesetzt seyn. Weil jedes der Unterschiedenen für sich und ohne das andere das Seyende nie seyn könne, so sey zwischen ihnen eine natürliche Anziehung, und es sey nicht anders möglich, als dass die vollendete Idee *zumal* entstehe. Das sey auch der Sinn von: „In der Idee sey alles zugleich.“ Aber dieses „zugleich“ hebe nicht auf, dass das eine Moment noetisch eher sey, als das andere. Der Natur nach (d. h. eben im Gedanken) sey darum das Erste doch das Erste, das Dritte das Dritte; was Subjekt und Objekt in Einem sey, könne nicht mit Einem Moment, es könne nur mit verschiedenen Momenten, und da unsere Gedanken derselben successiv seyen, auch nicht mit einer und derselben Zeit gesetzt werden, wenn nämlich, was hier bloss noetisch gemeint sey, zum realen Process werde.

Hieraus folgt aber zugleich, dass da, wo Unterscheidung von Momenten, auch etwas Zählbares sey, und dass es demnach erlaubt seyn

müsse, auch jedes Moment durch die ihm entsprechende Zahl (1, 2, 3) zu bezeichnen. (I. 291. 312.) „Seit Kant," sagt Schelling, „den Typus von Thesis, Antithesis und Synthesis in allen Begriffen hervorgehoben, ein Nachfolgender eben diesen in ausgedehntester Anwendung geltend gemacht, ist die sogenannte Trichotomie oder Dreitheilung gleichsam zur stehenden Form geworden, und es war keiner, der nicht die Philosophie mit drei Begriffen (wenn auch noch so verkrüppelten) anfangen zu müssen glaubte; ob sie nun diese zählen und sagen: es sind drei, ist für die Sache ganz gleichgültig. Wie manche überhaupt das voraussetzungslose Anfangen sich vorstellen, müssten sie auch das Denken selbst nicht voraussetzen, und z. B. auch erst die Sprache, in der sie sich ausdrücken, deduciren; da diess aber selbst nicht ohne Sprache geschehen könnte, bliebe nur das Verstummen, dem sich einige durch Unbehülflichkeit und Kaumvernehmlichkeit der Sprache wirklich anzunähern suchen, und der Anfang müsste sogleich auch das Ende seyn." (I. 312.)

Bekanntlich hatte *Hegel,* wie gegen die frühere Potenzenlehre Schelling's überhaupt, so insbesondere gegen den Gebrauch von Zahlen dabei, in seiner Logik (I. 393) sich erklärt und über den letzteren Punkt bemerkt: dass es der Kindheit des Philosophirens angehöre, gleich Pythagoras Zahlen (und erste, zweite Potenz u. s. w. habe vor Zahlen nichts voraus) zur Bezeichnung allgemeiner, wesentlicher Unterschiede zu gebrauchen. Es sey diess eine Vorstufe des reinen denkenden Erfassens gewesen, und erst nach Pythagoras seyen die Gedankenbestimmungen selbst erfunden, d. i. *für sich* zum Bewusstseyn gebracht worden. Aber von solchen weg zu Zahlenbestimmungen zurückzugehen, gehöre einem sich unvermögend fühlenden Denken an, das nun im Gegensatze gegen vorhandene philosophische Bildung, die an Gedankenbestimmungen gewohnt sey, selbst das Lächerliche hinzufüge, jene Schwäche für etwas Neues, Vornehmes und für einen Fortschritt geltend machen zu wollen. (Vergl. Schelling's W. II. 60.)

Hiergegen nun sind sowohl die vorhin angeführten Worte Schelling's, als auch die im zweiten Bande seines Nachlasses befindlichen gerichtet, woselbst (S. 114—15) es heisst: „Man hat den Ausdruck Potenzen, besonders den einer ersten, zweiten, dritten Potenz, tadeln wollen als einen aus der Mathematik in die Philosophie herübergenommenen. Allein dieser Tadel beruht auf blosser Unwissenheit und Unkenntniss der Sache. Potenz (δύναμις) ist ein *mindestens* ebenso ursprünglicher Ausdruck der Philosophie als der Mathematik. Potenz bedeutet das Seynkönnende, τὸ ἐνδεχόμενον εἶναι, wie es Aristoteles nennt" . . . . Alle drei Potenzen aber sind nur Seynkönnende verschiedener Ordnung, der ersten, zweiten und dritten, und nichts anderes wird damit gemeint, als dass das Seynkönnende hier wirklich in einer Steigerung und auf verschiedenen Stufen erscheint. „Was aber diese Lehre allerdings manchen unverständlich oder unannehmlich macht, ist Folgendes. Die Meisten begreifen nur das Concrete oder das Palpable, was ihnen als einzelner Körper, als einzelne Pflanze u. s. w. vor die Sinne tritt. Ein Palpables nun sind jene reinen Potenzen nicht, sondern sie sind nur mit dem reinen Verstande zu fassen und zu ergreifen. Ausser dem Sinnenfälligen, Palpablen finden manche in sich nichts weiter als einen Vorrath abstrakter Begriffe, denen durchaus keine Existenz ausser uns zukommt, Begriffe wie: Daseyn, Werden, Quantität, Qualität, Substantialität, Causalität u. s. w., ja eine neuere Philosophie hat sogar geglaubt, auf ein System dieser abstrakten Begriffe — wobei sie übrigens selbst auch ein successives Aufsteigen von Begriff zu Begriff, eine successive Steigerung, ein Fortschreiten vom inhaltleersten Begriff zum erfülltesten als Methode annahm — die ganze Philosophie begründen zu können. Dieses Kunststück einer übel angewendeten und daher auch nicht verstandenen Methode scheiterte aber und erlitt einen schmählichen Schiffbruch, sowie diese Philosophie zur wirklichen Existenz, zunächst zur Natur, fortzugehen hatte."

Wo aber immer von einem Fortschreiten die Rede ist, sey es nun

ein wirkliches, oder ein nur vermeintliches und erfolgloses, kann dasselbe nicht ohne Setzung bestimmter Momente gedacht werden. Denn hierin allein liegt die Bewegung, wie denn „Moment bekanntlich so viel als *movimentum* von *moveo*" (II. 50). Jene drei Momente des Seyenden aber, um die es sich bei Schelling handelt, sind, da in ihnen *alle* Möglichkeiten, alle Principe des Seyns enthalten sind, zugleich die wahren Urbegriffe und Urpotenzen alles Seyns. *„In ihnen,"* fügt Schelling (II. 61) hinzu, *„liegt die ganze Logik, wie die ganze Metaphysik."*

„Diese Potenzen sind weder etwas Palpables, noch sind sie blosse Abstraktionen (abstrakte Begriffe); sie sind (als wirkliche Ursachen gedacht — wovon übrigens erst später die Rede) reale, wirkende, insofern wirkliche Mächte, sie stehen zwischen dem Concreten und den bloss abstrakten Begriffen insofern in der Mitte, als sie nicht weniger wie diese, nur in einem höheren Sinn, wahre *Universalia* sind, die doch zugleich Wirklichkeiten sind, nicht wie abstrakte Begriffe Unwirklichkeiten. Aber eben diese Region der wahren, d. h. reellen Universalien ist sehr vielen unzugänglich. Krasse Empiriker sprechen, als ob in der Natur nichts wie Concretes und Palpables wäre, sie sehen nicht, dass z. B. Schwere, Licht, Schall, Wärme, Elektricität, Magnetismus, dass diess keine palpablen Dinge, sondern wahre *Universalia* sind, noch weniger bemerken sie, dass eben diese *allgemeinen* Potenzen der Natur das allein der Wissenschaft Werthe, Intelligenz und wissenschaftliche Forschung Beschäftigende sind. Zu diesen Universalien in der Natur (Schwere, Licht) verhalten sich unsere nur noch mit dem Verstande zu fassenden, und in diesem Sinn rein intelligibeln Potenzen als die *Universalissima*, von denen auch jene allein abzuleiten." (II. 115.) Und hierauf bezieht sich auch die Stelle in einer Anmerkung (II. 93—94), wo Schelling zu zeigen sucht, *wie* selbst die logischen Begriffe zugleich *reale*, lebendige Begriffe sind, was sie durch ihre eigne, d. h. selbst wieder bloss logische Bewegung niemals werden können. „Gegen

diese *zugleich* logischen und realen Begriffe mit den bloss logischen Begriffen angehen zu wollen, ist nicht viel besser, als mit bleiernen Soldaten gegen wirkliche, lebende zu Feld ziehen."

Auf welche Weise Schelling durch im reinen Denken aufsteigende Induction von den einzelnen Elementen des Seyenden bis zur vollständigen *Idee des Seyenden* hindurchzudringen gesucht, haben wir bereits gezeigt. Aber bei diesem Ziele angelangt, erkennt er auch, wie wir ebenfalls gesehen, sogleich, dass bei ihm nicht stehen zu bleiben, indem jenes Seyende, das schlechthin Allgemeine, die Idee selbst Etwas oder Eines fordere, von *dem* es zu sagen, das *ihm* Ursache des Seyns und in diesem Sinne es *ist*, und das *nur* wirklich, nur das Gegentheil alles Allgemeinen, also ein Einzelwesen ist. (I. 292.) Erst damit ist man auch zum eigentlichen *Princip* gelangt, zu welchem sich die drei Momente oder Potenzen des Seyenden nur als relative Principe verhalten.

Den Begriff dieses obersten Princips und das Verhältniss der drei relativen Principe zu jenem des näheren zu entwickeln und in's volle Licht zu setzen, ist die weitere Aufgabe, die sich Schelling von hier an (I. S. 313—20) stellt. Es handelt sich hiebei zunächst wieder um jenen höchsten Begriff, dessen verschiedene Ausdrucksweisen wir schon früher da zusammenstellten, wo von uns nachgewiesen wurde, in welchem Princip nach Schelling Denken und Erfahrung, Rationalismus und Empirismus ihren Einheitspunkt besitzen. Dieses Princip reiht sich übrigens auf dem bisher verfolgten inductiven Wege in der negativen Philosophie (in der positiven Philosophie ist es zwar gleichfalls das Princip, nur dort in einem anderen, schlechthin positiven Sinne, und mit der Bestimmung gesetzt, dass [III. 129] sich in einem freien Denken in urkundlicher Folge die gesammte Wirklichkeit von ihm ableite) den drei Elementen oder Principen des Seyenden nicht als ein *Viertes* an, da es nicht selbst bloss eine Art oder eine Stufe des Seyenden, sondern das

Seyende selbst (αὐτὸ το ὄν) ist, somit einer ganz andern Ordnung angehört und nicht wieder mit einer Zahl zu bezeichnen ist. (I. 313.) Lassen sich daher jene drei Potenzen durch A^1, A^2 und A^3 unterscheiden, so kann das über aller Potenz Stehende, das dem Seyenden Ursache des Seyns und selbst reine Wirklichkeit ist, durch A^0 bezeichnet werden, wobei jedoch an das arithmetische $A^0 = 1$ nicht gedacht ist. (I. 391.) Was wir wollen, ist das *wirklich* Seyende, das weder eines der drei Momente des Seyenden, selbst nicht das dritte, das den höchsten Anspruch darauf hätte, noch das Ganze dieser Möglichkeiten (die Figur des Seyenden) seyn kann, indem dieses Ganze als das schlechthin Allgemeine Eines bedarf, an dem es, als ein selbstloses, sein Selbst hat, das ihm als nicht selbst-*seyendem* Ursache des Seyns ist, *αἰτία τοῦ εἶναι*, wie Aristoteles sich ausdrückt. Zur Wirklichkeit wird also das Seyende, das auch als Ganzes, wie jedes einzelne Element desselben, nicht Ist, sondern nur seyn kann, erst dann erhoben, wenn Eines oder Etwas Ist, das diese Möglichkeiten ist, die bis jetzt bloss in Gedanken reine Noemata sind. Dieses aber, was diese Möglichkeiten Ist, kann begreiflicherweise nicht selbst wieder eine Möglichkeit seyn. Denn in dem, was die Figur des Seyenden genannt geworden, ist alle Möglichkeit beschlossen *(fini)*, und es bleibt nur das übrig, was nicht mehr Möglichkeit, sondern Wirklichkeit, und das sich zu den Möglichkeiten als das sie seyende verhält. (I. 313.)

Als weitere Bestimmungen dieses höchsten Begriffs, die aber im Grunde nur immer ein und dasselbe aussagen und lediglich zu seiner grösseren Präcisirung und Verdeutlichung dienen sollen, ergeben sich dann noch folgende: Das, was das Seyende *Ist, das Seyende selbst* (A^0) — womit angezeigt wird, dass das *Seyn* hier nicht Prädicat, sondern das Wesen selbst ist — kann mit einem Aristotelischen Ausdrucke auch das das-Seyende-*seyende* (τί ἦν εἶναι) genannt werden (I. 313—14, 403), es ist selbst (in sich selbst) nichts Allgemeines (kein *Was*), sondern alles Denken übertreffende Wirklichkeit, es ist das,

dessen Wesen im Wirklichseyn besteht nach dem energischen Ausdruck des Aristoteles (*οὗ ἡ οὐσία ἐνέργεια*), womit gesagt seyn soll, dass ihm die Wirklichkeit nichts Zufälliges, nur als Prädicat Zukommendes (I. 314), sondern dass es *essentiâ* Actus ist (I. 562), dass sein Wesen selbst bloss im *Actus* besteht, der, allem Denken und Begreifen sich entziehend, nicht mehr denkend, sondern nur schauend erfasst werden kann (I. 316). Es ist ferner das schlechthin Wesen- oder Idee-Freie, nämlich für sich und ausser dem Seyenden betrachtet; es ist nicht *das Eine*, sondern nur *Eines*, *Ἕν τι*, was dem Aristoteles mit dem was ein *Dieses* (ein *τόδε τι ὄν*) und dem für-sich-seyn-Könnenden gleichbedeutend ist, dem *χωριστόν*; es ist, wie Aristoteles von der Substanz (*οὐσία*) sagt: *οὐ τὶ ὄν, ἀλλ' ἁπλῶς ὄν*, nicht etwas (was es sey), sondern bloss oder einfach *seyend*. (I. 314—15.)

Dadurch aber, dass wir jetzt *Eines* als nothwendig erkannt, das das Seyende *Ist*, treten für uns auch die Elemente oder Unterschiede dieses Seyenden in ein anderes Verhältniss, als ihr anfängliches war, wo sie *Principien* zu seyn scheinen konnten, während sie (das Subjekt, Objekt und Subjekt-Objekt) nunmehr *blosse Attribute* jenes Einen sind oder, wie Schelling sich ausdrückt, zu blossen Attributen des Einen *herabgesetzt* sind, womit ihre gegen das eigentliche Princip jetzt untergeordnete Stellung bezeichnet werden soll. Aber das, was *Eines Ist*, ist nicht bloss das in den drei Elementen oder Unterschieden des Seyenden, die ihm Anfang, Mittel und Ende seiner selbst sind, — *materieller* Weise — vollkommen und ganz sich Besitzende; sondern auch in seinem für-sich-Seyn oder in sich selbst, also auch *immaterieller* Weise (*ἀσυνθέτως*, um das aristotelische Wort zu brauchen) besitzt es jene unzerstörliche Einheit, durch die es das *Eine selbst*, d. h. unüberwindliche und unauflösliche Einzelheit ist, Einzelwesen wie kein anderes. (I. 317.)

Wollen wir uns diesen Schelling'schen Gedanken näher verdeut-

lichen, so können wir etwa sagen: Die Einheit des Einen selbst, die nicht mit der in der Allheit gesetzten verschwindet, sondern diese als alle Möglichkeit übertreffende Wirklichkeit überdauert (I. 317), diese „Einzelheit, die allein Stand hält, während alles andere dissolubel ist" (ebend.), sichert Gott (denn nur dieser, *wenn* er ist, kann das Eine selbst seyn) seine Absolutheit und volle Unabhängigkeit, d. h. sein von dem, *was* er ist, der Materie seines Seyns, unabhängiges, immaterielles *In-sich-Seyn*. Es ist diess sein reines *Dass*, wodurch er gegen jenes Verhältniss, in welchem er zu seinem *Was* — dem Seyenden (dem Inbegriff von $-A + A \pm A$) steht, in Freiheit gesetzt ist.

Umgekehrt kommt aber auch dem *Was* seine ewige und selbstständige Bedeutung zu. Denn wenn gleich jene drei Elemente des Seyenden, sofern sie blosse Attribute dessen sind, was das Seyende *ist*, diess, *dass* sie sind, wie Attribute seyn können, lediglich dem verdanken, das sie *ist*, also dem Princip, so ist doch (und diess ist, wie Schelling [I. 331] hinzufügt, von grosser Wichtigkeit) nicht ebenso, *Was* sie sind, durch dieses bestimmt; dem *Was* nach sind sie unabhängige und selbstständige Mächte. „Jenes (das Princip) hat für sich die Ewigkeit und also Nothwendigkeit des *Seyns*, sie haben für sich die Ewigkeit und Nothwendigkeit des *Wesens*, des *Gedankens*, sie gehören dem Reich der *ewigen* Möglichkeiten an, und sind erst wahrhaft das, was man die *essentiae* oder *veritates rerum aeternae* genannt hat, und von dem seit Leibnitz in der Philosophie so viel die Rede war, wiewohl immer nur auf abstrakte Weise" . . . . „Unabhängig von dem Princip waren sie bloss im Denken, *mit* dem Princip werden sie *wirklich* mögliche Principe," d. h. solche, in denen die Möglichkeit, auch wirklich als Principe hervorzutreten. (I. 331—32.)

Es heisst diess wohl nichts anderes, als: ohne eine ewige Wirklichkeit gäbe es für das Reich der Möglichkeiten, das allerdings als

solches ebenso ewig und nothwendig, keinerlei Verwirklichung, denn es gäbe nicht Etwas, das jenes Mögliche auch wirklich *Ist;* aber auch für das ewig Wirkliche, ungeachtet es für sich in absoluter Selbstständigkeit wurzelt, gäbe es ohne jenes ewige Wesenreich keinerlei Vermöglichung, ja es wäre sich selbst unfasslich und entbehrte aller Freiheit der Bewegung.

Sind aber die drei Elemente des Seyenden, die sich untereinander nicht stören und ausschliessen, da sie sich nicht widersprechen, sondern durch blosse Beraubung, nur *κατὰ στέρησιν* unterschieden sind, insofern einfach dem einen fehlt, was das andere ist, — sind jene Elemente blosse Attribute und mithin blosse Prädicate dessen, was das Seyende *ist,* so könnte man dieses das *absolute Subjekt* nennen, das zu nichts anderem, und zu dem alles andere nur als Attribut sich verhalten kann. Dessenungeachtet will Schelling (I. 318—19), um die Ausdrücke soviel immer möglich in ihrer strengsten Eigentlichkeit zu brauchen und um der ersten Potenz (dem — A), das er gern allein das Subjekt nennen möchte, seine grosse Bedeutung zu retten, sich nicht dieses Ausdrucks bedienen, da jenes absolute Subjekt nicht wie das an erster Stelle Gesetzte (— A) das eigentliche *sub-jectum* (*ὑποκείμενον, ὑποτιθέν*), sondern vielmehr das sey, was nichts unterthan ist; und auch Aristoteles, fügt er hinzu, nenne das erste der Wesen, die Substanz (*οὐσία*) nie das erste Hypokeimenon, wohl aber nenne er die Hyle (das Unterste) so, da wo er zuerst seine vier Ursachen aufzählt.

Und hiermit ist denn Schelling durch die ganze bisherige Entwicklung bis zu dem gelangt, was ihr eigentlicher Zweck und das Gewollte war, nämlich bis zum *Princip,* das es wirklich ist, zu dem sich die anderen (Subjekt, Objekt, Subjekt-Objekt — die Urstoffe des Seyenden) als bloss mögliche Principe verhalten. Denn diese gehen nur im Denken voraus, sind nur *λόγῳ πρότερα,* jenes dagegen ist das *πρώτως ὄν,* das erst seyende, dem kein anderes vorausgeht, und das schon darum

ein besonderes ist. Es ist das Seyn, in dem das Denken sein *Ziel* hat; es ist das *schlechthin unzweifelhafte* Seyn, der seit Decartes gesuchte, aber nicht gefundene *Gegenstand*, das ganz durch die Idee bestimmte Ding, von dem Kant spricht, das eben darum auch im reinen Denken noch vor aller Wissenschaft (Schelling versteht unter dieser die vom Princip aus erst wahrhaft anhebende Entwicklung der rationalen Philosophie) gefunden ist, in dem daher das unmittelbare Denken sein Ziel, die Wissenschaft ihre Voraussetzung hat. Nach diesem verlangt die Vernunft, nicht um bei ihm stehen zu bleiben, sondern zunächst, wie sich zeigen wird, um von ihm aus zu allem andern als einem ebenfalls durch das Denken Bestimmten zu gelangen. (I. 319—20.) Womit Schelling sagen will, dass von jetzt an, nach gefundenem *Princip*, erst eigentlich zur Exposition der rationalen Philosophie geschritten werden könne und müsse, dass nun erst das „grosse Verhör oder Vernehmen" beginne, „wovon die Vernunft den Namen hat," und dass sich diese Vernunftwissenschaft über „alles Denkbare und Wirkliche" erstrecke, insoweit sie zu ihm von jenem Princip aus „im reinen Denken" gelangen kann, wozu aber freilich nöthig, dass sie „alles Fremdartige (Heteronomische)", was unter einem anderen Gesetze, als dem der blossen Vernunft steht, „von sich ausstosse", d. h. dieses anders Geartete der positiven Philosophie überlasse. Denn so allein sey eine „vollkommene Durchsichtigkeit des Wissens möglich, und zu jener selbstherrlichen Wissenschaft," um deren Darstellung es sich hier handelt, „wenigstens der Weg eröffnet."

Schelling unterscheidet hier also zwischen dem *Wege*, der zur Vernunftwissenschaft führt, und dieser *Wissenschaft selbst*. „Denn das (bisher) im reinen Denken Gefundene (der Weg bis zum Princip) war nicht Wissenschaft zu nennen, es war nur der Keim der Wissenschaft, welche (erst) entsteht, wenn das im einfachen (Schelling nennt es auch — im Gegensatze zum eigentlich „wissenschaftlichen" Denken — das

„unmittelbare“) Denken Erlangte — die Idee — auseinandergesetzt wird.“ (I. 364—65.) Diess geschieht durch „das über das einfache und unmittelbare Denken hinausgehende Denken,“ welches das zuvor im reinen Denken Gefundene (das Princip und seine Attribute) nun selbst wieder zum Gegenstand des Denkens macht (I. 364) und so jene Wissenschaft erzeugt, die selbst nur „die auseinandergezogene Idee“ ist. (I. 365.) Wenn aber auch der Gegenstand dieser Wissenschaft, die, insofern sie unmittelbar aus dem Denken hervorgeht, mit Recht *die erste* Wissenschaft heisst (ebend.), durch das reine Denken gesetzt ist, so ist er darum „doch nichts Allgemeines und Unbestimmtes, sondern das Allerbestimmteste, nichts Unwirkliches, sondern das Wirklichste.“ Denn jener höchste Gegenstand, um den es sich hier handelt, ist keine blosse Idee, und auch bei Kant, eine so hohe Bedeutung die Idee durch ihn erhalten, ist der wahre Gedanke nicht die Idee, sondern das durch die Idee bestimmte *Ding*, das nicht selbst wieder nur ein *Gedachtes* seyn kann, vielmehr so *wirklich*, ja in Wahrheit wirklicher als irgend ein durch die Sinne bestätigtes ist. (I. 361.)

Auf den vorhin berührten Unterschied zwischen der Vernunftwissenschaft und dem Wege zu ihr beziehen sich auch die Aeusserungen an einer anderen Stelle (I. 355), wo es heisst: „Das Princip der Wissenschaft kann nicht wieder Wissenschaft seyn, sondern nur das Denken selbst. Den meisten ist es freilich unerhört, dass es etwas über die Wissenschaft gibt: sie wissen nur von Wissenschaft; diese kann jedoch nicht in's Unendliche gehen, von dem das Wahre unmittelbar berührenden Geist wissen sie nichts. Die Vernunft aber an sich gibt uns unmittelbare Erkenntniss, erhalten durch directe Wahrnehmungen, nicht durch eine Kette von Schlüssen, und sogar die Principe, von welchen für Schlüsse selbst erst ihre Gesetze sich ableiten. Was so durch unmittelbare Berührung von der Vernunft erkannt wird, verhält sich zur Vernunft, wie Einzelwesen sich zur Empfindung verhalten. Da

ist aber noch keine Wissenschaft. Diess macht, dass diese Untersuchung (über das Princip und die Principe) nur für wenige seyn kann; denn die meisten wollen überzeugt, d. h. durch Beweise überwunden oder wenigstens überredet seyn. Auch das Letzte ist nicht möglich mit Sätzen, die als Subjekt- und Prädicat-Verbindungen nicht anwendbar sind, wo es auf einfache geistige *Wahrnehmung* ankommt. Die meisten wollen nicht *glauben*, wenn auch nur in dem Sinn, wie Aristoteles sagt: der Lernende muss glauben; und diesen erweckt das Einfache Misstrauen, indem sie für unmöglich halten, dass etwas so viel und so lang Gesuchtes nicht verwickelter und künstlicher gefunden werde."

Von jenem *Denken*, das über die Wissenschaft geht, sagt Schelling auch an einer anderen Stelle (I. 324), dass es, sofern es die Principe erreiche, von allem Zufälligen frei, in seinem eigenen Wesen, und nur der eigenen Nothwendigkeit unterworfen, daher *unfehlbar* sey, nicht, wie sobald ein Fremdes (Heteronomisches) dabei ist, fehlbar. „Freilich," fügt er hinzu, „gelangen nicht alle zum *Denken selbst*, und die am lautesten, man dürfte mitunter sagen, auf's unverschämteste vom Denken geredet, sind nie über das Zufällige, nämlich über das Künstliche und bloss scheinbar Nothwendige hinaus zum Denken selbst gekommen, das, weil es einer inneren Nothwendigkeit folgt, wenig Aufwand macht, aber, wie schon Aristoteles bemerkt, an Wahrheit und Schärfe die Wissenschaft übertrifft."

Ist übrigens auch das, was der Vernunftwissenschaft vorausgeht, die Induction, die bis zum Princip führt, noch nicht die Wissenschaft selbst, so ist sie doch die einzige Führerin zu dieser, zu jener „Weisheit (I. 363), die nicht blosse Wissenschaft, sondern Wissenschaft *und* Nus ist, Wissenschaft, die das Haupt, d. h. das Princip des über alles Schätzenswerthen (der Principe) hat, die also von dieser Seite nicht mehr Wissenschaft, sondern Nus, d. h. das *Denken selbst* ist, dem allein ein Verhältniss zu den Principen ist." Hierauf bezieht sich auch das-

jenige, was Schelling in der schon früher (S. 10—11) citirten Stelle über das innerlich durchaus nothwendige System eines objektiven Rationalismus und über die reine Vernunftwissenschaft als von der Vernunft selbst erzeugte, insofern aber auch rein apriorische Wissenschaft bemerkt, und zwar mit dem Beifügen, dass dieselbe in allen diesen Beziehungen unter den philosophischen deductiven Wissenschaften die den demonstrativen am meisten sich nähernde seyn werde, obschon sie sich von den insbesondere demonstrativ genannten (den mathematischen) schon dadurch unterscheide, dass sie nicht mit dem blossen Seyenden sich beschäftigt, sondern mit dem, *was das Seyende ist.* (I. 376—77. 296.)

Zu diesem Letzteren, dem *Seyenden selbst,* im reinen Denken zu gelangen, war die Absicht der ganzen bisherigen Entwicklung. Und der dabei eingeschlagene Weg, der zu seinem Ziel das *Princip* hatte, konnte, da die deductive Methode das Princip vorausgesetzt, kein anderer seyn als der der *Induction,* aber nur jener Induction, die ihre Elemente nicht aus der Erfahrung, sondern aus dem *Denken selbst* und zwar eben desshalb mit derjenigen Nothwendigkeit und Vollständigkeit schöpft, wie eine solche bei den von Erfahrung ausgehenden Inductionen niemals möglich ist. (I. 321.) Ehe jedoch Schelling von dem hiermit gewonnenen „sicheren Ausgangspunkte“ (ebend.) weiter schreitet und den Weg der Deduction betritt, durch welche allein erst die eigentliche Vernunftwissenschaft zu Stande kommen kann, ist es ihm noch darum zu thun, jener inductiven Methode auch einen sie zur Genüge bezeichnenden Namen zu geben, da es „nicht hinreicht, sie die philosophische zu nennen.“ Denn philosophisch, fügt er hinzu, sey auch die deductive, zu welcher die Philosophie übergeht, nachdem ihr das Princip gefunden. (I. 322.)

Zu diesem Behufe glaubt Schelling sich „zunächst unter den Alten umsehen“ zu sollen, wo denn, wenn man bei Platon die hieher gehörige

klassische Stelle am Ende des sechsten Buches der Republik (p. 511, B) und eine spätere ebendaselbst (VII, p. 533, C) des nähern in's Auge fasse, sich nicht verkennen lasse, dass der von ihm (Schelling) zur Ermittlung des Princips eingeschlagene Weg genau übereintreffe mit derjenigen Methode, deren sich *Platon* zu dem gleichen Zwecke bediene, und die nach dem sie erzeugenden Vermögen die dialektische zu nennen sey. Denn es gehe aus jener Hauptstelle, so viel Räthselhaftes sie auch enthalte, doch jedenfalls auf den ersten Blick hervor, 1) dass die beschriebene Methode überhaupt inductiv (denn sie gehe durch Voraussetzungen hindurch), 2) dass sie in dem besondern Sinn inductiv sey, wo die Vernunft, d. h. das Denken selbst es ist, welches diese Voraussetzungen bildet, und 3) dass das in dieser Methode Thätige das dialektische Vermögen, die Methode selbst also nach Platon die *dialektische Methode* zu nennen sey. (I. 322—23. 328.)

Wie Schelling diese seine Behauptung nach allen Seiten hin zu begründen sucht, kann hier natürlich nicht vollständig dargelegt werden und mag an Ort und Stelle nachgesehen werden. Hier dürfte es genügen in Kürze lediglich hervorzuheben, dass unter jenen „Voraussetzungen" (I. 324), die bei Schelling das reine Subjekt, Objekt und Subjekt-Objekt sind, bei Platon weder die Ideen, noch Voraussetzungen des unphilosophischen Denkens, sondern vielmehr schlechthin einfache Elemente, gewonnen im reinen Denken mit Ausscheidung alles Fremdartigen und Sinnlichen, zu verstehen sind, und dass (I. 325—31) das *dialektische Vermögen* es ist, welches — nach seiner zweifachen, seiner *positiven* und *negativen* Seite — einerseits mittelst Setzung der Elemente des Seyenden nach rein logischem Gesetz, lediglich bestimmt durch das im Denken Mögliche und Unmögliche, andererseits mittelst Aufhebung oder Verneinung dieser Elemente von Stufe zu Stufe als Principe und hiermit ihrer Herabsetzung zu Nichtprincipen — diese Voraussetzungen (ὑποθέσεις) *beschafft* und *aufhebt*, bis es zu dem, was nicht mehr Voraussetzung,

zum Anfang von allem, zum *Princip* des Allseyenden (I. 323) gelangt, um mit diesem, das die Vernunft ergriffen hat und berührt, durch die ihm anhangenden, von ihm untrennbaren Elemente, d. h. jene Voraussetzungen, die durch die Kraft der Dialektik sich jetzt in *Attribute* des Princips verwandelt haben, zur Erzeugung der Wissenschaft selbst fortzuschreiten, ohne sich irgend eines aus den Sinnen Herbeigezogenen zu bedienen.

Schelling vindicirt also jener Art der inductiven Methode, die ihre Elemente nicht aus der Erfahrung, sondern aus dem Denken selbst schöpft und durch welche er, wie wir gesehen, bis zum Princip gelangte, zunächst im Anschlusse an Platon, den Namen der *dialektischen Methode*. Das eigentlich *Dialektische* aber, wenn man es von dem Logischen unterscheiden will, besteht in derselben, wie er noch besonders (I. 328) betont, bei ihm, wie bei Platon, gerade in dem *Aufheben* jener Voraussetzungen, durch welche man bis zu dem, was Princip nicht bloss scheint, sondern ist, fortschreitet, wobei jedoch wohl zu bemerken, dass jene Voraussetzungen nicht als solche, was sie vielmehr bleiben, sondern nur als Principien aufgehoben werden, indem, was nicht mehr Princip seyn kann, nothwendig *Stufe* wird, Stufe zum Princip, zum wahren bleibenden, in dem nichts Voraussetzliches mehr ist. (I. 328.) Von hier aus aber geht Schelling (I. 329—30) zu einer noch allgemeineren Betrachtung von höchstem Gewicht und Interesse, die *dialektische Methode* anbelangend, über, indem er zu zeigen sucht, dass diese Methode, die mit der *inductiven* unter eine Gattung gehöre, nicht bloss zur Erforschung des Princips diene, sondern ein allgemeines, in jeder Art von Forschung unentbehrliches Werkzeug sey. Denn auch da z. B., wo es sich um die Bedeutung historischer Thatsachen handle, wie in seiner (Schelling's) Einleitung in die Philosophie der Mythologie, sey die ganze Untersuchung eine historisch-dialektische, indem *versuchsweise* auch hier alle Möglichkeiten aufgestellt werden, wie sie stufenweise auseinander hervorgehen und endlich alle in die sich aufheben, welche die einzig wahre

ist. Noch deutlicher aber sey die Uebereinstimmung in den gewöhnlich allein so genannten inductiven Wissenschaften, der Physik und den ihr verwandten. „Die dialektische Methode besteht darin, dass die nicht willkürlichen, sondern vom Denken selbst dictirten Annahmen gleichsam dem *Versuch* unterworfen werden. Ebenso nun aber steht in der Physik zwischen Denken und Erfahrung etwas in der Mitte, *das Experiment*, das immer eine apriorische Seite hat. Der denkende und sinnreiche Experimentator ist der Dialektiker der Naturwissenschaft, der ebenfalls durch Hypothesen, durch Möglichkeiten, die vorerst bloss im Gedanken seyn können, und auf die er auch durch blosse logische Consequenz geführt ist, hindurchgeht, ebenfalls um sie aufzuheben, bis er zu derjenigen gelangt, welche sich durch die letzte entscheidende Antwort der Natur selbst als Wirklichkeit erweist" . . . . „Ohne von der Möglichkeit grosser Entdeckungen überzeugt zu seyn, kann man sie nicht machen; wer nicht für möglich hält, eh' er findet, wird auch nicht finden; was einer nicht voraus zu denken vermag, wird er auch schwer für möglich halten, wenn er es mit Augen sieht."

Auch in der höchsten Function, fügt Schelling, wieder auf Platon einlenkend, des weiteren hinzu, könne man demnach von der Dialektik das Aristotelische gelten lassen, sie sey eine versuchende Wissenschaft (πειϱαστική). Muster und Meisterstücke dieser versuchenden Methode seyen die platonischen Gespräche, wo immer gewisse Annahmen (Setzungen, Thesen) vorausgehen, die im Verlauf aufgehoben werden; wo das Vollkommenste in dieser Gattung erreicht sey (was man freilich nicht in allen platonischen Gesprächen suchen müsse), verwandeln diese Annahmen sich in stetig zusammenhangende Voraussetzungen des allein wahrhaft und bleibend zu Setzenden, in das sie zuletzt eingehen. Platon habe gesucht, das Suspensive der dialektischen Methode auch im Gespräch nachzubilden, von dem sie den Namen habe, und in welchem die Untersuchung stets zwischen Bejahung und Verneinung schwebe,

bis in der letzten über alles siegreichen Bejahung jeder Zweifel sich hebe und das erscheine, worauf alles hinzielte und worauf alles gewartet hat *(e quo omnia suspensa erant)*. Die dialektische Methode sey, wie die dialogische Methode, nicht beweisend, sondern erzeugend; sie sey die, in welcher die Wahrheit erzeugt wird; denn von der demonstrativen Wissenschaft sey der Versuch ausgeschlossen oder nur in sehr untergeordneter Art zugelassen. (I. 330.)

Was aber jenem Fortschreiten durch Setzen und Aufheben bis zur Erreichung des angestrebten Zieles, worin das Wesen aller Dialektik besteht, eine noch ganz besondere Bedeutung verleiht, liegt darin, dass „diese successive Herabsetzung der möglichen Principe zu Attributen, die wir bis jetzt als rein noetischen Hergang betrachtet, — dass dieser rein noetische Hergang vorbildlich ist für den wirklichen Hergang des stufenmässigen Entstehens, das wir in der Natur wahrnehmen." „Denn worauf anders," frägt Schelling (I. 333), „könnte es wohl beruhen dieses stufenmässige Aufsteigen, wenn nicht darauf, dass Mächte, die als Principe hervortreten können, aber Principe nicht sind, in den Process gestürzt wieder zu blossen Stufen herabgesetzt werden, und in Attribute sich verwandeln, zunächst dessen, was über der Natur, zuletzt dessen, was über allem ist." Hievon müsse uns das ganze wundervolle Schauspiel der Natur überzeugen, deren tiefere Erfassung uns lehre, dass jenes erste Princip — die Materie, welche die erste Unterlage für alles bilde und die nur noch in den Gestirnen als Princip aufrecht und eben darum Quell einer unablässigen Bewegung sey, in der formirten Körperwelt der unorganischen Natur schon das Gepräge einer höheren Macht an sich trage, obgleich es noch so weit seine Selbstständigkeit behaupte, dass die Bestimmungen dieser Macht an ihm noch als blosse Accidenzen erscheinen (dass es die Wirkungen der höhern Potenz, des Lichts, der Elektricität u. s. w. nur als Accidenzen in sich aufnimmt). Aber in der organischen Natur habe die Materie alle Selbstständigkeit verloren, und

ganz in den Dienst einer höhern Macht getreten, sey sie *nur* noch Accidens, im beständigen Gehen und Kommen, Entstehen und Vergehen begriffen, zwar noch Attribut (denn man sage von dem Thier: es sey ein materielles Wesen), aber nicht mehr Subjekt; das eigentlich *Seyende* im Thier, *das Thier selbst* sey nicht mehr Materie, es sey ein Wesen völlig anderer Art, wie aus einer andern Welt. (I. 133—34.)

Von diesem Nachweise der „successiven Herabsetzung der möglichen Principe zu Attributen" auch an und aus dem wirklichen Hergang der ganzen Naturentwicklung wieder auf das rein noetische Gebiet zurückkehrend, knüpft Schelling (I. 335—36) an die vorausgegangenen Erörterungen über die platonische Dialektik und die damit verglichene eigene Methode noch eine nachdrucksame Warnung vor dem etwaigen Wahne, die Philosophie durch eine *blosse Kategorien- oder Prädicatenlehre* begründen zu können. „Denn wenn das," sind seine Worte hierüber, „wovon man ausgeht, nur die erste, oder wie man wohl sagt schlechteste, inhaltsärmste, das, womit man endet, die höchste, reichste Kategorie ist, so wird man nichts als Prädicate haben, ohne etwas von dem sie gesagt würden, ein Subjekt" . . . . „Aber die Usia, die Substanz, das Subjekt ist eben das Warum der Philosophie, das Einzige, um dessen willen sie ist, und das ihr ganz Eigne, und selbst jene ersten Setzungen, die im Verfolg sich aufheben, setzen nicht Attribute, denn kein solches lässt sich unmittelbar setzen; was unmittelbar und wiefern es so gesetzt wird, muss Subjekt, oder im aristotelischen Ausdruck *καθ' αὑτὸ* seyn, wenn es auch in der Folge zum Attribut wird." Diess scheint zwar im Widerspruch zu stehen mit der früheren Unterscheidung jener Elemente des Seyenden, von denen das eine $(-A)$ nur als Subjekt, das andere $(+A)$ als reines Objekt sich darstellte. Schelling löst aber diesen Widerspruch damit, dass er zeigt, wie jedes dieser Elemente rein *a priori,* d. h. vor dem Princip gedacht, also auch das Objekt, blosses Subjekt oder blosse Potenz ist, indem erst mit dem

Princip etwas gesetzt ist, das wie das Subjekt, so das Objekt und Subjekt-Objekt *ist*, d. h. sie nunmehr als Attribute hat, was sie vorher aus dem einfachen Grunde nicht seyn konnten, weil noch nichts gefunden war, von dem sie prädicirt werden konnten. Es stellen daher wohl die Potenzen, durch die man bis zum Princip schreitet, die höchsten und allgemeinsten Arten (die *summa genera*) des Seyns dar, sind aber darum selbst keine Arten (εἴδη), keine *κοινὰ καὶ πλείοσιν ὑπάρχοντα*, sondern jede ist das bestimmte, *diese* Art des Seyns rein und ausschliesslich in sich darstellende Subjekt. Zu dieser ihrer Bezeichnung als *reine Subjekte* sollten auch, theils um Worte zu ersparen, theils um jedes derselben als ein eignes, ja einziges Wesen zu kennzeichnen, die Zeichen: — A + A ± A dienen. Uebrigens ist auch keines dieser möglichen Principe ein Concretes, denn erst aus ihrer Zusammenwirkung entsteht alles Concrete, also eher ein Allgemeines, aber nichts Allgemeines, wie irgend ein Gattungsbegriff z. B. Mensch, sondern wie die Materie, das Licht, wie selbst Gott in gewissem Sinn ein Allgemeines ist. (I. 335—36.)

Dass Schelling vollkommen berechtigt sey, für das Verfahren, durch welches er zum Princip gelangt, unter Berufung auf *Platon* den Namen des *dialektischen* zu wählen, diess sollte durch die bisherigen Erörterungen dargethan werden. Nachdem ihm aber dieses gelungen, möchte es, bemerkt er (I. 337), ein zweideutiges Licht auf seine Methode werfen, wenn er sich scheute, an sie auch den Massstab des *Aristoteles* zu legen.

Was nun hierüber folgt, gehört, wie die Untersuchung über die platonische Dialektik, nicht minder unzweifelhaft zu dem Tief- und Scharfsinnigsten, was über diese schwierige Materie der platonischen und aristotelischen Philosophie bis jetzt zum speculativen Ausdruck gelangt ist, was auch *Brandis* anzuerkennen scheint, indem er in seiner jüngst erschienenen „Uebersicht über das Aristotelische Lehrgebäude“ etc. (S. 17. Anm.) über den Unterschied der platonischen und aristote-

sischen Dialektik ausdrücklich auf Schelling (I. 327 ff.) verweist. Auch hier aber können wir nur wieder die Hauptpunkte hervorheben, und diese sind in Kürze folgende. (I. 337—356.)

Die Berührungspunkte zwischen der Methode Schelling's und der des Aristoteles liegen sich zwar nicht so nahe und sind nicht so bestimmt nachweisbar, wie bei Platon, lassen sich aber dessenungeachtet mehr oder minder deutlich erkennen. Aristoteles wandelt den breiteren Weg einer sehr weit ausgreifenden, alles zu Hülfe nehmenden Induction und spricht von Dialektik überhaupt mehr in jenem allgemeinen Sinn, inwiefern sie in einer jeden Wissenschaft und jeder Untersuchung anzuwenden ist, als in jener besondern Beziehung, inwiefern sie nämlich zur Erreichung des Princips dient. Er schreibt ihr zwar im Allgemeinen den Besitz oder die Erkenntniss des Weges zu den *Principien* sämmtlicher Methoden zu; aber Dialektik und Philosophie bezieht sich ihm darum doch nicht auf Verschiedenes, jene auf die Erforschung der Principien, diese auf die Wissenschaft selbst, sondern ein und dasselbe kann nach ihm dialektisch und philosophisch behandelt werden: im ersten Fall bleibt es bei dem Versuch. Die Dialektik ist *versuchend* (πειραστική), wo die Philosophie erkennend ist, die Sophistik diess zu seyn scheint, aber nicht ist. Dem Platon ist das dialektische Vermögen zwar auch versuchend, aber zugleich die höchste Kraft der Wissenschaft, durch welche sie des Princips selbst sich bemächtigt, des Gipfels, von dem allein mit Sicherheit herabzusteigen ist, dem Aristoteles erreicht Dialektik so wenig als Sophistik die *Wahrheit*, der Unterschied beider ist nur: die Sophistik *will* sie nicht (ihr ist es bloss um Täuschung zu thun), die Dialektik *kann* sie nicht erreichen. Trotz dieser schneidenden Dissonanz zwischen den beiden Philosophen, wenigstens den Worten nach, was den wissenschaftlichen Werth der Dialektik betrifft, zeigt doch die Art, wie Aristoteles der gemeinen Dialektik widerspricht, die Forderung, die er an sie oder vielmehr an die Philosophie

macht, dass derselbe mit Platon im Grunde, was das Höchste, den Weg zum Princip betrifft, einig ist. Platon freilich hat den Weg zu jenem Gipfel selbst gekannt; nicht so Aristoteles. Es kann wohl nicht geleugnet werden, dass der Letztere wissenschaftlich (theoretisch) die dialektische Methode ignorirt, wenn er sie auch selbst, ohne es wahrzunehmen, anwendet: er weiss nur von Induction in Syllogismen, diese sind ihm die einzige wissenschaftliche Erfahrungsweise. Für die Substanz (also auch das Princip) gibt es ihm gar keine Demonstration, *wohl aber eine andere Art, sie sichtbar zu machen.* Nichtsdestoweniger finden sich bei Aristoteles Begriffe und Bestimmungen, die, consequent angewendet, zu einer dialektischen Methode im Sinne Platon's führen. In der Unterscheidung zwischen dem selbst Seyenden oder Subjekt, und dem nicht selbst Seyenden, dem *συμβεβηκὸς* oder Attribut, in der Unterscheidung zwischen den unwesentlichen und wesentlichen Accidenzen, in dem, was er die Ursachen und Principe alles Seyenden nennt, über deren Natur er sich wenigstens an einer Stelle sehr entschieden erklärt, und die ihm dasselbe seyn möchten, was dem Platon die *ὑποθέσεις*, besonders in der Bezeichnung derselben als der *ersten* Unterschiede und Gegensätze des Seyenden: — in diesem allem liegen Keime einer höheren, der von Platon beschriebenen ähnlichen Dialektik, welche aber auszubilden dem Aristoteles verwehrt war, sowohl durch den Standpunkt, auf dem *er* stand, als durch die, obgleich von Platon nicht entfernte, doch über diesen bereits hinausgeschrittene Zeit.

Das verwerfliche Urtheil des Aristoteles über die Dialektik trifft also im Grunde nur die falsche, nicht die wahre Dialektik. Das Unvermögen der Sophistik und Dialektik liegt nach ihm darin, dass beide im blossen Subjekt- und Prädicat-Verknüpfungen, d. h. im Reiche des Scheins und der möglichen Täuschung, sich bewegen; denn Wahrheit und Irrthum ist nicht in den Dingen, sondern nur im Verstande (in der Subjekt und Prädikat verknüpfenden oder trennenden Thätigkeit), im An-

schauung des Einfachen aber auch nicht im Verstande. Denn περὶ τὰ ἀσύνθετα, worin keinerlei Synthesis und darum Irrthum und Wahrheit auch nicht im Verstande möglich ist, findet einfach *Denken* oder *nicht Denken* (ἢ νοεῖν ἢ μή) statt. Der Sinn des Hauptvorwurfs gegen die Sophistik und Dialektik ist also der, dass sie sich bloss darum bemühen, ob gewissen Subjekten gewisse Prädicate zukommen, d. h. in der Region des Scheins und der möglichen Täuschung sich bewegen, anstatt das Subjekt selbst zu suchen und sich um die Sachen und zwar die Ur-sachen zu bemühen. Weil sie also nicht zu dem *an sich* Wahren aufsteigen, das nur in den ἁπλοῖς ist, so urtheilen sie über Gegenstände, mit welchen sie sich beschäftigen, bloss nach dem Schein und wie es sich die *Meinung* (ἐκ τῶν ἐνδόξων) vorstellt. Der Fehler der Sophisten und Dialektiker liegt übrigens nicht darin, dass sie um die Zuständigkeiten der Dinge überhaupt (die συμβεβηκότα — die Accidenzen, die als wesentliche im Unterschiede zu den unwesentlichen unentbehrlich zur Demonstration sind) sich bekümmern und sich damit beschäftigen, sondern darin, dass sie nicht über diese hinaus auf die Substanz, auf die Sache gehen, die sie gar nicht beachten, dass sie die Dinge nicht *als* ὄντα, nach dem, *was* in ihnen ist, betrachten, nicht sofern sie die Subjekte des von ihnen Ausgesagten sind. Denn selbst nicht auf das *Seyn,* inwiefern es eben auch nur ausgesagt ist, soll die philosophische Untersuchung gehen, sondern nur auf das, *wodurch* jegliches ist und wodurch es mit dem erstlich und eigentlich Seyenden (dem πρώτως und κυρίως ὄν) zusammenhängt, mit dem, das selbst auf nichts anderes mehr bezogen werden kann, aber auf das alles andere bezogen und zurückgeführt wird (πρὸς ὃ πάντα oder πρὸς ὃ πᾶσαι αἱ ἄλλαι κατηγορίαι τοῦ ὄντος ἀναφέρονται). Denn das *Ist* kommt allem, aber nicht gleicherweise zu, sondern dem einen erstlich, dem andern bloss folgendlich.

Wollte man übrigens die Herabsetzung der Subjekte zu Attributen der Substanz (des allein selbst Seyenden, der οὐσία, die mit dem

voraussetzungslosen Princip des Platon dasselbe ist) aus der Unterscheidung des Aristoteles zwischen dem selbst Seyenden und dem nicht selbst Seyenden wirklich ableiten, so wären, was Schelling besonders hervorheben zu müssen glaubt, diese Attribute der Substanz nicht etwa gleich zu halten mit den aristotelischen Kategorien, welche (auch die erste derselben nicht ausgenommen, da diese nur die sogenannte *δευτέρα ουσία*, nicht die *πρώτη καὶ μάλιστα λεγομένη οὐσία* ist) die blossen Gattungen der Prädicate sind und, weil sie weder von allem, noch nothwendig gesagt werden, richtiger Prädicabilien genannt werden, wie sie denn auch für Aristoteles selbst fast von keiner metaphysischen (sein Metaphysisches liegt ganz wo anders), sondern bloss von logischer, ja fast nur grammatischer Bedeutung sind. Jene Attribute, als Attribute des *Seyenden selbst*, die nicht von einzelnen und zufälligen Dingen prädicirt werden, könnten wohl nur jene *ersten Unterschiede und Gegensätze des Seyenden* (*αἱ πρῶται διαφοραὶ καὶ ἐναντιώσεις τοῦ ὄντος*) seyn, von denen Aristoteles spricht, ohne ihnen jedoch einen bestimmteren, auf die Principe bezüglichen Ausdruck zu geben.

In ähnlicher Weise verhält es sich auch mit dem schon erwähnten Begriff der *ἁπλᾶ*, der den directesten Gegensatz gegen das den Dialektikern Vorgeworfene bildet, und worin sohin das *Positive* zu suchen ist, das Aristoteles seinerseits denselben entgegensetzt. Denn auch in das *System* der *ἁπλῶν* ist, nach Schelling's Ueberzeugung, dem Aristoteles die vollständige Einsicht abzusprechen, obschon sein grosses Verdienst der *Begriff selber* bleibe, sowie der Gebrauch, den er von diesem Begriff gegen die Sophisten und die von ihm sogenannten Dialektiker (unter denen indess keine besondere Schule, sondern nur überhaupt die Vertreter dessen zu verstehen, was wir heutzutag ein System des gemeinen, nicht über das bloss Discursive sich erhebenden Menschenverstandes nennen) gemacht hat. Um diess des nähern zu begründen, wird eine ausführliche Untersuchung der Frage gewidmet, in welcher Art

von Begriffen jene ἀσύνθετα, jene schlechterdings weil an sich einfachen Begriffe zu finden seyen, bei welchen nicht von Wahrheit oder Irrthum, sondern einfach von Denken oder nicht Denken die Rede seyn könne. Und das Ergebniss dieser Untersuchung ist: dass nach Aristoteles das reine *Was* unmittelbar und geradezu (ἁπλῶς) nur in dem, was Substanz ist, in den andern Kategorien aber nicht eigentlich, sondern nur πως (auf gewisse Weise) ist, nach dieser Einschränkung also nur, was *Substanz* ist, als *eigentlich* Einfaches stehen bleibt. Aber auch die Substanzen werden unterschieden, und sind entweder συνθεταὶ oder μὴ συνθεταὶ, es bleiben also nur die letzten, und von *diesen* sage Aristoteles: Täuschung sey in Bezug auf sie unmöglich, denn sie seyen reine Wirklichkeiten ohne vorausgehende Potenz (πᾶσαι εἰσιν ἐνεργείᾳ οὐ δυνάμει). Welche bestimmten Substanzen er übrigens als die einfachen denke, darauf könne, fügt Schelling bei, hier nicht eingegangen werden; dass Gott im höchsten Sinn οὐσία ἀσύνθετος, verstehe sich von selbst, aber auch die Gestirne seyen ihm reine Substanzen und Principe. Allein was nun die ἁπλᾶ der andern Art betrifft, für diese stellen sich dem Aristoteles nur die Kategorien dar, von denen er selbst sagt, sie seyen nur *so*, nur *auf gewisse Weise* ἁπλᾶ. Hier kommt nun, bemerkt Schelling, eine Lücke zum Vorschein. Denn *zwei Arten* von einfachen Begriffen müsse es geben, da die ἁπλᾶ nur entweder reine Subjekte oder reine Prädicate seyn können und die letzteren nie ganz aufgegeben werden dürfen. Diese Lücke aber entstehe in dem aristotelischen Gedanken dadurch, dass er die ἕτερα πρῶτα nicht festgehalten, die offenbar über den Kategorien sind und von denen er in der Stelle spricht, wo er dem schlechthin Ersten, das nämlich der That und Wirklichkeit nach (ἐντελεχείᾳ), also nicht bloss im Denken das Erste ist, andere Erste, d. h. Principe (ἕτερα πρῶτα) folgen lässt, die also, weil sie ἕτερα sind, nur δυνάμει, nur dem *Vermögen* nach πρῶτα, d. h. Principe sind. Diese ἕτερα πρῶτα nun, die weder als Gattungen, noch überhaupt vielsinnig gesagt werden, und die an die ὑποθέσεις des Pla-

ten, die auch nur *mögliche* Principe sind, erinnern, möchten nun, meint Schelling, recht eigentlich jene einfachen Elemente seyn, von denen Aristoteles sagt, dass sie *nothwendig* richtig, d. h. dass sie entweder gar nicht oder richtig erfasst werden. Aristoteles aber habe diese *ἕτερα πρῶτα* nicht festgehalten, nicht zum vollen Bewusstseyn gebracht, was freilich nicht geschehen konnte ohne bedeutende Rückwirkung auf anderes, das ihm bereits feststand. Hier also ahnde es sich, dass Aristoteles nichts wisse oder nichts wissen wolle von jenem dialektischen Hergang, durch welchen die unmittelbaren Attribute der Substanz oder des Princips als solche erst gesetzt werden.

Diess ist selbstverständlich nur auf dem bereits nachgewiesenen und auch schon von Platon im Wesentlichen erkannten Wege in einem *System* der *ἁπλῶν* zu erzielen, wie ein solches jetzt von Schelling angestrebt wird, und worin auch im eigentlichsten Sinn die ganze Grundlegung der Metaphysik besteht. Aber schon der *Begriff selber,* den Aristoteles davon aufgestellt, ist, wie bereits bemerkt, von der höchsten Bedeutung, da in diesen *ἁπλοῖς* der Begriff jener reinen Potenzen liegt, welche reine A sind, *οὐχ ἕτερον εἶδος*, von denen nichts ausgesagt wird, sondern die wir bloss denken und gleichsam sehen, die rein sind, *was* sie sind, und in Ansehung derer eben wegen dieser Einsinnigkeit keinerlei Täuschung möglich ist. „Sie sind das, worin *nichts* als das Seyende und auf das die Philosophie zurückgehen muss. Das Seyende aber sind gewisse erste Unterschiede und Gegensätze; jedes seyende, das einen solchen Unterschied ausdrückt — jedes ist nur *das,* was das Seyende ist; man sagt nicht, dass es das Seyende ist, sondern man sagt nur, *was* das Seyende ist — jedes so seyende wird ein schlechthin einartiges und einsinniges, d. h. ein *ἁπλοῦν* seyn (ein einartiges: denn jedes der einfachen Elemente kann nur das seyn, das es ist, nur an der Stelle, die es hat). Der Beruf zum Philosophiren zeigt sich in dem Bedürfniss, das nicht ruhen lässt, eh' man sich bewusst ist, auf die

schlechthin einfachen, untrüglichen Elemente gekommen zu seyn. Die Schärfe liegt in der Einfachheit, *τὸ ἀκριβὲς τὸ ἁπλοῦν,* sagt Aristoteles, und je mehr mit dem Einfachsten und dem im Denken Ersten beschäftigt (*περὶ προτέρων τῷ λόγῳ καὶ ἁπλουστέρων*), desto schärfer ist die Wissenschaft. Das schlechthin Einfache aber kann eben nur berührt werden (*θιγγάνεται*), so dass im blossen *Sagen* und Berühren die Wahrheit besteht." (I. 354—55.) Auf diese geistige Berührung dessen, was bloss gedacht oder mit dem Geistesauge gesehen und einfach ausgesprochen werden kann, beziehen sich also jene Schelling'schen Worte (I. 344), die wir schon weiter oben (S. 69) angeführt: dass es für die Substanz (also auch das Princip) dem Aristoteles gar keine Demonstration gebe, *wohl aber eine andere Art, sie sichtbar zu machen.*

Mit der gewonnenen Einsicht aber, dass, wie das höchste Princip selbst, so auch die zu ihm leitenden Principe nicht durch vermittelte Erkenntniss, sondern nur durch unmittelbare Vernunft*berührung* zu erkennen sind (I. 359), ist auch nicht nur jene ganze untergeordnete Art von Dialektik überwunden, die sich nicht über die Meinung (*δόξα*) erhebt und gegen welche zunächst die Vorwürfe des Aristoteles gerichtet sind, sondern auch überhaupt jede Philosophie, die sich nicht über das bloss *Discursive* zu erheben vermag. Eine solche Philosophie, deren Verfahren ein bloss discursives, syllogistisches, also versuchsweise demonstratives ist und die schon damals, nachdem durch Platon die Sophistik überwunden, entstehen musste — „eine solche Art von Philosophie ist aber," wie Schelling (I. 358—59) bemerkt, „die den meisten zusagende, wie unsere so lang im ungestörten Besitz allgemeiner Geltung gebliebene ehemalige Metaphysik ein solches Mittelmass des den meisten Zugänglichen, Annehmlichen und Glaublichen enthielt. Und auch das hatte sie ja mit jener Dialektik (wie sie Aristoteles beschreibt) gemein, dass bei ihr keine Namen besonders genannt wurden, wie von *Systemen* als besondern Lehrganzen erst in neuerer Zeit die Rede war, und *Namen*

nicht eher genannt wurden, als das Streben anfing, über jene Scheinwissenschaft hinaus zur wahren und eigentlichen zu gelangen. Denn den Namen einer scheinbaren Wissenschaft konnte man auch der bis auf Kant hergebrachten Wissenschaft nicht absprechen. Man konnte nicht gerade sagen, dass sie das Falsche sey, sie war nur nicht das *Rechte*, nicht das eigentlich zu Wollende und im Grunde Gewollte." ....
„Auch sie, die ehemalige Metaphysik, argumentirt aus dem, was in der Meinung ist (*ἐκ τῶν ἐνδόξων*), und kommt nicht über das Glaubliche (blosse Probabilität) hinaus. Kant stellt sich im Grunde nicht feindselig gegen diese Metaphysik, für welche im Gegentheil bei ihm noch immer eine gewisse Zuneigung durchblickt. Er möchte sie wohl, wenn sie nur sich halten liesse. Ebenso auf gewisse Weise Aristoteles. Indem er das Unzulängliche der blossen dialektischen Wissenschaft seiner Zeit ausspricht, entlehnt er ihr wahrscheinlich weit mehr als man gewöhnlich denkt, und es ist unstreitig der Umstand, dass er sich gegen dieses gemeinverständige Verfahren weniger ausschliessend als Platon verhält, die vorzüglichste Ursache gewesen, dass er die Autorität wurde, unter der in der Folge wieder eine ähnliche Gemeinwissenschaft entstand, die Jahrhunderte hindurch eine ununterbrochene und im Wesentlichen gleichförmige Herrschaft behauptete, während Platon fast immer nur eine stille Gemeinde verwandter und gleichgesinnter Geister um sich versammelt hatte. In der That hatte sich in der neuern Schulmetaphysik nur jener Stoff einer discursiven Wissenschaft wieder herausgearbeitet, die Aristoteles aufgenommen hatte, und es bedurfte einer neuen Krisis, die Philosophie auf den Standpunkt wirklich zu erheben, zu dem Aristoteles hingeleitet hatte, auf den Standpunkt, wo nicht mehr blosse Dianoia, sondern die Vernunft selbst, nicht Wissenschaft, sondern das reine Denken Princip der Wissenschaft ist."

Hiermit schliesst die Schelling'sche Untersuchung über die Frage, auf welche Weise vom Seyenden zu dem, was das Seyende *ist*, zum

eigentlichen *Princip* gelangt wird (I. 363), und schreitet fort von diesem Funde im reinen Denken, der noch nicht selbst Wissenschaft, sondern nur der Keim der Wissenschaft ist, zur Auseinandersetzung des im einfachen Denken Erlangten — der Idee, d. h. zur Entwicklung jener Wissenschaft, die, insofern sie unmittelbar aus dem Denken hervorgeht, mit Recht die *erste* Wissenschaft heissen wird und sich von allen anderen Wissenschaften dadurch unterscheidet, dass sie nicht mit nur eingeschränkten, d. h. bloss einen Theil des Seyns ausdrückenden Gegenständen zu thun hat, sondern mit dem vollkommenen Gegenstand (*l'objet accompli*), der das ganze Seyn, das Seyn ohne allen Abbruch enthält, oder mit dem Ideal, um mit Kant zu sprechen. In diesem Sinne auch kommt der Philosophie, da sie nicht mit dem blossen Seyenden im Allgemeinen sich beschäftigt, sondern, bei diesem nicht stehen bleiben könnend, sofort dasjenige sucht, was das Seyende *ist*, die Usia (die bei Aristoteles nicht Wesen — *essentia*, wie bei Platon, sondern *substantia* ist), wovon alles, aber was selbst von nichts ausgesagt wird, — eben daher kommt ihr mit Recht die aristotelische Bestimmung zu als *ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὄν*. Womit zugleich ausgedrückt ist, dass, wenn ihr Gegenstand auch durch das reine Denken gesetzt ist, er doch nichts bloss Allgemeines und Unbestimmtes, sondern das Allerbestimmteste, nichts Unwirkliches, sondern das Wirklichste ist. (I. 360—63.)

Aber was treibt uns zu dieser Wissenschaft? Warum begnügen wir uns nicht mit dem im reinen Denken gefundenen Princip? Hierauf erwiedert Schelling (I. 364—65): Es treibt uns zur Wissenschaft aus dem Grunde, weil wir mit dem Princip, wie es im reinen Denken ist, d. h. festgehalten von dem Seyenden, *nichts*, wie man zu reden pflegt, *anfangen* können, denn es ist uns nicht *als* Princip. Schelling erläutert diess mit den Worten: „Das Princip selbst strebt aus dem reinen Denken hervor, in dem es wie gefangen ist, ohne sich als Princip erweisen zu können. Es ist wohl im Denken, aber nur materiell oder we-

sentlich; nicht als solches, als solches ist es selbst nur *in potentia*, denn wir besitzen es, aber nur durch das Seyende, als sein logisches *Prius*, an das es gebunden ist; also ist hier vielmehr das Seyende, das Gewalt hat über das Princip, und es ist nicht zu sagen, dass das Princip das Seyende hat, sondern umgekehrt, dass das Seyende das Princip hat, ist der richtige Ausdruck, wie er denn auch der des Aristoteles ist. Das Princip für sich, es nicht bloss durch das Seyende, sondern frei vom Seyenden zu haben, dieses also wird nicht mehr Sache des reinen Denkens, demnach nur Sache des über das unmittelbare Denken hinausgehenden, des wissenschaftlichen Denkens seyn."

Es dürfte diese Erklärung, mit der Schelling den Uebergang von dem Wege zum Princip — zur Entwicklung der Vernunftwissenschaft selbst — zu motiviren sucht, wohl für Manche nur schwer verständlich seyn, wesshalb uns gestattet seyn mag, auf dieselbe etwas näher einzugehen. Schelling legt in Vorstehendem den Hauptnachdruck darauf, dass mit dem im reinen Denken gefundenen Princip *nichts anzufangen* sey. Soll aber ein Princip sich in Wahrheit als solches, *als* Princip erweisen, so muss von ihm aus ein wirklicher *Anfang* möglich seyn. Bis jetzt aber steht dasselbe für uns nach dem ganzen dialektischen Hergang, durch den wir es gewonnen, nur erst am *Ende* dieses Weges und eben desshalb noch nicht *als* Princip da. Denn wir sind nur durch die drei Momente des Seyenden zu ihm gelangt, und sohin befindet es sich, wenigstens in unserem Denken, noch in Abhängigkeit von diesem Seyenden, das sein logisches *Prius* ist. Wir haben also sozusagen, wenn uns dieses Gleichniss erlaubt ist, mittelst des Seyenden ($-A + A \pm A$) das Princip A^0 nur erst im Rücken erfasst, wodurch ihm alle Bewegung genommen und jeder Fortschritt unmöglich gemacht wäre, wenn es kein Mittel gäbe, das Princip auch von vorne zu erfassen, d. h. über das unmittelbare Denken hinauszugehen und das Seyende in ein Verhältniss zum Princip zu bringen, wornach dieses jenem

gegenüber sich wirklich *als* Princip erweisen kann, also statt, wie nach dem bisherigen noetischen Hergange, vom Seyenden abhängig zu seyn, vielmehr jetzt über dasselbe die Gewalt bekommt und damit frei von ihm wird.

Auf die Frage, ob und wie diess überhaupt möglich, beziehen sich die weiteren Auslassungen Schelling's an der Stelle, wo es (I. 365) heisst: „Die Anziehung, die das Seyende auf das Princip ausübt, beruht auf dem gänzlichen Nichtselbstseyn des Seyenden; damit wir also das Princip von ihm frei haben, muss das Seyende aus dem bloss potentiellen, hylischen Seyn, das ein relatives Nichtseyn ist, erhoben, die blosse *Potenz* des Selbstseyns, die in ihm ist, bis zu einer vom Princip unabhängigen Wirklichkeit in Wirkung gesetzt werden. Erscheint das so vom Princip unabhängig gewordene Wirkliche dennoch als ohnmächtig gegen das Princip (zuerst nur gegen sein nächst Höheres, zuletzt aber gegen das Princip), als dessen bedürftig und ihm am Ende unterworfen, so erscheint nun das Princip auch als das über alles andere Wirkliche siegreiche, und darum *an sich* Wirkliche, d. h. *als* Princip. Auf diese Weise wäre das früher rein noetisch (dialektisch) Gefundene in einen Process umgesetzt worden, und auf dem Wege des zur Wissenschaft auseinandergezogenen Denkens erreicht, was das einfache unmittelbare Denken nicht gewähren konnte."

Auch diese Stelle bedarf wieder einiger Erläuterung. Das blosse Seyende ($- A + A \pm A$) ist nicht das Seyende selbst (A^0), es ist also für sich selbstlos, hängt aber eben dadurch mit dem, was ein Selbst, wie das Princip, besitzt, durch natürliche Anziehung zusammen. Soll nun diese Anziehung, dieser Verband aufgehoben und damit das Princip frei von dem Seyenden werden, so muss dieses Letztere aufhören, unselbstisch zu seyn. Denn sobald es aus diesem seinem bisherigen gänzlichen Nichtselbstseyn, durch das es allein das *Seyende selbst* an sich zog, heraustrāte und auch für sich ein *Selbstseyn* in Anspruch nähme,

wäre die zwingende Gewalt dieses Verschlungenseyns gelöst. Es erhöbe sich gegen das ursprüngliche Selbst, das nun frei geworden, ein anderes Selbst, das bisher nur der *Potenz* nach in dem blossen Seyenden gelegen, das aber vom Moment seiner Actualisirung an in einen nothwendigen Process verstrickt wird, in welchem es einer stufenweisen Ueberwindung durch das zunächst höhere Princip unterliegt, bis es zuletzt von demjenigen höchsten, das allein Princip in Wahrheit ist, völlig überwunden ist, wodurch aber sodann dieses Princip auch allein erst als das über das secundäre selbstische Seyn siegreiche ursprünglich Selbstseyende oder an sich Wirkliche, d. h. *als* Princip erschiene.

Wenn aber mit dem apriorischen Nachweise dieses Processes (er ist *apriorisch* [I. 376], weil er dem Seyn voraus geht und nur zeigen soll, wie allein ein aussergöttliches Seyn möglich ist, *wenn* es existirt) die erste Wissenschaft sich zu beschäftigen hat, so wird die nächste Frage seyn, welches das *Princip* derselben sey, da sie ohne ein solches nicht zu denken ist. Schelling (I. 365—66) sagt: „Die Antwort ergibt sich aus Folgendem. Jenes andere, an die Stelle des Seyenden getretene Seyn — wir können es das aussergöttliche (versteht sich, nur ideal aussergöttliche) nennen — war in dem Seyenden nur als Potenz, als Möglichkeit. Aber dasselbe müssen wir vom Princip sagen, sofern es vom Seyenden frei geworden und rein in sich selbst — wir wollen sagen in seiner reinen Gottheit — ist, nämlich dass es als dieses in dem Seyenden auch nur als Potenz, als Möglichkeit war. Wenn dem so ist, wenn auf dem Standpunkt, zu dem wir im reinen Denken gelangt sind, beide als blosse Möglichkeiten sich verhalten, so wird, angenommen und vorausgesetzt, dass auch die Wissenschaft, welche wir *die erste* genannt haben, nicht ohne ein Princip (nämlich nur nicht ohne ein zu Grunde liegendes Princip) zu denken ist, es wird, sage ich, Princip dieser Wissenschaft weder das eigentliche Princip, das als solches erst zu erkennen ist, noch allerdings auch das blosse Seyende

seyn können, wohl aber das Ganze als Gleichmöglichkeit (Indifferenz) von beiden, als Gleichmöglichkeit des ausser dem Princip gesetzten Seyenden (des aussergöttlichen Seyns) und des ausser dem Seyenden gesetzten Princips — der rein in *sich* seyenden Gottheit. Das Seyende, das wir die *Idee* genannt haben, hört dadurch, dass es die Gottheit, nicht die als solche schon gesetzte, aber doch die als solche zu setzende *hat*, es hört damit nicht auf, die Idee zu seyn, es wird zur *absoluten Idee*, in der Gott und Welt gleicherweise als Möglichkeiten begriffen sind; die so entstehende Wissenschaft erscheint als System eines alles, also auch Gott begreifenden Absoluten, das zur Unterscheidung von dem bloss im materiellen Sinn Absoluten, dem Seyenden, das schlechthin Absolute genannt wurde. Auf diese Weise geschieht es, dass im Uebergang zur Wissenschaft als solcher dem über das (unmittelbare) Denken hinausgehenden Denken das Ganze, das nämlich auch das Princip oder Gott begreift, zur *Materie* der Entwicklung wird. Verwunderliches ist darin nichts, es ist nur natürlich, dass das im ursprünglichen Denken Gesetzte, indem es einem sich über es erhebenden Denken zum Gegenstand wird, eine andere Bedeutung erhält."

Suchen wir uns den Sinn dieser Stelle, deren volles Verständniss ein noch schwierigeres seyn dürfte, als das der vorangegangenen, möglichst klar zu machen. Zuvörderst leuchtet ein, dass wir zwar mittelst des Seyenden bis zum Princip gelangt sind, aber dieses dennoch, obgleich in ihm nichts von blossem Vermögen, sondern reine Wirklichkeit, nur erst als ein mögliches erkannt haben, indem noch nicht gezeigt worden, wie dasselbe *als* Princip sich erweisen kann, wozu vor allem nöthig, dass es für sich, frei vom Seyenden erfasst werde. Wir können desshalb seiner zwar nicht entrathen, da es von Anfang bis an's Ende das alles zusammenhaltende und beherrschende höchste Princip und das eigentlich Ziel des ganzen Processes ist, aber wir erkennen es als letzte Möglichkeit (I. 378), *als* über alles siegreiches Princip doch nur erst

am Ende des Processes. Aber auch abgesehen hievon gewinnen wir mit ihm allein keinen Fortschritt. Denn wir bedürfen ausser ihm auch noch des Seyenden und zwar des ausser dem Princip gesetzten Seyenden, dessen erste Potenz, im Unterschiede von A', als aussergöttliches Princip von Schelling mit B bezeichnet wird. Aber auch von diesem aussergöttlichen Seyn ist hier noch nicht in dem Sinne die Rede, als existirte es wirklich, sondern nur erst also, dass, *wenn* es zur Existenz eines solchen überhaupt kommen solle, es nur so und nicht anders möglich sey. Es ist also auch das ausser dem Princip gesetzte Seyende in gleicher Weise ein nur erst mögliches, wie das ausser dem Seyenden gesetzte Princip, und da weder mit dem einen, noch dem andern für sich allein etwas anzufangen ist — denn auch das aussergöttliche Seyn ist nicht denkbar ohne die rein in *sich* seyende Gottheit, so bleibt nichts übrig, als das Ganze zu setzen und zwar als Gleichmöglichkeit (Indifferenz) von beiden. Und das von hier an beginnende Verfahren wird darin bestehen müssen, aus dieser Indifferenz alles dasjenige, was in ihr *implicite* als Möglichkeit liegt, *explicite* bis auf die letzte Möglichkeit — durch Ausscheidung alles dessen, was *nicht* wirklich Princip seyn kann (I. 374) — hervortreten zu lassen. Gott und Welt liegen demnach in dieser Indifferenz gleicherweise als Möglichkeiten beschlossen, und erst durch Auseinandersetzung dieser beiden Möglichkeiten kann das System eines alles, also auch Gott begreifenden Absoluten — des schlechthin Absoluten — gewonnen werden, obgleich auch dieses System nicht über die blosse, wenn auch absolute Idee hinauskommt.

Auch in dem früheren absoluten Identitätssystem Schelling's verband sich, wie derselbe (I. 371—72) bemerkt, mit dem abstracten Ausdruck: Indifferenz des Subjektiven und Objektiven — nur der Sinn, dass in Einem und demselben mit völlig gleicher Möglichkeit das Objekt (die äussere Welt des materiellen Seyns) *und* das Subjekt als solches (die innere, bis zum bleibenden Subjekt, zu Gott führende Welt) gesetzt und

begriffen sey. Und der Name dieses Systems sollte ausdrücken, dass eben in jenem Ganzen Subjekt und Objekt mit gleicher Selbstständigkeit einander gegenüberstehen, das eine nur das in's Objekt hinübergetretene (denn die Potenzen sind ja Subjekte), das andere nur das *als* solches gesetzte Subjekt sey. Für dieses dem System zu Grunde liegende Princip — das schlechthin Absolute — acceptire er, sagt Schelling, auch jetzt noch den Ausdruck des *Pantheismus,* den man seinem System damals so allgemein vorgeworfen, ja er behaupte sogar, dass er ihm allein wirklich zukomme. Denn z. B. in Spinoza's Begriff, der auch diesen Namen erhalten, sehe man wohl das Pan, weil er das Seyende hat, könne aber darin nichts von Theismus sehen, da ihm Gott *nur* das Seyende ist, nicht das was das Seyende *ist.* Solle aber das Wort auch auf die *Wissenschaft* selbst gehen, so könne man insbesondere denjenigen unter den heutigen Theologen, denen reiner *Theismus* (wie man jetzt statt des ehemaligen Deismus sagt) als der Gegensatz des Pantheismus gilt, entgegen behaupten, dass gerade die aus jenem Princip hervorgehende Wissenschaft auf dieses Ziel eines reinen Theismus, auf den von *allem* andern abgesonderten Gott hinausführe. Denn die Aufgabe dieser Wissenshaft sey keine andere, als alles Materielle und Potentielle, das mit dem ersten Begriff Gottes als des allgemeinen Wesens im unmittelbaren Denken gesetzt ist, rein ab- oder auszuscheiden, damit er in seinem reinen Selbst erkennbar werde. Und es sey daher einleuchtend, dass ein wissenschaftlicher Theismus selbst im Princip Pantheismus voraussetze.

Durch Vorstehendes gewinnt auch jene schon (S. 10) angeführte Stelle ihr besseres Verständniss, wo es (I. 375) heisst: die reine Vernunftwissenschaft erfülle um so vollkommener ihren Begriff, je ferner sie sich das Ziel, d. h. Gott halte, je mehr sie bestrebt sey, alles soweit nur möglich *ohne Gott,* in diesem Sinn, wie man zu sagen pflegt, bloss natürlich oder vielmehr nach rein logischer Nothwendigkeit, zu begreifen. Es soll damit nur gesagt seyn, dass ihre nächste Aufgabe

eine kritische und insofern verneinende (I. 374), nämlich, wie schon vorhin bemerkt, die Ausscheidung alles dessen sey, was nicht wirklich Princip seyn konnte, und dass sie erst dann, wenn zu diesem Behufe alle Möglichkeit, die in dem Seyenden verborgen ist, offenbar und in's Wirkliche (selbstverständlich hier nur erst *a priori*) geführt worden (I. 386), im Stande sey, Gott in seinem reinen Selbst zu erfassen.

Das *Gesetz* der Bewegung aber, nach welchem die reine Vernunftwissenschaft hiebei verfährt, ist kein anderes als dasjenige, welches wir schon in dem Seyenden (— A + A ± A) erkannten, da die Wissenschaft ja nur als wirklich (gedacht) und nur auseinandergezogen enthält, was im unmittelbaren Denken potentiell und *implicite* war. Denn auch im reinen Denken waren die Principe, die in der Idee — dem Seyenden — als bloss mögliche oder Potenzen sind, nur die Hypotheses oder Voraussetzungen des an sich Wirklichen, jedes aber die unmittelbare Hypothesis des ihm Folgenden, — A die Hypothesis von + A, beide zusammen die Hypothesis von ± A: alle zuletzt von dem, was eigentlich Princip ist, dem rein Wirklichen (A^0), in dem nichts mehr von Möglichkeit. Dieses Verhältniss der Potenzen bringt mit sich, dass hier das Umgekehrte der sonst gewohnten Ordnung gilt, dass nämlich das Vorausgehende im Folgenden seine Wirklichkeit hat, gegen die es demnach blosse Potenz ist. Es ist diess dasselbe Gesetz, das besonders die Naturphilosophie in grösster Ausdehnung und Stetigkeit ausgeführt hatte, und das auch Aristoteles gelegenheitlich da, wo er von den drei Stufen der Seele, der ernährenden, der empfindenden, der denkenden Seele, handelt, ausgesprochen, das Gesetz: Immer besteht in dem Folgenden der Potenz nach das Vorausgehende. (I. 375—76.)

Noch übrigt, ehe zur Exposition der rationalen Philosophie selbst fortgeschritten wird, zuerst genauer zu ermitteln, was uns als *Materie* desjenigen Processes gegeben ist, durch den das in dem Seyenden ver-

borgene Mögliche in's Wirkliche geführt und dadurch vom Princip ausgeschieden werden soll, damit dieses frei von demselben und *für sich* hervortrete. „Diese Untersuchung wird nur Vorbereitung, nur das Vorspiel der Wissenschaft selbst seyn können. Die gegebene Materie nun ist im Allgemeinen das Seyende. Aber das Seyende ist nicht als solches das wirklich werden Könnende. Als solches Ist es bloss in der göttlichen Einheit und ist reine *Idee*, es verschwindet, sowie es ausser dem Actus des göttlichen Seyns gedacht wird. Die Principe aber, die seine Materie sind, bleiben." (I. 386—87.)

Bis hieher ist alles unschwer verständlich. Nun schliesst sich aber unmittelbar hieran eine Stelle, die nach ihrem ganzen Ausdruck verräth, dass Schelling noch nicht die letzte Hand an sie gelegt, und die desshalb auch vielfach missverstanden oder gar nicht verstanden werden dürfte. Sie lautet: „Die Principe aber, deren innerstes Wesen blosse Möglichkeit, erlangen eben damit, dass zu dem Seyn erhoben, das *nicht das ihrige*, aber doch ein Seyn ist, gerade dadurch erlangen sie die *Fähigkeit*, ausser diesem Seyn, das nicht das ihre ist, gesetzt zu werden, und ein *anderes* anzunehmen, welches das ihre ist." Es liegt nämlich hier der Missverstand nahe, dass bei den Worten: „zum Seyn erhoben" an den Uebergang *a potentia ad actum* gedacht wird, durch den jener Process entsteht, in welchem die drei Potenzen sich nacheinander verwirklichen. Aber davon ist hier offenbar nicht die Rede. Auch würde, wollte man diesen Sinn den Worten unterlegen, die ganze Stelle völlig unverständlich seyn. Um sie aber recht zu verstehen, müssen wir die Anmerkung (aus dem philosophischen Tagebuche Schelling's v. J. 1853) heranziehen, die der Herausgeber zwar an einen anderen Passus des zweitnächsten Absatzes anknüpft, die aber auch auf obige Stelle ein höchst bedeutsames Licht wirft. Es heisst nämlich daselbst (I. 387): „— A + A ± A sind nur das nicht *Wirkliche*, aber nicht das nicht Seyende; sie sind nicht *οὐκ ὄντα*, sondern *μὴ ὄντα*. Denn es ist eine

passive Möglichkeit in ihnen, *ὄντα* zu werden. Sie erhalten *Wirklichkeit* (durch A^0), aber nur als theilnehmend an der Wirklichkeit, an A^0, nicht als selbstwirkliche, während sie vor A^0 im blossen Denken als selbstseyend gedacht, — freilich nur Potenzen waren. Damit aber (dass sie Wirklichkeit durch A^0 erhalten) ist ihnen wieder eine Möglichkeit gegeben, zu selbstwirklichen zu werden (eine eigene Wirklichkeit anzunehmen). So ist ihnen also die Selbstwirklichkeit vermittelt.“ Nach dem ganzen Sinn dieser Erklärung liesse sich denn jetzt die fragliche Stelle etwa durch nachfolgende Einschaltungen näher erläutern und umschreiben: „Die Principe (die drei Potenzen des Seyenden) aber, deren innerstes Wesen blosse Möglichkeit (*μὴ ὄντα*), erlangen eben damit, dass (durch A^0) zu dem Seyn (dem durch A^0 überkommenen wirklichen, aber nur von ihm entlehnten, nicht selbstwirklichen Seyn) erhoben, das *nicht das ihrige* (das ihnen nicht selbst gehört), aber doch ein Seyn (ein durch A^0 an der Wirklichkeit theilnehmendes Seyn) ist, gerade dadurch erlangen sie die *Fähigkeit* (Möglichkeit), ausser diesem Seyn (dem wohl wirklichen, aber nicht selbstwirklichen Seyn), das nicht das ihre ist (das noch nicht ihnen selbst gehört) gesetzt zu werden (aus der Nichtselbstwirklichkeit in die Selbstwirklichkeit), und ein *anderes* anzunehmen, welches das ihre ist (d. h. ein *anderes* Seyn, als das bisherige — nicht selbstwirkliche — anzunehmen, welches ihnen nun selbst gehört, kein mehr von A^0 bloss entlehntes, sondern ein solches ist, das es ihnen möglich macht, eine eigene Wirklichkeit anzunehmen, und auf diese Weise ihnen die Selbstwirklichkeit vermittelt).

Schelling fasst also hier die Principe nur wieder unter dem durch die ganze bisherige Untersuchung gewonnenen zweifachen Gesichtspunkt in's Auge, nämlich 1) als *a priori mögliche* Principe, vor und unabhängig von dem eigentlichen Princip im reinen Denken erfasst, und 2) als *wirklich* mögliche Principe, *mit* dem Princip gesetzt. (I. 332.) Im ersten Falle sind sie die Urstoffe und Elemente des blossen Seyen-

den, das noch nicht *Ist*, sondern nur seyn kann und der blosse Entwurf, die blosse Figur des Seyenden ist. (I. 291. 313.) Im zweiten Falle sind die Elemente des Seyenden, nachdem Eines Ist, das sie ist (I. 317), zu blossen Unterschieden, Attributen oder Prädicaten dieses Einen, des eigentlichen Princips, vor dessen Erreichung sie Principien zu seyn nur scheinen konnten, herabgesetzt, zu Attributen des Princips, an welche sich anhaltend (ihrer als Mittel sich bedienend) die Vernunft zur Erzeugung der Wissenschaft selbst fortschreitet. (I. 331.) Als solche Attribute gesetzt überkommen sie das Seyn von dem, *dessen* sie sind, das ihnen Ursache des Seyns (*αιτία τοῦ εἶναι*) ist, und verdanken also diess, *dass* sie sind, wie Attribute seyn können, dem, das sie ist, dem Princip. (I. 331.)

Damit ist also völlig klar, was unter dem Ausdrucke: „die Principe zum Seyn erhoben", zu verstehen ist. Sie sind zwar (die Principe) auch schon vor dieser Erhebung zum Seyn — im reinen Denken als Inbegriff des Seyenden nicht Nichts („und nimmer doch können wir diess zugeben," fügt Schelling [I. 291] ausdrücklich hinzu), vielmehr „*sind* sie auf ihre Weise und im Reiche der Vernunft eben so, wie die Wirklichkeiten der Erfahrung auf *ihre* Weise und in *ihrem* Reiche sind" (I. 304), ja „sie konnten (I. 291), so lang uns jede Potenz für sich war, als selbstseyend gelten" (indem jedes für sich eine, aber freilich auch nur *eine* Möglichkeit des Seyenden [I. 304] ist), „aber dieses Selbstseyn ist aufgehoben, wenn sie zusammen das Seyende darstellen, zur *Materie* des Seyenden, d. h. des Allgemeinen geworden" (I. 291), und „ihr eignes Seyn bleibt sohin in blosser Potenz" (I. 318) und zwar selbst dann noch, wenn sie von dem Einen, das sie fordern, das Seyn dadurch erlangen, dass es ihnen Ursache des Seyns ist (I. 292) und sie zu *wirklich* möglichen Principien werden — zu Möglichkeiten, die dadurch erfüllt und befriedigt sind, dass jenes Eine (das Princip oder Gott) sie *ist* (I. 293). Als *wirklich* mögliche Principe aber, zu welchen

die Elemente des Seyenden nunmehr durch das Princip A^0 erhoben sind, nehmen sie zwar Theil an der Wirklichkeit von A^0, besitzen jedoch keine Selbstwirklichkeit, wie dieses, und tragen eben desshalb als nicht selbstwirkliche, aber doch auch nicht mehr unwirkliche, d. h. nicht mehr bloss *a priori* mögliche Principe, wie vorher, die Möglichkeit in sich, ebenfalls zur Selbstwirklichkeit, zu eigenem Seyn zu gelangen.

Man sieht, wie das, was Schelling gelegentlich (I. 349) von Aristoteles sagt, dass man diesen in manchen Fällen beim Wort nehmen müsse und nicht auslassen dürfe, bis man weiter mit ihm kommt, auch von Schelling gilt. Und nicht minder dürfte auf die Potenzen- oder Principienlehre dasjenige seine Anwendung finden, was Schelling (I. 380) über die Metaphysik des Aristoteles bemerkt, dass diese gerade durch ihre oft endlos scheinen könnenden Aporien (Zweifel- oder Schwierigkeits-Erörterungen) das Lernbuch aller Zeiten geworden, und dass keiner je auf Erfolg hoffen solle, der nicht die verborgenen Klippen der metaphysischen Forschung durch Aristoteles oder durch Selbstergründung kennen gelernt habe.

Wir stehen also jetzt bei der so überaus wichtigen und entscheidenden, aber auch schwierigsten aller Fragen — bei der Frage nach der *Möglichkeit einer Seynsentstehung*, oder wie überhaupt ein Process, ein Werden der Dinge möglich sey. Denn „nichts," sagt Schelling (II. 37), „ist schwieriger, als ursprüngliche Seyns-Entstehung oder -Erzeugung zu begreifen." Bisher hatten wir es nur mit Ungewordenem, mit dem apriorisch erforschten ursprünglichen Seyn und Wesen aller Dinge und zwar zunächst mit dem Seyenden ($- A + A \pm A$) und sodann mit dem, was das Seyende *Ist* (A^0) zu thun, von welchen das Letztere, das Princip, die Ewigkeit und Nothwendigkeit des *Seyns*, das Erstere — als Inbegriff der Attribute des Princips — die Ewigkeit und Nothwendigkeit des *Wesens*, des *Gedankens* für sich hat. (I. 331.) In Beiden ist eine ursprüngliche Einheit, die als solche keinerlei Mittel zu

einem Fortschritt bietet. Denn wie in dem Ersteren, dem blossen Seyenden, wie schon früher bemerkt worden, die Einheit auf materielle Weise ist, so ist sie in dem Einen selbst, dem Seyenden selbst, auf immaterielle Weise. Diese letztere Einheit aber ist unzerstörlich, weil das Seyende selbst unüberwindliche und unauflösliche Einzelheit ist und die Einzelheit allein Stand hält, alles andere dissolubel ist. (I. 317.) Aber auch das Seyende kann als solches kein Ausgangspunkt für das Werden der Dinge seyn. „Es Ist als solches (als Seyendes) bloss in der göttlichen Einheit“ — als Inbegriff der Attribute des Princips — und darum „reine *Idee,* es verschwindet, sowie es ausser dem Actus des göttlichen Seyns gedacht wird.“ (I. 386—87.) Aber wenn es auch *mit* dem Princip nur als unzertrennliche Einheit und Totalität von $- A + A$ und $\pm A$ gedacht werden kann, so verhindert diess doch nicht, es ausser dem Actus des göttlichen Seyns in seiner Zertrennung als möglich sich zu denken, in welchem Falle zwar nicht mehr das Seyende als solches in seiner geschlossenen Einheit und Allheit sich uns darböte, aber doch „die Principe, die seine Materie sind, blieben“ (I. 387), die, wie gezeigt worden, eben darum, weil sie zwar durch A^0 *wirklich* mögliche Principien geworden, aber doch nicht selbstwirkliche sind, den Fortschritt zu einem *andern,* nämlich eigenen Seyn oder zu einer durch Process vermittelten Selbstwirklichkeit ermöglichen.

„Da sie (die Principe) aber,“ sind Schelling's Worte (I. 387), „unter sich in dem Verhältniss stehen, dass eines dem andern Stütze, Grund (nicht Ursache) seiner Möglichkeit ist, so wird die ihnen gegebene Möglichkeit des andern Seyns nicht für alle eine unmittelbare seyn, sondern nur für das, welches allen andern zu Grunde liegt, allen andern Voraussetzung und Subjekt (in diesem Sinn) und *an sich* Können ist (den andern ist das Können gegeben von ihm) — dieses also wird das unmittelbar übergehen Könnende seyn und die andern erst sich nachziehen in das andere Seyn. Als wir zuerst (Schelling meint damit jene

frühere, auf die Urstoffe des Seyenden gerichtete und das Princip erst suchende Entwicklung) von dieser alles anfangenden Potenz sprachen, gehörte sie zu der künftigen, noch bloss in Gedanken vorhandenen Materie des göttlichen Existirens; nachdem sie des Seyns, nicht des eigenen, aber des göttlichen, theilhaft geworden, ist ihr das *eigene* zur *Möglichkeit* geworden." Diese letzte Stelle, an welche die bereits mitgetheilte Anmerkung vom Herausgeber geknüpft ist, bedarf nach dem Vorausgeschickten keines weiteren Commentars. Schelling betont übrigens mit Absicht am Schlusse dieser Stelle den Ausdruck: *Möglichkeit*, da es sich vorerst — in der rein rationalen Philosophie — nur um diese handelt. Denn, fährt er fort, „auf dem Standpunkt der bloss die Möglichkeit untersuchenden Wissenschaft genügt dem Denken auch die blosse Möglichkeit, dass jene Potenz aus dem relativen Nichtseyn hervortrete; wir werden nicht in dem Fall seyn auszusprechen, *dass* sie sich erhebe, und diess als wirklich geschehen (in diesem Sinn als Hypothese) anzunehmen. Was allein Erklärung verlangt, ist das *Wie*, die Art und Weise des Uebergangs."

Insofern aber dieses mögliche *andere* Seyn, zu dem wir jetzt übergehen, nicht mehr das ursprüngliche ist, kann es nur ein *verursachtes* seyn, und es müssen demnach die *Ursachen* aufgezeigt werden, durch welche allein der Process desselben nach seiner ganzen Möglichkeit sich erklären lässt. Und damit beginnt „das Kapitel der *Ursachen*." Denn „die Principe in Wirklichkeit (d. h. in die nur erst als möglich gedachte) übergeführt, werden zu Ursachen." (I. 389.)

Auf eine vollständige Entwicklung dieser *Ursachen* kann es hier begreiflich nicht abgesehen seyn. Sie mag an Ort und Stelle (I. 388 ff. und anderwärts) in ihrem ganzen Zusammenhange nachgelesen werden. Für unsern Zweck genügt die Hervorhebung der Hauptmomente derselben.

Die Ursache des *ersten* entstehenden Seyns nun und sohin die *erste Ursache* kann keine andere seyn, als die Selbsterhebung jener ersten Potenz (— A), die reines Können und also ruhendes Wollen ist, durch Uebergang vom Nichtwollen zum Wollen. Damit aber erscheint diese Potenz, die vorher — in der Idee — das Unterworfene (*subjectum*) und Untergeordnete einer höheren, des rein seyenden (+ A) war, jetzt — nach ihrer Selbsterhebung — als ein *ausser* sich gesetztes, seiner selbst nicht mehr mächtiges Seyn, als willenloses Wollen, als das aus aller Schranke (die ihm das Können war) Getretene, an sich Grenz- und Bestimmungslose.

Indem aber — und hiermit gehen wir zur *zweiten Ursache* über — jene erste Potenz aus dem blossen Können sich in das Seyn erhebt, ist sie der zweiten, dem rein seyenden, nun vielmehr das Nichtkönnen, d. h. sie negirt es, hebt es auf und bewirkt hierdurch, dass das rein seyende eine Negation, d. h. eine Potenz, ein Selbst in sich bekommt und damit das zuvor selbstlose sich selbst gegeben, *ex actu puro*, das es war, *in potentiam* gesetzt wird, so dass jetzt beide Elemente gleichsam die Rollen getauscht haben, was in der Idee negativ war, positiv, was positiv, negativ geworden ist. Da aber diese Erhöhung in Selbstheit dem seiner Natur nach selbstlosen unleidlich ist, so wird es, wenn es zum Process kommt, wirken *müssen*, um sich in den reinen Actus wiederherzustellen, was nur durch Ueberwindung und Zurückführung der ausser sich gesetzten Potenz in sich selbst geschehen kann.

Durch diese Ueberwindung ist nun aber auch die *dritte Ursache* oder *Endursache* vermittelt, die in der Wiederherstellung des ursprünglichen Seyns — der dritten Potenz (± A) sich erweist, nachdem auch diese Potenz nicht minder, als die zweite, durch die erste Ursache ausgeschlossen, ja am meisten in die Ferne gerückt war und darum auch nur als die letzte wieder in das Seyn eintreten kann. Sie ist nicht *wirkende* Ursache, wie das rein seyende, und darum auch nicht ausser

sich gesetzt, sondern das nie und nimmer sich selbst verlieren Könnende, das ewig Besonnene und bei sich Bleibende.

„Diese drei Ursachen sind die ersten, die *reinen* Möglichkeiten, von denen jene zwischen Anfang und Ende liegenden *concreten* Möglichkeiten sich ableiten. Auch sie selbst unter sich verhalten sich als Anfang, Mittel und Ende.“ (I. 391.) Zu ihrer Bezeichnung bedient sich Schelling, der Deutlichkeit und Kürze halber, der Ausdrücke: erste, zweite und dritte Potenz, jedoch ohne an eine Analogie mit den mathematischen zu denken, sondern bloss wegen der natürlichen Ordnung, nach welcher auf das unmittelbar Seynkönnende das von Natur rein seyende, dem die Macht (Potenz) der Verwirklichung erst gegeben werden muss, und diesem das ursprünglich seiner selbst Mächtige, sich selbst Besitzende folgt. Da aber, wenn wir das Seynkönnende überhaupt, also das in allen drei Potenzen Hervortretende = A setzen, das unmittelbar Seynkönnende durch A^1 bezeichnet werden müsste, dieses aber als solches erst am Ende, im Process dagegen gleich als entselbstetes, d. h. subjektloses Seyn erscheint, so bezeichnet es Schelling als B, das erst wieder in A zurückzubringen ist, das rein seyende aber, das erst durch B *in potentiam* gesetzte, zum Subjekt erhöhte, durch A^2, und das letzte, das als Objekt Subjekt und umgekehrt ist, durch A^3. Und eben so wird auch hier, wie früher, für das, was über aller Potenz steht, das dem Seyenden Ursache des Seyns und selbst reine Wirklichkeit ist, die Bezeichnung durch A^0 fortan gebraucht. (I. 391.)

Können wir aber bei diesen drei Ursachen stehen bleiben? Diess ist die nächste Frage, deren Beantwortung sich von selbst ergeben wird, wenn wir die Tragweite dieser Ursachen erforscht, und erkannt haben, bis wohin mit ihnen zu kommen. Zu diesem Behufe aber (wir fassen hier die Schelling'sche Exposition in ihrer verständlichsten Kürze zusammen) müssen wir die *beiden Momente* unterscheiden, welche bei der Wechselwirkung jener drei Ursachen nacheinander hervortreten und

wie einerseits die Unterschiede der *Quantität,* so andererseits das Reich der *Qualitäten* begründen. Wobei auch im Vorübergehen auf die Frage hingewiesen werden dürfte, die Schelling im dritten Bande S. 26 gelegenheitlich berührt, ob man die Deduction der Kategorien, wie es seit Aristoteles bis auf die letzte Zeit gebräuchlich gewesen, und was seinen guten Grund gehabt, mit der Kategorie der Quantität oder denen der Qualität anfangen solle, wie es einer neueren Logik beliebt habe, vielleicht nur weil sie mit der Quantität nicht anzufangen gewusst. Das *erste* nun jener beiden Momente ist das des Materie Werdens oder der Grundlegung aller Existenz, die ihren ersten *Grund* von da an erhält, als die ausser sich gesetzte Potenz (B) sich der höheren Potenz (A^2), unter deren Bann oder Verschluss sie schon in ihrem reinen ansich-Seyn (A^1) gelegen, unterworfen und zum Stoff sich hingegeben hat, d. h. ihr überhaupt nur erst überwindlich geworden ist. Das Mehr oder Weniger aber dieser Unterwerfung, die nur allmählig von Stufe zu Stufe erfolgen kann, da das höhere Princip dem schrankenlosen nicht unbedingt, sondern nur theilweise und soweit es in seine Potentialität wieder zurückkehrt, hervorzutreten erlaubt, — dieses Mehr oder Weniger begründet in der ursprünglichen Materie oder in dem, was, ohne selbst zu existiren, bloss anderem zum Existiren, zum Werden dient und also sonst noch völlig eigenschaftslos in jedem Betracht ist, die ersten Unterschiede und zwar die der *Quantität.* Das *zweite* Moment aber tritt von da an ein, als die Materie bereit steht, die Anmuthungen der höheren, durch das unbegrenzte Seyn (B) nicht mehr negirten, und darum jetzt seyenden Ursache aufzunehmen. Denn nun erst „kann die wirkliche Ueberwindung (der ersten durch die zweite Ursache) anfangen, die das ausser sich Gesetzte in sich selbst zurückbringt, im bisher Gleichartigen Unterschiede und Absonderungen setzt, jedem so Gewordenen seine Eigenheit, Eigenschaft ertheilend, durch die es jedes andere ausschliesst, und so das Reich der *Qualitäten* und der verschieden gearteten Körper hervorbringt, bis die Materie, zum völligen Aufgeben ihrer

Selbstständigkeit gebracht, fähig wird, die dritte Potenz, ohne deren Leitung und Obhut auch das bisher Gewordene nicht geworden wäre, bis die Materie fähig wird, die dritte Potenz anzuziehen und als die nun herrschende einer neuen stufenweise zum Selbstbesitz, zur Freiheit und Absichtlichkeit der Bewegung erhobenen Welt, der organischen, einzusetzen.“ (I. 398—99.)

Insofern aber aus diesem Zusammenwirken der in Spannung gedachten bisher einfachen Ursachen zusammengesetzte Substanzen entstehen, eigentlich *Dinge*, und zwar eine Welt von Dingen, ist noch Weiteres zu überlegen. „Denn um eine Zusammenwirkung derselben und also ein Zusammengesetztes zu begreifen, mussten wir stillschweigend eine *Einheit* voraussetzen, durch welche die drei Ursachen zusammengehalten und zu gemeinschaftlicher Wirkung vereinigt werden . . . Diese Einheit kann als eine wirksame nur in einer Ursache liegen.“ (I. 399.) Wir bedürfen also noch einer *vierten* Ursache. Diese kann aber nicht *Gott* seyn, da dieser nicht als eine der Ursachen, auch nicht als relative Endursache, sondern nur als *absolute* Ursache, d. h. die auch Ursache der Ursachen ist, zu denken ist. Zwar werden wir auch die vierte Ursache, zu der sich die drei als Werkzeuge und demnach als relativ nicht seyende verhalten, als diejenige zu bestimmen haben, die jene *ist*, wie wir von Gott sagten, dass er das Seyende *ist*. Aber der Unterschied ist dieser, dass, während Gott dem Seyenden Ursache seiner *Einheit* ist, jene vierte Ursache das zertrennte, in seine Elemente auseinandergetretene Seyende voraussetzt, und desshalb ihr Verhältniss zu den drei Ursachen zwar das Verhältniss des *sie seyenden*, aber doch nur des sie *in ihrem Auseinandergehen* seyenden ist. Sie wird also wohl ein Abkömmling der Einheit seyn, die ihnen in Gott war, aber sie wird nicht Gott seyn, obwohl für das zertrennte Seyende eben das, was Gott für das unzertrennte war. (I. 399—400.)

„Um uns diess,“ fügt Schelling (I. 400—401) hinzu, „zu voll-

kommener Deutlichkeit zu erheben, erwägen wir Folgendes. Das *Seyende* im Seyenden waren nicht die drei Ursachen *als solche,* d. h. in ihrer Unterscheidung und Entgegensetzung; da war keine etwas für sich, und in ihrem nicht-für-sich-Seyn waren sie das Seyende; in ihrem Hervortreten aber, da jede ausser der andern, sind sie nicht mehr das Seyende, sondern nur noch die *Materie*, der Stoff desselben. Dieses Seyende, das sie waren, kann jedoch nicht verloren gehen, denn gerade diess war das auch im Gedanken einzige *Wirkliche*, die drei Potenzen aber in ihrem Auseinandergehen das bloss Mögliche: die Einheit war, ehe an die Zertrennung gedacht wurde, das *prius*, das durch das nachfolgende nicht aufgehoben werden kann. Alles, was aus der Zertrennung folgen kann, ist, dass das Seyende die drei Ursachen nicht mehr auch materiell ist (materiell hat es sie jetzt ausser sich); aber es folgt nicht, dass es dieselben nicht noch immer, nur *immateriell* ist, und nicht das Eine Seyende jetzt auf zwei Weisen existirt, einmal als bloss materiell gesetztes (der Materie nach), das andre Mal als immateriell gesetztes (dem Actus nach), wobei denn übrigens von selbst einleuchtet, dass das als immateriell Gesetzte nicht eher erscheinen kann, als das Materielle (das in der Idee selbst noch immateriell) *als* Materielles hervorgetreten ist. Darum wurde das jetzt als immateriell Gesetzte in der Idee auch nicht empfunden, also auch nicht mit Unterscheidung genannt; es war, als ob es nicht wäre, wie ja auch das Materielle als solches nicht war: aus *diesem* Grunde war in der Idee keine andere Unterscheidung, als die auch wir allein kannten, die Unterscheidung zwischen dem Seyenden, das, wenn schon, wie wir es früher bestimmten, die Materie des göttlichen Actus, darum nicht *als* Materie war, und zwischen Gott, der dieses Seyende *ist,* d. h. ihm Ursache des Seyns ist."

Diese ganze Stelle, die zur „vollkommenen" Verdeutlichung dienen sollte, bedarf übrigens selbst erst noch der Erläuterung, da sie einen bis jetzt von Schelling noch nicht gebrauchten Ausdruck einschiebt, der

um so leichter missverstanden werden kann, als auch der Begriff, der damit gemeint ist, nur im ganzen Zusammenhang mit dem Vorausgegangenen richtig erfasst werden kann. Es ist diess der Ausdruck des „*Seyenden* im Seyenden," der zunächst an das, was das Seyende im absoluten Sinne *ist*, an A^0, denken lässt, es aber doch hier nicht bezeichnen soll. Suchen wir uns des wahren Begriffes hievon durch die nachstehende Exposition zu versichern.

Die drei Ursachen sind, sobald sie aus ihrem nicht-für-sich-Seyn im Seyenden (A^1, A^2, A^3) *als solche* (als B, A^2, A^3) hervortreten, nicht mehr das Seyende, sondern nur noch die *Materie*, der Stoff desselben; denn dazu, dass das Seyende das *Seyende* sey, erkannten wir als nothwendig, dass es als selbstlos sein Selbst in A^0 fand und durch dieses erst zum wirklichen Seyn, wenn auch nicht zu eigenem Seyn, erhoben wurde, das Seyn von ihm gleichsam als Lehen erhielt. Diess also ist das *Seyende* im Seyenden, das übrigens als das auch im Gedanken einzig Wirkliche selbst im Auseinandergehen der drei Potenzen nicht verloren gehen kann, da die Einheit schon vor der Zertrennung das *prius* war, das durch die nachfolgende nicht aufgehoben werden kann. Insofern beherrscht dieses im Seyenden *Seyende* immer noch die drei Ursachen auch in ihrer Zertrennung, nur hat es sie materiell nicht mehr in sich, sondern bloss ausser sich, erscheint aber eben desshalb jetzt als ihre immateriell gesetzte Einheit, als ihr immaterielles Band, aber nur erst, nachdem das Materielle (das in der Idee selbst noch immateriell) *als* Materielles hervorgetreten.

Und nun ist auch das Folgende leicht verständlich, wenn Schelling bemerkt, dass diese immaterielle Einheit erst damit jetzt aus ihrer Verborgenheit in der Idee gesetzt werde und als eine nicht verloren gehen könnende *erscheine*. „Und so kann auch," heisst es dann weiter (I. 401—402), „das, was an dem Seyenden das eigentlich und allein

seyende war, im Auseinanderweichen der Idee nicht untergehen, sondern ausgeschieden und ausgeschlossen von dem, was in der Idee das nicht seyende war (A^1 nach Schelling'scher Bezeichnung), jetzt aber (auf seine Weise) seyend (B nach Schelling'scher Bezeichnung) geworden ist, erscheint es *in eigener Gestalt*, so dass es nicht mehr, wie in der Idee, bloss dem Wesen nach und potentiell das Seyende — *ist*, sondern auch als solches und demnach als Actus hervortritt, doch nicht so, dass es von dem, welchem es Actus (Ursache des Seyns) ist, sich trennen kann, sondern eben nur ist, um dieses zu seyn. Darin liegt auch sein ewiger Unterschied von Gott. Denn auf die Frage, *was* Gott ist, antworten wir zwar: er ist das Seyende. Aber *Er Selbst* ist nicht das Seyende (nach Schelling'scher Bezeichnung: *Er Selbst* ist nur A^0, nicht $- A + A \pm A$), und weil alles Allgemeine oder *Was* in dem Seyenden enthalten, ist von ihm, wie er in Sich (in seinem reinen Selbst) ist, nicht mehr zu sagen, *was* er ist, sondern nur, *dass* er Ist (es ist eben dieses von allem Was unabhängige und trennbare Seyn, wohin die Wissenschaft will). Jenes aber, von dem wir eben reden, ist dadurch von Gott unterschieden, dass es zwar auch Actus ist, und gegen die bloss materiellen Ursachen, wie wir sie jetzt in höherem Fortschritt insgesammt nennen können, als ihr *Dass* sich verhält, aber auch nur als *ihr* Dass, nicht als sein eigenes, also auch nicht als von ihnen trennbares und in diesem Sinn für sich seyn könnendes, sondern als an sie gebundenes, auch jetzt, nachdem es aus der Verborgenheit hervorgetreten, nur *sie* seyn könnendes, *sie* begreifendes *Dass.*"

Wir sind durch diese ganze bisherige Erklärung der *vierten Ursache* zugleich bis zu dem in ihr liegenden so überaus wichtigen und vielumfassenden Begriff dessen gekommen, was *Seele* heisst. Denn „für den Begriff eines Wesens, das Actus ist, aber nicht um selbst zu seyn, sondern um ein Anderes zu seyn, d. h. um diesem *Ursache des Seyns zu seyn,* für diesen Begriff hat die Sprache den treffenden Aus-

druck in dem Worte *Seele*, dessen Bedeutung eine von der des Worts Geist ganz verschiedene ist. Denn Geist ist vielmehr das von dem Seyenden (Materiellen) sich losreissen Könnende oder wirklich Losgerissene. Geist ist, was frei gegen das Seyende, es auch zertrennen kann; die Wissenschaft z. B. ist nicht ein Werk der Seele, sondern des Geistes.“ (I. 402.)

Insofern aber der Grundbegriff der vierten Ursache kein anderer ist, als — den drei übrigen, ihr als vorausgehend gedachten, relativ nicht seyenden (I. 400) Ursachen — Ursache des Seyns zu seyn und zwar dadurch sie zu seyn, dass sie das *zertrennte Seyende* zusammenhält, damit etwas entstehe: so ist nichts, wozu diese Ursache nicht mitwirkt, wenn sie gleich in das Gewordene nur in dem Verhältniss eintritt, als dieses ihr durchsichtig geworden. „Denn es selbst, dieses Vierte, ist nicht einem Theil des Seyenden, sondern dem ganzen Seyenden gleich, und kann daher in die Dinge als *Seele*, als sie *seyend*, nur in dem Maass eintreten, als diese das ganze Seyende in sich ausdrücken, das auf den tieferen Stufen den Werdens noch als zertrennt und zerrissen erscheint. Daher man wohl auf gewisse Weise sagen kann: alles sey beseelt, weil vermöge des Materiellen allein wahrhaft nichts ist; aber eigentlich gesagt wird es doch nur von organischen Wesen, weil die Seele hier auch *erscheint*. Aber in jeglichem Ding, soweit in ihm das *ganze* Seyende (also insbesondere auch die zwecksetzende Ursache) ist, wird nicht das Materielle, sondern das Immaterielle, *es selbst*, das eigentlich *seyende* seyn.“ (I. 407—8.) Wir stehen also hier wieder bei dem schon früher erklärten Begriffe des *Seyenden* im Seyenden, der aber jetzt einen bestimmteren Sinn dadurch gewonnen, dass dieses *Seyende* im Seyenden als die eigentliche *Seele* der Dinge nachgewiesen worden.

Sind nun die erste, zweite und dritte Ursache, sind diese drei Principe nur die allgemeine *Materie*, der Stoff alles Entstehenden, der Zeug, aus dem alles bereitet wird, die vierte Ursache aber das sie

seyende immaterielle Princip, ihre eigentliche *Seele*, so sind hiermit „von selbst die *beiden Abtheilungen der beseelten und unbeseelten Welt*, mit den vier Principien überhaupt die *ganze Ideenwelt* gegeben. Die Principe selbst sind einfach, *causae purae et ab omni concretione liberae*, aus ihrer Zusammensetzung aber entstehen *concreta*, und nach den verschiedenen möglichen Stellungen der Principe zueinander *verschiedene concreta*. Diese *concreta* werden die Ideen genannt, denn sie werden in einem nothwendigen Denken zwar, aber doch im reinen Denken gebildet." (I. 410—11.)

Was Schelling hier im Auge hat, was er erklären will, ist also nichts anderes, als die Möglichkeit einer Weltentstehung überhaupt durch Aufzeigung der alles Werden bedingenden reinen Ursachen. Aber da diese Ursachen selbst nur erst im blossen Denken, obschon als nothwendige gewonnen sind, so kann auch die aus ihrem Zusammenwirken entstehende Welt noch nicht die wirkliche, sondern nur erst die intelligible, die Ideenwelt seyn, und es wird sich also in dieser noch um keine concreten und individuellen Dinge, wie sie in der wirklichen Welt vorhanden, sondern nur um die ihr zu Grunde liegenden Ideen und zwar zunächst darum handeln, wie aus diesen Ideen die intelligible Welt entstehen könne, ja in einem nothwendigen Denken entstehen müsse. Und zu diesem Behufe sucht nun Schelling (I. 411 ff.) zu zeigen, wie in der ganzen Stufenfolge dieser intelligiblen Welt es die Natur jeder Idee sey, ihre Erfüllung in der nächst höhern, und was in dieser als Wirklichkeit ist, in sich als blosse Möglichkeit zu haben. Denn in der ganzen aufsteigenden Folge bekenne sich ein jedes als nicht um seiner selbst willen seyendes eben dadurch, dass es sich, d. h. sein Selbstseyn, in einem Höheren aufhebe. Ja man könne sagen: es sey jedem in dieser Folge ein Gefühl der Eitelkeit seines für-sich-Seyns eingeprägt, und mit diesem ein Verlangen, das um seiner selbst willen Seyende, das allein auch das durch sich selbst Wirkliche ist, zu erreichen, in diesem selbst zur Wirklichkeit zu gelangen, eines ewigen Be-

standes theilhaftig zu werden. „Dieses durch sich selbst Ewige," sagt Schelling, „ist jedoch nicht die Seele; denn diese, obgleich immaterieller Natur, behält ihr Verhältniss zum Materiellen, und ist nur in Bezug zu diesem, dem nicht für sich seyenden, sie ist nur als Entelechie desselben etwas, daher auch ihr nicht bestimmt ist, für sich zu seyn." (I. 412.)

Also auch mit der *vierten Ursache* — der *Seele* — ist noch nicht erreicht, was wir eigentlich wollen. Durch das Zusammenwirken der vier Principe sind wir wohl im Stande, die Ideenwelt zu erklären, aber am Ende des stufenweisen Fortschritts, den wir in dieser verfolgen, erkennen wir die Nöthigung, einen neuen Schritt über die Ideenwelt hinaus zu versuchen, da uns ihr letztes Resultat schlechterdings noch nicht genügen kann. Denn „alles Werdende verlangt nach dem, was weder als Möglichkeit, noch wie die Seele als Wirklichkeit von etwas andrem, und schon darum schlechthin für sich und von allem andren abgesondert Ist, das darum auch nicht mehr Princip in dem Sinn, wie die bisher sogenannten, d. h. Allgemeines, sondern absolutes Einzelwesen ist, und als solches reine, ungemischte, alles Potentielle ausschliessende Wirklichkeit, nicht Entelechie, sondern reine Energie, und nicht mehr bloss das Immaterielle, wie die Seele, sondern das Uebermaterielle. Nach diesem also, welches für sich selber des Werdenden nicht bedarf, weder um wirklich noch auch nur um wirklicher (*Compar.*) zu seyn, das demnach gleichgültig und selber unbewegt gegen dasselbe sich verhält, nach diesem bewegt sich alles Werdende nicht wissend oder wollend, sondern seiner *Natur* nach, also ewiger Weise." (I. 412.)

Aber von wo aus wird dieser Uebergang zu dem durch sich selbst Wirklichen möglich seyn, oder mit anderen Worten, auf welcher Stufe innerhalb der Ideenwelt wird die *Seele* im Stande seyn, sich zum *Geiste* zu erheben? Denn dieser allein ist frei gegen das Seyende und diesem gegenüber nicht mehr bloss das Immaterielle, wie die Seele, son-

dern das Uebermaterielle, nicht Entelechie, sondern reine Energie. Auf diese zwar nicht von Schelling selbst, sondern von uns (lediglich zur grösseren Präcisirung des Nachfolgenden) gestellte Frage antworten wir mit den hierauf bezüglichen Worten: „Wenn nun aber (in Folge der unwillkürlichen Bewegung alles Werdenden nach dem durch sich selbst Wirklichen) allen Dingen und selbst allen Seelen der Zusammenhang mit dem Ewigen nur ein vermittelter ist, Eine wird doch unter diesen seyn die vollkommenste von allen, d. h. in der *ganz* ist, was in den andern nur theilweise, der das Verhältniss zu dem durch sich selbst Ewigen nicht mehr durch andres vermittelt ist, die dieses Ueberschwengliche unmittelbar berührt und ohne Zweifel das Mittelglied ist, durch welches das Materielle sich in's Uebermaterielle, die Welt des Werdens (das aus dem relativ nicht Seyenden Hervorgehende) in's Ewige aufzuheben bestimmt ist." (I. 412—413.) .... „Dieses im Denken Letzte kann *Welt*seele heissen, weil es dem *gesammten* zertrennten Seyn selbst unzertrennbar gegenüber steht, als *entstanden* vorgestellt werden, weil mit der Zertrennung erst gesetzt und vor dieser gar nicht wahrzunehmen; *Seele* jedoch ist es nicht *in* der Ausschliessung vom Materiellen, sondern in dem Verhältniss, als letzteres ihm wieder gleich und durchsichtig geworden." (I. 415.) .... „In das Letzte aber, in das Materielle, von dem wir sagten, dass es wieder ist, wie das Seyende in der Idee, in dieses wird das ursprünglich Immaterielle nicht theilweise, sondern ganz eintreten, und es *so seyn*, wie Gott das ursprünglich Seyende in der Idee war, und nicht als blosses Abbild, sondern als Gleich- und Ebenbild wird es sich darum zu Gott verhalten. In diesem nun, in dem wiedergebrachten Seyenden, also in der Seele desselben, in der Seele, die erst eigentlich so zu nennen, die auch allein *Princip* ist — die vorausgehenden sind es nicht — in dieser Seele also hat alles Vorausgewordene sein Ziel, erst eigentlich das *Seyn,* und demnach wird sie zu dem gesammten Seyenden sich verhalten, wie Gott zu dem ursprünglich Seyenden sich verhielt, sie wird jenem statt Gottes *(instar Dei)*

seyn.“ .... „Wurde, was *erster* Weise das Seyende *ist* — es *ist* in dem bereits hinlänglich erklärten prägnanten Sinn — durch A^0 ausgedrückt, so werden wir, was abgeleiteter Weise sich ebenso zu dem Seyenden verhält, zur Unterscheidung von jenem durch a^0 bezeichnen dürfen.“ (I. 416—417.)

„Damit,“ sagt Schelling (I. 413—414), „sind wir denn erst zum vollkommenen Begriff der Ideenwelt gelangt, die ein nothwendiges Ziel der Vernunftwissenschaft ist.“ .... „Aber doch nie als letztes Ziel auch selbst der Vernunftwissenschaft lässt die Ideenlehre sich ansehen.“ .... „Denn das letzte Ziel der Vernunftwissenschaft ist, den Gott frei vom Seyenden, in völliger Abgeschiedenheit und für sich zu haben.“ Wir haben ihn aber aus *dem* Grunde noch nicht ganz frei vom Seyenden und völlig für sich, weil „die Welt, zu der wir fortgeschritten sind, nur eine von Gott verschiedene, nicht geschiedene, aussergöttlich im ideellen, nicht im reellen Sinn, *existentia praeterdivina*, nicht *extradivina* ist.“ Denn solange — diess soll damit gesagt seyn — Gott und Welt in unserem Denken nicht also auseinandertreten, dass Gott nicht bloss der ideal-aussergöttlichen Welt gegenüber frei, d. h. für sich ist, sondern auch der real-aussergöttlichen Welt gegenüber also gedacht werden kann, solange haben wir ihn nicht als absolutes, d. h. als das über alles siegreiche und damit vom Seyenden völlig freie Princip begriffen. Bis zur ersten nun, nämlich idealen Abscheidung des Princips von dem Seyenden sind wir durch den Process, in welchem die Ideenwelt entstand, gelangt. (I. 489.) Denn mit der Seele, in welcher alles Vorausgewordene sein Ziel hat (I. 417), mit dem Princip a^0 „ist dem Intelligiblen (der Idee) für sich ein Abschluss gegeben, und Gott über dieses und also auch über das blosse Denken hinausgerückt.“ (I. 414.) Womit nur gesagt seyn soll, dass am Schlusspunkte der Ideenwelt sich die nothwendige Unterscheidung zwischen a^0 und A^0 schon daraus ergiebt, dass das Letztere (Gott) als das schlechthin Wesen- oder Ideen-

freie in sich selbst nichts Allgemeines (kein *Was*), sondern alles Denken übertreffende Wirklichkeit ist. (I. 314.) Wir wollen aber Gott in diesem Sinn nur darum *als* Princip und mithin frei vom Seyenden, als an und vor sich Seyenden, damit wir in ihm ein *Prius* besitzen, dem nichts, also das Seyende weder in der blossen Abstraction, noch als aussergöttliche Welt im ideellen oder reellen Sinn, voraus zu denken, da Gott Herr der Potenzen nur dann ist, wenn er nicht an diese gebunden, sie also nicht vor sich, sondern *nach* sich (III. 243) und damit als sein mögliches *Posterius* gleichsam in der Hand hat.

Jenes Letzte im Denken (a^0) konnte Gott scheinen. (I. 414.) Aber es steht vielmehr nur in der Mitte zwischen dem Seyenden (dem zertrennbaren Wesen — den drei Ursachen) und der absolut sich selbst gleichen Substanz (A^0), wodurch ihm ein doppeltes Verhältniss erwächst — zu dem Seyenden und zu Gott. Gott *ist* das Seyende; aber auch die Seele — nicht die Seele überhaupt, sondern die bestimmte (a^0), die wir jetzt allein so nennen, *ist* das Seyende, und hierin liegt ihre Gleichheit und ist jenes Verhältniss der Seele zu Gott begründet, wodurch sie fähig ist, ihn zu berühren und so allem andern das Seyn in ihm zu vermitteln. Aber der grosse Unterschied zwischen beiden ist dieser, dass Gott *erster* Weise, die Seele nur *zweiter* Weise das Seyende *ist*, und also ihre Gleichheit eine nur *materielle*, nur wesentliche ist, d. h. dass die Seele nur ist, *was* Gott ist, aber nicht *wie* Gott. „Denn Gott *ist* das Seyende, aber er hat gegen dasselbe noch ein *eignes* Seyn, ein Seyn, das er hat auch ohne das Seyende . . . . Aber nicht ebenso hat die Seele, die das Seyende ist, ein eignes Seyn, ihr Seyn besteht nur eben darin, das Seyende zu seyn. Nur so ist sie *Seele;* ihr ursprüngliches Verhältniss ist, das Seyende zu seyn ohne Rückkehr auf sich selbst; nicht selbst zu seyn, sondern nur das Seyende zu seyn." (I. 415—419.)

Damit aber wäre für die Vernunftwissenschaft ein völliger Stillstand

gegeben und wir kämen nicht über die Ideenwelt hinaus, wenn das Verhältniss der Seele zu dem Seyenden, das sie *ist*, ihr einziges und also die Seele nur reiner Actus wäre. Denn wo keine Potenz, da ist auch keine Bewegung und damit jeder Fortgang ganz unmöglich. (I. 418.) Wir können aber nun einmal mit der bloss intelligiblen oder ideal-aussergöttlichen Welt uns schlechterdings nicht begnügen, wir wollen auch die Entstehung der real-aussergöttlichen Welt zum Begriffe bringen. Zwar mit der „Frage der *Wirklichkeit* dieser Welt" hat sich die reine Vernunftwissenschaft nicht zu beschäftigen, „nimmer aber kann sie die ihrer Möglichkeit von sich abweisen, und wie früher stets, wird auch hier im zuletzt Gefundenen das Mittel des weiteren Fortschreitens sich entdecken. Enthielt das im Denken Erste (— A) die Möglichkeit der ideal-aussergöttlichen Welt, so wird das im Denken *Letzte* (a^0) die Potenz des real-aussergöttlichen Seyns enthalten müssen." (I. 414.) „Die Seele nämlich ist nur *was* Gott, aber eben dadurch hat sie ein Verhältniss zu Gott. Denn „sie ist was Gott" heisst: sie ist *potentia* Gott, also auch *im Verhältniss zu Gott* blosse Potenz (*potentia pura*) und, weil diese nichts Ausschliessendes hat, fähig ihn zu berühren und so allem andren das Seyn zu vermitteln. Wäre die Ideenwelt, das ich so sage, das letzte Wort in der Philosophie, so müsste dieses Vermittelnde selbst unbeweglich seyn. Aber für die Seele, die an ihrem Verhältniss zu dem Seyenden zugleich einen von Gott unabhängigen Standpunkt hat, liegt eben in dem gegen Gott Potenz seyn die Möglichkeit, in diesem durch die Natur Gottes ihr auferlegten Gesetz der Anlass, gegen Gott Actus zu seyn, sich über das Materielle zu erheben, um ihm gleich, abgesondert und für sich, also *wie* Gott zu seyn." (I. 418 —19.) Damit ist also gesagt: Das Princip a^0, die Seele, ist nur gegen das Materielle, das Seyende, das sie *ist*, *actus*, nicht aber gegen Gott. Gegen diesen ist sie selbst nur Potenz und kann als solche sich actualisiren, d. h. *a potentia ad actum* übergehen, was sie ohne diese Potenz nicht vermöchte.

Es liegen also zwei Möglichkeiten in dieser Seele (in a^0) oder „ein doppelter Wille (zwei Menschen).“ (I. 419.) „Zwei Menschen“ — insofern der eine nur erst der intelligiblen Welt angehört und also der ideale Mensch, der Urmensch ist, wie ihn Schelling zwar nicht hier, aber anderwärts also genannt, der andre dagegen der real-aussergöttlichen Welt angehört. „Nach dem einen Willen hält sich a^0 gegen Gott als Potenz, die Seele wird die Seele, die sie seyn soll, d. h. die das Göttliche berührt und allem andern den Eingang in das göttliche Seyn vermittelt; nach dem andern Willen versagt sich die Seele Gott, entzieht sich der Vermittlung, und ist nicht nur selbst die ihr Ziel verfehlende Seele, sondern macht, dass auch alles andre hinter dem Ziel zurückbleibt.“ (I. 419.)

„Wir nehmen nun an,“ sagt Schelling, „es geschehe dieser Schritt aus der Ideenwelt hinaus.“ (I. 419.) ... „Mit diesem Schritt aber ändert sich auch der Charakter der Wissenschaft, indem ausser dem, was noch immer durch reines Denken als Möglichkeit gefunden wird, eine Wirklichkeit da ist, die ausser dem Denken ist und diesem von nun an parallel geht und ihm zur Probe und Bestätigung dient.“ (I. 421.) Es ist diess, wie es an einer späteren Stelle (I. 565—66) heisst, die der „letzten Krisis der Vernunftwissenschaft“ vorausgehende „erste Krisis,“ die darin besteht, „dass das *Ich* aus der Idee ausgestossen wird, womit zwar der Charakter der Vernunftwissenschaft sich ändert, sie selbst aber bleibt.“ Ihre letzte Krisis aber besteht in der „Ausstossung A^0's aus der Vernunft“ durch jenen „Willen, der verlangt, dass Gott nicht blosse Idee sey,“ womit „die Vernunftwissenschaft selbst verlassen wird.“ „Der Uebergang“ aber von der Ideenwelt zur real-aussergöttlichen Welt „kann auch hier nur ein *Wollen* seyn, gleich jenem ersten, mit dem uns Natur (eine Folge von Dingen) überhaupt anfing, aber ein Wollen, das von jenem ganz verschieden zu denken; denn weil hier nicht ein an sich nicht Seyendes, dem es nur *natürlich* ist in das Seyn sich zu erheben, sondern etwas, das an sich Actus und dem vielmehr Potentialität angemu-

that ist, aus der Potenz hervortritt, kann das Wollen nur *That, reine That* seyn; im Verhältniss zu der Seele aber, die das letzte nur noch gegen Gott Materielle, an sich aber Immaterielle ist, demnach als das Immaterielle des Immateriellen wird dieses Wollen nicht wieder Seele, sondern nur *Geist* zu nennen seyn. Denn mit diesem Wort drücken wir allein das von aller Materie Freie aus, das nicht eine *chose qui pense,* wie Descartes die Seele genannt hat, in dem vielmehr überhaupt nichts von einem *Was,* das reines *Dass* ist, ohne alle Potenz, das somit in der That *wie* Gott ist; ein völlig Neues, etwas das zuvor schlechthin nicht war, ein rein Entstandenes, das doch ewigen Ursprungs ist, weil es keinen Anfang *hat,* sondern sein selbst Anfang ist, *seine eigne That,* Ursache seiner selbst in einem ganz andern Sinn, als es Spinoza von seiner absoluten Substanz gesagt hat, jenes rein *sich selbst* Setzende, mit dem Fichte einst einen grösseren Griff gethan, als er selbst wusste." (I. 419—20.) . . . . „Princip des aussergöttlichen Seyns kann in der That nur seyn, was = Gott, etwas das ausser Gott (*praeter Deum*) ein zweites Princip ist, wie Er Princip ist." (I. 421.)

Von jetzt an haben „wir es weder mehr mit den reinen Principen, dem Inbegriff der Idee, noch mit dem zu thun, was aus den Principen allein entstehen konnte, nämlich der intelligibeln Welt, sondern mit dem, worin die Ideenwelt überschritten und eine (real) aussergöttliche Welt erreicht ist." (I. 421—22.) Denn (wir erlauben uns, eine diess näher erklärende Stelle aus der positiven Philosophie hier anzureihen) „bis hieher war überall kein aussergöttliches Seyn (im Sinne von *extra*), alles war bis dahin noch in Gott beschlossen." . . . . „Die bis jetzt begriffene Schöpfung ist durchaus nur eine immanente, innergöttliche, *die* nachher *gegen die menschlich gesetzte wirklich ideal* wird. Gott geht in der Schöpfung zwar über sein unvordenkliches Seyn hinaus, aber er hält das gesammte, damit entstandene Seyn in sich beschlossen. Soweit ist die Immanenz der Dinge in Gott schlechterdings zu behaupten. Da-

gegen *können* wir diese Welt, in der *wir* uns befinden, nur für eine aussergöttliche erkennen, ja wir müssen sogar verlangen, dass sie uns als eine aussergöttliche *begreiflich* werde." (III. 353.) „Diess wird aber nur dann gelingen, wenn wir „jenes aussergöttliche Seyn durch eine von Gott unabhängige, wenn gleich ursprünglich von ihm selbst hervorgebrachte Ursache erklären können." (III. 354.)

Die Vernunftwissenschaft darf aber die Linie, welche ihr vorgezeichnet ist, auch bei ihrem Schritt in die (real) aussergöttliche Welt nicht verlassen, sondern hat lediglich ihr Geschäft fortzusetzen, welches darin besteht, alles hervorzuziehen, was im Seyenden als Möglichkeit verborgen ist, um nach Erschöpfung aller Möglichkeit zu dem zu kommen, was das durch sich selbst Wirkliche ist. Denn indem sie die Möglichkeit der aussergöttlichen Welt in der intelligibeln erkennt, bekommt sie die Aufgabe, auch dieser aussergöttlichen Welt durch ihre Stufen hindurch zu folgen. (I. 421—22.)

Der Schelling'schen Entwicklung auch noch auf dieses neue Gebiet zu folgen, liegt jedoch ausser unserer gegenwärtigen Absicht und würde uns hier offenbar zu weit führen. Ohnehin auch ist nicht zu verkennen, dass dieser letzte Theil der rein rationalen Philosophie noch nicht nach allen Seiten hin ausgeführt, und die Lösung seiner Aufgaben mehrentheils nur erst in den Grundzügen angedeutet ist. Wie denn auch Schelling selbst des öftern von dem weiten Wege spricht, der noch vor ihm liege und der zu langes Verweilen beim Einzelnen verbiete, und einmal insbesondere (I. 512) die Hoffnung äussert, dass die von ihm mehr nur angedeuteten als entwickelten Ansichten bei ihrer späteren Würdigung vielleicht eine noch glänzendere Ausführung finden würden, als er ihnen zu geben im Stande gewesen.

Uebrigens mag es jetzt, nachdem wir bis zu dem Abschluss der Lehre von der *Ideenwelt* gelangt, nicht überflüssig seyn, noch vor zwei

Missverständnissen in Ansehung dieser aus den vier Principen entstandenen Welt zu warnen, die Schelling, wie wir wissen, auch die intelligible, die ideal-aussergöttliche oder (im Gegensatze zur real-aussergöttlichen) die innergöttliche nennt. Das eine dieser Missverständnisse wäre, wenn man die intelligible Welt, insofern wir nur im reinen Denken zu ihrem Begriff gelangt sind, als eine auch nur im Denken oder abstracter Weise vorhandene und desshalb völlig unwesenhafte (I. 428) sich vorstellen wollte. Denn wenn sie auch vorläufig — in der reinen Vernunftwissenschaft — nur erst in unserm Denken und zwar nicht bloss ihrer Möglichkeit nach, sondern mit Nothwendigkeit — nach ihren gar nicht *nicht* zu denkenden Momenten — (vergl. I. 304.) gesetzt ist, so hätte sie doch auch für dieses unser Denken keine wahre Bedeutung, wenn nicht, die Existenz einer aussergöttlichen Welt vorausgesetzt, die ihr zu Grunde liegende und sie allein erklären könnende innergöttliche Welt durch Ursachen entstände, denen ein Princip wirklich Ursache des Seyns ist, und sie selbst hierdurch zur (innerhalb der blossen Vernunftwissenschaft freilich nur erst hypothetischen) Wirklichkeit gelangte. Nur darf diese Wesenhaftigkeit oder ursprüngliche Wirklichkeit — und diess ist der zweite mögliche Missverstand — nicht in dem Sinn genommen werden, in welchem wir die gegenwärtige, die aussergöttliche Welt eine wirkliche nennen. Denn im Gegensatz zu dieser — dem materiellen, aus concreten Dingen bestehenden Universum — ist jene ganz „noch die Welt der reinen Potenzen und in *so* fern noch immer eine rein geistige Welt.“ (II. 91.) Und die Materialität, an welche die Seele (a^0) als deren immaterielles Princip in der intelligiblen Welt gebunden, ist eine *„bloss metaphysische,“* nicht die *„physische,“* welche jene „zu ihrer Voraussetzung hat“ (I. 493) und als „eine zufällige, zugezogene“ erst entsteht, „wenn an der Stelle, wo die Seele ist, das sich selbst Setzende, also selbst- oder für-sich-Seyende sich erhebt,“ womit „das allgemeine Zeichen zum für-sich-Seyn gegeben ist, das ausser sich Gesetzte nun in sich zurücktritt und ein jedes auf je-

der Stufe in's Materielle, über das es erhoben werden sollte und gewissermassen schon durch die Bewegung erhoben war, zurücksinkt" (I. 422), zugleich aber in dieser rückgängigen Bewegung ebenso beständig der Gegenwirkung der vier Principe, dem immanenten Schaffen der auch im Materiellen nicht untergehen könnenden *Idee* unterworfen ist. (I. 426.) Denn blosse Materialität ist weder schon „*Ausdehnung*, die nächste Stufe nach der reinen Materialität" (I. 427), noch schon „*Körperlichkeit*" (I. 424), die „sich nicht vom Materiellen als solchem (das nicht, wie das Körperliche, bereits ein Verhältniss zum Denken, sondern nur einen Bezug zur Empfindung hat) herschreibt, sondern von den Principen und der im Materiellen fortwirkenden Idee, die selbst nur eine Verbindung der Principe ist." (I. 432.) Ueberhaupt „unterscheidet nicht schon die Zusammengesetztheit im Allgemeinen das Materielle vom Immateriellen;" denn „auch in der intelligiblen Welt gab es *composita*," wie auch die „platonischen Ideen" nicht für „*einfache Wahrheiten* oder gar einfache Qualitäten" zu halten sind, und „diese intelligiblen *concreta*, welche die *composita* der reinen Ursachen oder Principe waren," sind von den „materiell concreten oder sinnenfälligen Dingen" ganz und gar verschieden. (I. 423—24.) „In der Ideenwelt war auch noch keine gegenseitige Ausschliessung," wie in der Welt des Fürsichseyns. „In der intelligibeln Welt war jedem vorausgehenden Momente bestimmt, einem folgenden Raum zu geben und von ihm aufgenommen zu werden bis zum letzten, worein alles aufgehen sollte. Hier war also kein Raum (wie der sinnliche), den jedes *für sich* mit Ausschliessung alles andern hatte, sondern nur ein untheilbares Seyn, so zu sagen nur Ein Punkt, aber in dem doch intelligibler Weise alles begriffen und an seiner Stelle war." .... „In dieser intelligibeln Welt hat jedes Wesen seinen ihm mit Nothwendigkeit zukommenden Ort, aber es ist nicht der Raum, der seine Stelle bestimmt, sondern die Zeit. Jener intelligible Raum ist ein Organismus von Zeiten, und diese innere, durch und durch organische Zeit ist die wahre Zeit; die äussre, welche dadurch entsteht, dass ein

Ding ausser seinem wahren Wo und nicht an der Stelle ist, da es bleiben kann, hat man mit Recht die Nacheiferin der wahren (*aemula aeternitatis*), nämlich jenes intelligiblen Organismus der Zeiten genannt, den man sich ja auch allein unter der Ewigkeit denken kann. Denn sie führt alles und jedes wieder an seine Stelle und den ihm gebührenden Ort." (I. 428—29.) Und auch der Mensch in der Idee, in der intelligiblen Welt, jenes Princip a⁰, woraus der Mensch in der sinnlichen Welt geschöpft und genommen ist und das, weil es *dem ganzen Seyenden* gleich ist, auch alle vermöge desselben möglichen Stufen und Unterschiede in sich, nur in eminenter Potentialität enthält, so dass, wenn es zur Verwirklichung dieser Möglichkeiten kommt, hier wie in einer zweiten und allerdings höhern Welt, alle Stufen des Seyns, von der niedrigsten bis zur höchsten, erscheinen müssen (I. 528—29), — auch dieser Eine Mensch, der in uns allen lebt, war ursprünglich ausser und über aller Materialität, im reinen, geistigen Centrum und fiel erst in seinem Heraustritt aus diesem dem materiellen Process, über den er in der Schöpfung erhoben worden, anheim (III. 455), von wo an sich die grosse Krisis, die Scheidung des menschlichen von dem göttlichen Willen, der materiellen von der intelligiblen Welt herleitet. (I. 500.)

Aber „das Wollen, das für uns der Anfang einer andern, ausser der Idee gesetzten Welt ist, ist ein rein sich selbst entspringendes, *sein selbst Ursache* in einem ganz andern Sinn, als Spinoza diess von der allgemeinen Substanz gesagt hat; denn man kann von ihm nur sagen, dass es Ist, nicht dass es nothwendig Ist." (I. 464.) . . . . Es ist *ausser* den vier Principen und hat mit keinem derselben etwas gemein. Insofern ist es in jedem Betracht ein *Neues*, es ist das, was wir *Geist* nennen. Er ist ein Neues, weil er ebenso wenig etwas hat, aus dem er mit Nothwendigkeit folgte, also, wenn er ist, rein *aus sich selbst* ist, und darum auch nur sich, d. h. nichts Allgemeines in sich hat, sondern wo er ist, *nur für sich* und *einzeln* ist, wie Gott einzeln ist. Eben so

ist er *seiner Natur nach* ewig, da sein Wirken ein ewiges und, weil von keinem Vorher abhängig, *immer* absolut anfangendes ist. Er hat nichts sich Gleiches, als nur Gott, er ist allerdings nicht Gott, aber *wie* Gott, als die allein ganz *selbst* seyende Natur, in deren Seyn nichts ist, das sie nicht von sich selbst hätte, die eben darum auch durch nichts verderblich ist. Der Geist ist nicht bloss das Immaterielle, sondern das Uebermaterielle, das einzige von der Materie Unabhängige und sie Uebertreffende. (I. 459—60. 468.)

Wenn nun aber dieser Geist, d. h. das sich selbst Wollen „in *der* Seele sich erhebt, die allein ein Verhältniss zu Gott hat und zwischen diesem und dem Seyenden eine solche Stellung, dass es von Gott sich nicht abwenden kann, ohne dem Seyenden, und zwar als zufällig materiellem, anheimzufallen," dann ist die „Seele, in welcher das Wollen sich erhoben, nicht mehr der Seele in der Idee gleich, sie wird *durch* jenes Wollen zur individuellen, denn dieses Wollen eben *ist* das Individuelle in ihr. Mit dieser ersten zufällig wirklichen aber, ist eine unendliche Möglichkeit anderer, gleichberechtigter, ebenfalls individueller Seelen gesetzt, an welche je nach vorbestimmter Ordnung und nach der jeder zukommenden Stelle die Reihe des Wollens, d. h. des Actes kommt, durch den jede sich selbst und mit sich die Welt aus der Idee setzt, so dass zur Wahrheit wird, dass *eines Jeden* Ich — zwar nicht die absolute Substanz ist, denn dieser voreilige Ausdruck (Fichte's) kann nicht für correct gelten, wohl aber, dass der unergründliche Act der Ichheit eines jeden zugleich der Act ist, durch den für ihn diese Welt — die Welt ausser der Idee — gesetzt ist." (I. 464.) . . . . Denn obschon der Mensch als einzelner seine Stelle nur in der sinnlichen Welt hat, so können wir doch nicht anders als annehmen, „dass jeder Mensch ausser der Stelle, die er in der sinnlichen Welt einnimmt, auch eine Stelle in der intelligibeln habe. Der Mensch liegt als Möglichkeit, d. h. als Idee, in der Seele, von welcher wir sagten,

dass *sie* dem *ganzen* Seyenden gleich ist. Aber nicht diese ganze Möglichkeit ist durch den einzelnen erfüllt. Er lässt also unbestimmbar viele Möglichkeiten als durch sich selbst unerfüllt ausser sich. Diese Möglichkeiten, da in allen nur die eine Idee ist, haben unter sich ein solches Verhältniss, dass je eine zur Ergänzung der andern gereicht, und so die eine nicht seyn könnte ohne die andere, und wenn *diese* nicht zum Seyn zugelassen wäre, auch jede andere (also jeder einzelne, durch den diese erfüllt ist) keinen Anspruch auf dasselbe hätte. Diess ist also eine intelligible Ordnung, die älter ist als die wirklichen Menschen und nicht erst von der Wirklichkeit sich herschreibt.“ (I. 528.)

„Dieses Ergebniss ist *subjektiver Idealismus* zu nennen, subjektiver weil er die Welt in der Idee, die Welt als intelligible voraussetzt, gerade wie *Kant's* Idealismus eine Welt der *Dinge an sich*, freilich als nicht bloss menschlicher Erkenntniss, sondern auch menschlichem Denken unzugänglich, voraussetzte — nicht (bodenloser) Idealismus im Sinn von *Fichte*, der das Ich zum absoluten, schlechterdings nichts voraussetzenden Princip machte, womit in der That aller Vernunft- oder intelligible Zusammenhang der Dinge aufgehoben war.“ (464 — 65.) . . . . „Seit den Zeiten des Alterthums hat der philosophische Geist keine Eroberung gemacht, die sich der des Idealismus vergleichen liesse, wie dieser von Kant zuerst eingeleitet wurde. Aber zu deren Ausführung gehörte nothwendig Fichte's Wort: „Dasjenige, dessen Wesen und Seyn bloss darin besteht, dass es sich selbst setzt, ist das Ich; so wie es *sich setzt, ist* es, und so wie es *ist*, setzt es *sich*;“ und es scheint uns Fichte's Bedeutung in der Geschichte der Philosophie wäre gross genug, wenn sich seine Mission auch bloss darauf beschränkt hätte diess auszusprechen, wenn, was er hinzugethan, zwar immer die subjektive Energie seines Geistes bezeugt, aber zu der Sache nichts hinzugethan hätte. Es ist nicht zu verwundern, dass der deutsche Geist, dem diese Wissenserweiterung vorbehalten war, sich nicht sogleich in

sie zu finden wusste, dass seit Kant mehr als Ein Menschenalter vergehen musste, ehe sie zu ihrer definitiven Herstellung gelangte. Es liegt in dem Idealismus selbst etwas Weltveränderndes, und seine Wirkungen werden sich noch über die unmittelbare Aufgabe der Philosophie hinaus erstrecken." (I. 466.)

Und an einer späteren Stelle, wo Schelling im Vorbeigehen auf jene „Gestalt von ewiger Bedeutung, die uns das griechische Alterthum überliefert hat," zu sprechen kommt, — auf *Prometheus*, dessen „Wille dem Göttlichen (Zeus) gegenüber selbst ein unüberwindlicher," ein „Gegengöttliches" ist, und der „jenem Princip der Menschheit" entspricht, das der *Geist* genannt worden, — an dieser Stelle begegnen wir den ebenfalls noch hieher gehörigen Worten: „Gehen wir von hier nicht hinweg, ohne Kant's Andenken zu feiern, dem wir es verdanken, mit solcher Bestimmtheit zu sprechen von einer nicht in das gegenwärtige Bewusstseyn hereinfallenden, ihm vorausgehenden, noch der Ideenwelt angehörigen Handlung, ohne welche es keine Persönlichkeit, nichts Ewiges im Menschen, sondern nur zufällige, in ihm selbst zusammenhanglose Handlungen geben würde. Diese Lehre Kant's war selbst eine That seines Geistes, durch die er ebensowohl die Schärfe seines Erkennens, als den moralischen Muth einer durch nichts zu erschreckenden Aufrichtigkeit an den Tag gelegt hat. Denn bekannt genug ist, wie er durch diese Lehre und die damit zusammenhangende von dem radicalen Bösen der menschlichen Natur sich sofort die Menge entfremdete, deren Zustimmung eine Zeit lang seinen Namen zu einem populären gemacht hatte." (I. 483.)

Noch übrigt, den so überaus bedeutungsvollen *Anschluss der Schelling'schen Potenzen- oder Principienlehre an die damit parallel laufenden platonischen und aristotelischen Lehren* in Kürze aufzuzeigen. Vorausgegangen, sagt Schelling (I. 391), wenn nicht in der Begründung, doch in der allgemeinen Erkenntniss der drei Ursachen (B, A^2, A^3)

seyen ihm die Philosophen (Platon und Aristoteles), denen er in der ganzen bisherigen Untersuchung als Leitsternen gefolgt.

Zuvörderst nun sey zu vergleichen dem für sich schranken- und fassungslosen Seyn (B) das Unbegrenzte (ἄπειρον), welches dem *Platon* die Materie und Unterlage nicht erst der sinnlich wahrnehmbaren Dinge, sondern selbst der Urbilder und Ideen sey. Zwar nenne Platon dieses Princip, das ganz dem entspreche, was seit Aristoteles Materie (als πρῶτον ὑποκείμενον, *aus* welchem alles wird) genannt wird, nicht selbst Materie, aber dass dieses Wesen nicht allein den sinnlich wahrnehmbaren Dingen, sondern schon den Ideen zu Grunde liege, habe *Brandis* durch Zeugnisse von höchster Glaubwürdigkeit und unverwerflicher Autorität erwiesen. (I. 423.) Dabei müsse man sich zugleich klar machen, dass die wirklichen Dinge sich von den Urbildern nicht durch das *Was,* sondern nur durch das *Dass* unterscheiden können, und demnach die Elemente der Dinge keine andern seyn können, als die auch Elemente der Ideen sind. Womit Schelling nur sagen will, dass wohl das Princip beider Welten, der intelligiblen wie der sinnlichen, ein verschiedenes — ein göttliches und gegengöttliches — ist, die drei Ursachen aber, aus deren Zusammenwirken mit dem einen oder andern Princip die beiden Welten entstehen, dieselben — das Seyende — sind. Dieses Seyende nun, fügt Schelling hinzu, sey im wörtlichen Verstand die göttliche *Idea,* in dieser aber sey mit dem das göttliche Seyn überschreiten könnenden Princip eine Unendlichkeit verschiedener Stellungen der Elemente gegeneinander gegeben, welche ebenso viele Bilder (ἰδέαι) der ursprünglichen Einheit seyn werden; und es werde sonach das Princip des Unbegrenzten, wie es Platon nennt, die ideale Voraussetzung aller dieser Ideen seyn. (I. 391 – 93.)

Dem an sich Grenzenlosen, aber eben darum der Begrenzung Bedürftigen und Unterliegenden setze Platon unmittelbar entgegen die Grenze (πέρας), oder wie man es unstreitig nennen dürfe, das Begrenzende,

Grenze Setzende, das dadurch auch Ursache der Erkennbarkeit und also auch der Sichtbarkeit dem an sich Grenzenlosen sey. Diese Ursache sey aber nicht eine dem Gewordenen äusserlich bleibende, sondern ihm fortwährend inwohnende. Dieses zweite nothwendige Element, über das der *Philebos*, der Kern platonischer Weisheit, vollkommenen Aufschluss gebe, dem aber der *Sophistes*, dieser wahre Weihegesang zu höherer Wissenschaft, vorausgehen möge, — dieses zweite Element (A^2) sey das, welches in das erste Zahl und Maass setze, Zeiten und Bewegungen regle, das für sich selbst keiner Ordnung und Einstimmigkeit fähige, ja ihr widerstrebende zur Ordnung bringe und aus dem Widerspruch mit sich selbst setze. (I. 393.)

Aber auch zum Dritten nach den beiden ersten Ursachen, die bei Platon zu erkennen, gehe derselbe fort. Dieses sey ihm jedoch nicht ein Princip oder eine Ursache, sondern das aus den beiden ersten Erzeugte (*τὸ τούτων ἔκγονον*), das schon eine gemischte und gewordene Natur (*μικτὴ καὶ γεγεννημένη οὐσία*) sey. Ein anderes, beiden Gemeinsames scheine er nicht zu kennen. Von diesem Dritten gehe er jedoch dann sogleich zu dem Vierten fort, welchem allein er den Namen der „*Ursache*" vorbehalte, zu der also die beiden ersten ein bloss werkzeugliches Verhältniss haben. Aber ein Drittes, das selbst auch Ursache und seiner Natur nach einfach, nichts Zusammengesetztes (Concretes) ist, werde schon zur begrifflichen Vollständigkeit gefordert, welcher man in allem nachzustreben gleichsam sich genöthigt fühle. (I. 394.) Der von Schelling hieran geknüpfte nähere Nachweis, wesshalb zum Begreifen eines Werdens durchaus ein Drittes erforderlich sey, das nicht ein selbst Gewordenes, sondern das selbst *Ursache* und zwar massgebende und zwecksetzende Ursache ist, indem weder dem Princip B, noch A^2 bestimmt ist, zu bleiben, jedem von beiden bestimmt ist, vom Schauplatz abzutreten, und das zweite Princip das erste, das ausser sich Seyende nicht als solches aufheben kann, ohne voraus eines zu

haben, das es an die Stelle des in's nicht Seyn zurückgetretenen setzen kann, und dieses eben das Dritte (A^3) ist, durch welches demnach alles Werden beschlossen und gleichsam besiegelt wird, — diese ganze Exposition mag an Ort und Stelle (I. S. 394—97) nachgesehen werden.

Ueber die den drei Principen entsprechenden drei Ursachen bei *Aristoteles* fasst sich Schelling in seiner „Darstellung der rein rationalen Philosophie“ nur kurz und bemerkt zunächst in Beziehung auf das bei Platon nicht genügende Dritte, dass man dem Aristoteles einen Vorzug vor Platon darin zugestehen müsse, dass er dieses Dritte als Ursache, und zwar als das, um dessen willen (*οὗ ἕνεκα*) alles andere werde, und demnach als Endursache aufgestellt. Nur weil er diese Ursache bloss äusserlich bestimme und mehr aus Erfahrung, als aus Gedankennothwendigkeit aufgenommen, sey er später in Verlegenheit, sie von der vierten Ursache zu unterscheiden, zu welcher fortzugehen er sich gedrungen sehe, und die dann jedenfalls die *letzte* Endursache seyn müsste, und Gleiches begegne ihm auch mit der zweiten und vierten, dass sie ihm nämlich zusammenfallen. Dadurch, dass er das erste Princip einfach die Materie nenne, wozu es doch erst werde in der wirklichen Unterwerfung, habe er sich die seltsamen Ausdrücke des weiter zurückgreifenden Platon erspart; der Ausdruck für die zweite Ursache „Anfang der Bewegung“ (*ἀρχὴ τῆς κινήσεως*) zeige, wie ganz äusserlich die Auffassung; doch habe er auch den Ausdruck *ὑφ' οὗ*, die Ursache, *von* der alles ist, entsprechend dem für die erste „das, *aus* welchem (*ἐξ οὗ*) alles ist,“ wonach dann die dritte von selbst als „das, *wozu* oder *in* welches (*εἰς ὅ*) alles ist,“ sich bestimmen würde, eine Art der Unterscheidung, die sich lange Zeit (bei Varro findet sie sich als Trias des *de quo*, des *a quo* und des *secundum quod aliquid fiat*) erhalten. (I. 397.)

Auch in der Philosophie der Mythologie (am Schlusse der Vorlesungen über den Monotheismus) begegnen wir einer Entwicklung der

drei Ursachen mit einem geschichtlichen Rückblick auf die alte Philosophie.

„In den Potenzen," heisst es daselbst unter anderm (II. 112—113), „sind (von da an, als durch das conträre Princip B ihre Spannung und gegenseitige Ausschliessung und damit ein Prozess gesetzt ist) eben so viele *Ursachen* (*αἰτίαι*) überhaupt gegeben, und zwar *reine* (reingeistige) Ursachen, insbesondere aber jene drei Ursachen (B, A^2, A^3), welche stets zusammenwirken müssen, damit irgend etwas entstehe oder zu Stande komme, und die vor Aristoteles schon die Pythagoreer erkannten." (M. vergl. I. 439, wo von dem Urgegensatz die Rede ist, welchen die Pythagoreer auf so verschiedene Weise auszudrücken versucht, als Grenze und Unbegrenztes, als Gerades und Krummes, als ungerade und gerade Zahl, und I. 396, wo die Dyas im pythagorischen und platonischen Sinn mit dem Seynkönnen im transitiven Sinne, mit A, das sein Gegentheil B seyn kann, aber dieses Gegentheil geworden auch wieder A seyn kann, das Reinseyende dagegen mit dem, was der Dyas als Monas gegenübersteht, verglichen wird. Und auch II. 155 [vergl. II. 161] wird die Dyas der Pythagoreer dem + und — seyn Könnenden gleichgesetzt und darauf hingewiesen, wie alle Geschlechtsdoppelheit in der Natur sich von jenen intelligiblen Principien, von denen die Monas dem Männlichen, die Dyas dem Weiblichen entspricht, sich herleite.) Diese Ursachen nun sind:

1) Die *causa materialis*: so wird diejenige genannt, *aus* welcher etwas entsteht. Diese ist das nicht seyn Sollende = B: denn dieses ist, was in dem Process verändert, modificirt, ja successiv in nicht Seyn, in blosses Können umgewandelt wird. Sie wird auch (III. 290) als *causa ex qua*, als *causa quae materiam praebet* bezeichnet. Und nach einer noch andern Art, die drei Ursachen auszudrücken, welche ebenfalls schon bei den Alten sich findet, heisst sie die *αἰτία προκαταρκτική*, die voranfangende

Ursache, welche den ersten Anlass und Anfang zum ganzen Process gibt.

2) Die *causa efficiens*, *durch* welche alles wird. Diese ist in dem gegenwärtigen Process A^2; denn diese ist das seyn Müssende, das Verwandelnde, Umändernde der ersten Potenz, des B. Sie heisst auch die *causa formalis* oder die *causa per quam* (III. 290), oder auch die *αἰτία δεμιουργική*, die eigentlich schöpferische Ursache.

3) Die *causa finalis, zu* welcher oder *in* welche — *in quam* oder *secundum quam* (III. 290) als Ende oder Zweck alles wird und geschieht. Diese ist das allein erst seyn Sollende, das A^3. Damit etwas zu Stande komme, ist immer eine *causa finalis* nothwendig; denn zu Stande kommen, heisst zum Stehen kommen. Darum heisst sie auch die *αἰτία τελειωτική*, die alles zur Vollendung bringende, die gleichsam jedem Entstehenden das Siegel aufdrückende.

„Diese Ursachen," fügt Schelling (II. 113) hinzu, „sind die Principien oder *ἀρχαί*, deren Untersuchung und Erforschung von den ältesten Zeiten an als Hauptaufgabe der Philosophie betrachtet worden. Philosophie ist nichts anderes als *ἐπιστήμη τῶν ἀρχῶν*, Wissenschaft der reinen Principien. Sie können auf verschiedene Weise abgeleitet und benannt werden, aber ihr Verhältniss und das Wesen einer jeden *ἀρχή* wird sich unter jedwedem Ausdruck als dasselbe darstellen." Und in der Philosophie der Offenbarung (III. 243—44) heisst es: „Diese Möglichkeiten sind Principien des Seyns — Principien nicht etwa des Geistes oder *seines* Seyns (denn nicht weil sie sind, ist Er, sondern umgekehrt, weil Er ist, sind sie), sondern Principien sind sie *des* Seyns, das Erklärung fordert. Das *sind* sie in der That; sie sind die eigentlichen Anfänge, *ἀρχαί*, des sämmtlichen gewordenen Seyns. Es ist na-

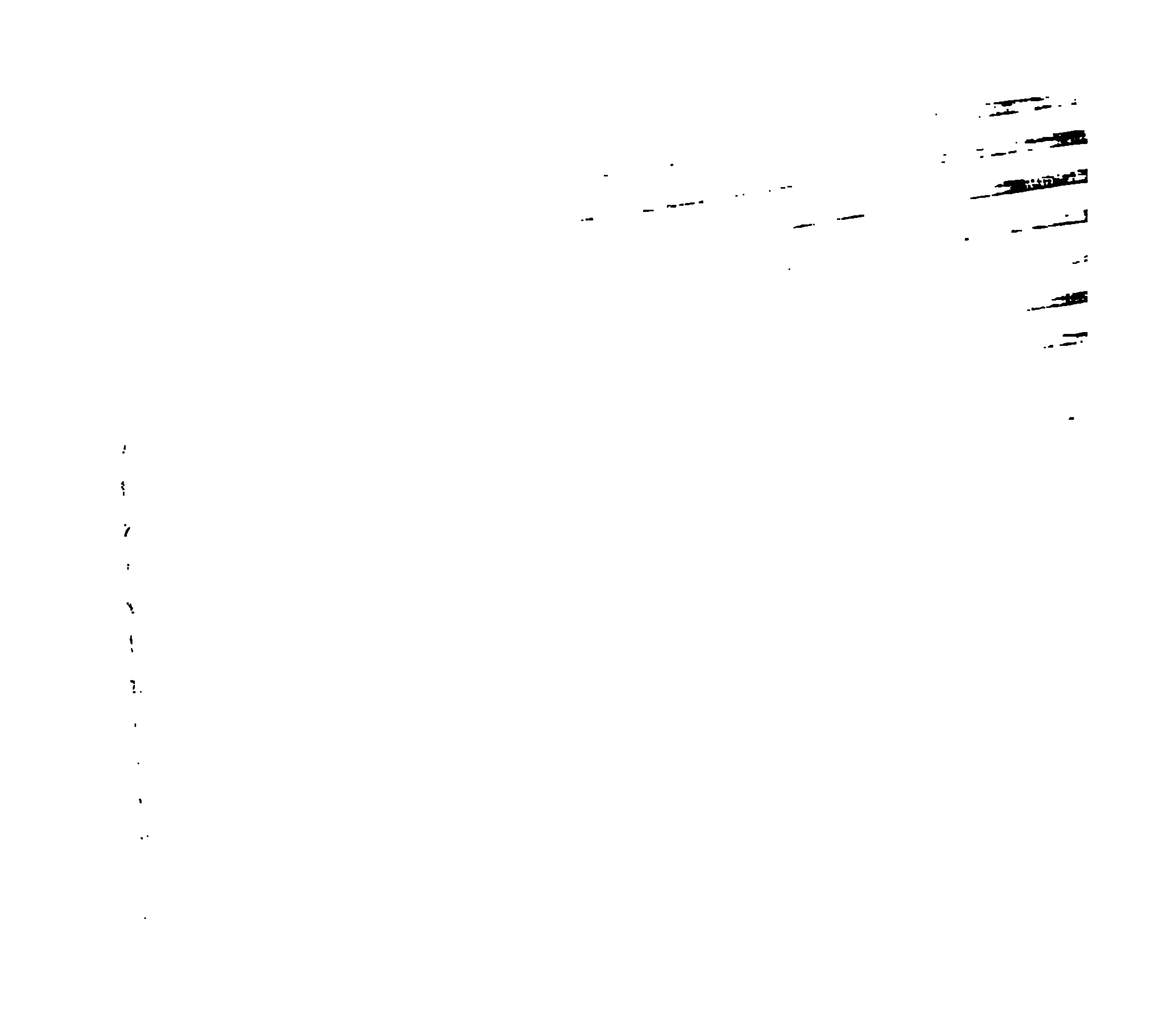
türlich, dass die Philosophie *zuerst* und vor allem dieser unmittelbaren Principien des Seyns sich versichere. Ihre Absicht ist, überhaupt das Seyn, welches seine Begreiflichkeit nicht in sich selbst hat, weil es gleich als ein *nicht*-ursprüngliches sich darstellt — überhaupt dieses Seyn zu begreifen und zu erklären. In dieser Erklärung aber gibt es dann natürlich Stufen. Die erste Wahrnehmung ist, gewisse unmittelbare Principien des Seyns zu unterscheiden, die in dem übrigens verschiedenartigen Seyn doch immer wiederkehren und als dieselben erscheinen. Die ganze erste Periode der griechischen Philosophie ging grossentheils damit hin, diese Principien aufzusuchen. Die neuere hat sich nur langsam dahin erhoben, diese Principien endlich in ihrer Reinheit aufzufassen. Denn z. B. wenn Cartesius die ganze Welt auf Materie und Denken als absolute Gegensätze reducirt, so war weder die Materie noch das Denken eine wahre *ἀρχή*, ein reines *principium* des Seyns. Dasselbe gilt von der denkenden und ausgedehnten Substanz des Spinoza, wie von der Vorstellkraft, welche Leibniz als einziges Princip sowohl der materiellen als der geistigen Welt aufstellte. Die übrige Philosophie der neueren Zeit, namentlich die in den Schulen herrschende, gab das Forschen nach diesen unmittelbaren Principien des Seyns ganz auf, obgleich es gewiss die erste Aufgabe ist, das Seyn erst auf seine unmittelbaren Principien zu reduciren, da man nicht hoffen kann, von der sinnlosen Weite und Ausgedehntheit des vorhandenen und gewordenen Seyns unmittelbar — ohne Vermittlung jener Principien — zur höchsten Ursache selbst gelangen zu können. Das Vermittelnde zwischen dem empirischen Seyn und der *höchsten*, d. h. eigentlichen, Ursache (denn die Mittelursachen werden bloss uneigentlich so genannt) sind eben die *ἀρχαί*, die unmittelbaren Principien des Seyns. Statt derselben hatte die neuere Philosophie blosse *Begriffe* als subjektive Vermittlungen. Es schien ihr genug, wenn sie z. B. Gott mit der Welt lediglich für das Denken mittelst solcher Begriffe vermittelte, wobei es dahingestellt blieb und gewissermassen als gleichgültig betrachtet wurde, wie sie objektiv zu-

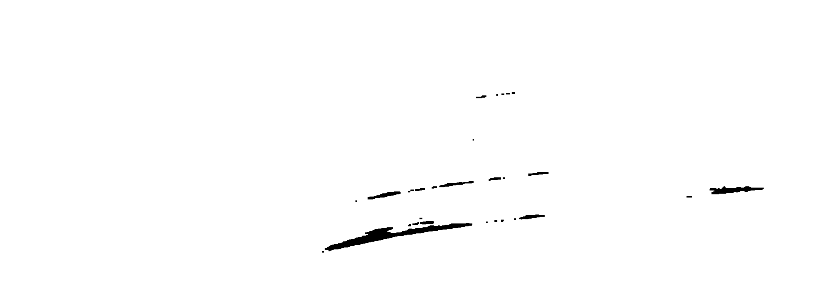
sammenhangen mögen." Wozu Schelling (III. 244) noch die Worte fügt, er wolle bei dieser Gelegenheit, indem er der blossen Verstandesbegriffe gedenke, mit welchen die frühere Philosophie zu der höchsten Ursache aufsteigen zu können meinte, bemerken, dass man seine Principien des Seyns gänzlich missverstehen würde, wenn man sie als blosse *Kategorien* betrachten wollte. Man könnte etwa die Entdeckung machen wollen: das, was er das Seynkönnende nenne, sey nichts anderes als der allgemeine, d. h. auf alles, selbst auf das einzelnste concrete Ding anwendbare *Begriff* der Möglichkeit. Was er das rein Seyende nenne, sey die Kant'sche Kategorie der Wirklichkeit, das Seynsollende sey der allgemeine Verstandesbegriff der Nothwendigkeit. (M. vrgl. über die Kant'sche Kategorientafel auch das im dritten Bande S. 48 ff. Bemerkte.) Allein diess wäre ein völliger Missverstand. Jenes Seynkönnende sey nicht der *allgemeine*, auf das Concrete insgesammt anwendbare Begriff der Möglichkeit, es sey vielmehr schlechterdings *nichts* Allgemeines, sondern im Gegentheil ein höchst Besonderes; es sey jene eine ihres Gleichen nicht kennende Möglichkeit, die Möglichkeit *κατ' ἐξοχήν*, die Urmöglichkeit, die der erste Grund alles Werdens, und insofern auch alles gewordenen Seyns, ist. Gleichlautend hiermit ist auch die Stelle (II. 156), wo es heisst: „Jene Urmöglichkeit ist nicht eine Kategorie, sie ist ein wirkliches, wenn auch bloss mit dem Verstand zu fassendes, intelligibles Wesen, und nichts Allgemeines (nicht die Möglichkeit überhaupt), sondern die bestimmte Möglichkeit, welche die einzige in ihrer Art ist, die nur einmal existirt." .... „Mit blossen allgemeinen Verstandesbegriffen," fährt Schelling nach den vorher citirten Worten (III. 245—46) fort, „glaubte die frühere Philosophie das Verhältniss zwischen der Welt und Gott vermitteln zu können. Kant, indem er die Gebrechlichkeit und absolute Unzulänglichkeit dieses Verfahrens auf eine Weise zeigte, die unmöglich machte zu demselben zurückzukehren, hat damit, ohne es zu wissen oder zu wollen, die Bahn der objektiven Wissenschaft eröffnet, wo es nicht mehr darauf ankommt, jenes Verhältniss für

unsere Erkenntniss bloss im Allgemeinen oder im Begriff ohne alle Einsicht in den wirklichen Zusammenhang zu vermitteln, sondern eben den wirklichen Zusammenhang selbst einzusehen. Fichte gab den ersten Anlass, zu den wirklichen ἀρχαῖς wieder zu gelangen, indem er Ich und Nicht-Ich entgegensetzte, ein Gegensatz, der offenbar mehr begreift, als Denken und Ausdehnung. Indem aber Fichte unter dem Ich nichts anderes, als das menschliche Ich verstand, das schon ein höchst concretes ist, konnte man nicht sagen, dass in dieser Unterscheidung ein wahres *Princip* des Seyns gegeben sey. Aber sie leitete doch dahin. Die Naturphilosophie kam zuerst wieder auf die reinen ἀρχάς. Denn indem sie zeigte, dass im wirklichen Seyn weder ein rein Objektives, noch ein rein Subjektives irgendwo angetroffen werde, sondern auch an *dem*, was im Ganzen als Objektives oder in Fichte's Sprache als Nicht-Ich bestimmt wurde, in der Natur z. B. das Subjektive einen wesentlichen und nothwendigen Theil habe und dagegen hinwiederum in allem Subjektiven ein Objektives sey, dass also Subjektives und Objektives in nichts auszuschliessen seyen, so waren nun eben damit Subjekt und Objekt als reine Principien wirklich gedacht, zu wahren ἀρχαῖς befreit, und indem auf diese Weise die unmittelbaren Principien des Seyns wieder gefunden waren, wurde es der Philosophie zuerst auch möglich, aus dem blossen subjektiven Begriff, mit dem sie bis dahin alles zu vermitteln suchte, herauszutreten und die wirkliche Welt in sich aufzunehmen, gewiss, die grösste Veränderung, die sich seit Cartesius in der Philosophie zugetragen. Die wirkliche Welt in ihrem ganzen Umfang wurde zum Inhalt der Philosophie, indem sie begriffen wurde als ein von der Tiefe der Natur bis zu den letzten Höhen der geistigen Welt fortgehender Process, dessen Stufen oder Momente nur die Momente einer fortwährenden Steigerung des Subjektiven sind, worin dieses ein immer zunehmendes Uebergewicht über das Objektive erhält, von wo dann der nächste Schritt zur absoluten Ursache offen stand, welche eben als die dem Subjektiven fortwährenden Sieg über das Objektive

verleihende oder gebende bestimmt werden konnte. Es ist also immer schon etwas, diese Principien des Seyns gefunden zu haben, und zwar so, dass man zugleich ihrer Vollständigkeit sich versichert und erkennt: *diese* seyen die einzigen, und ausser denen keine andern gedacht werden können; es *seyen* in ihnen wirklich alle Verhältnisse gegeben, die das, was vor und über dem Seyn ist, zum Seyn haben kann."

Wenn nun aber das, „was vor und über dem Seyn ist," nur als die absolute Ursache alles Seyns begriffen werden kann, so scheint die Berechtigung nahe zu liegen, auch die drei Ursachen in ihrer Zusammenwirkung durch dieselbe bestimmen zu lassen. Und wirklich auch begegnen wir dieser Bestimmung bei Schelling noch in den der „Darstellung der reinrationalen Philosophie" zunächst vorausgegangenen Entwicklungen, wo es unter anderem in der Philosophie der Mythologie (II. 113) nach Aufzählung der drei Ursachen heisst: „Diese drei Ursachen aber werden zu gemeinschaftlicher Wirkung und zuletzt einträchtiger Hervorbringung nur durch den bestimmt, welcher die *causa causarum*, die Ursache der Ursachen ist, wie schon die Pythagoreer Gott genannt haben." Wir haben aber bereits gezeigt, dass Schelling in seiner reinrationalen Philosophie (I. 399 ff.) nach Entwicklung der drei Ursachen die Nöthigung fühlt, noch zu einer *vierten* Ursache fortzugehen, die jedoch, wie er sogleich ausdrücklich hinzufügt, nicht *Gott* seyn könne. Denn Gott *ist* das Seyende in der Einheit der dasselbe bildenden Elemente ($- A + A \pm A$), jene vierte Ursache aber, die als *Seele* — in dem bereits erklärten bestimmten Sinn — bezeichnet worden, *ist* das Seyende in der Zertrennung seiner Elemente (B, A^2, A^3), d. h. sie ist diesem Seyenden zwar ebenfalls Ursache des Seyns, aber sie hat kein von diesen Elementen trennbares eigenes Seyn, sie ist nicht unabhängig von dem Seyenden, wie Gott in seinem reinen Selbst, und darum auch nicht, wie dieser, absolute Ursache. Zur Bezeichnung dieser letzten oder desjenigen, was das Seyende im absoluten Sinne *ist*,





setzenden Wissenschaft (die, wie wir wissen, erst von da an ihren Anfang nimmt, als durch das dialektische Verfahren das Princip gefunden) sich enthülle. Wie verschieden übrigens die Auslegungen jener dem Aristoteles eigenen Formel von jeher gewesen, ihre Zusammensetzung zeige, dass er (Schelling) das Rechte getroffen, wenn er sage: sie soll ausdrücken, was nicht mehr bloss dem Seyenden angehört, sondern von der Natur dessen ist, *was das Seyende* (gleichviel ob das schlechthin Seyende oder das Seyende in einer bestimmten Gestalt, also überhaupt) *Ist.*

Die umfängliche Erläuterung des Grammatischen dieser Formel, auf welche Schelling hier übergeht, mag an Ort und Stelle (I. 403 ff.) nachgesehen werden. Hier dürfte es genügen, auf die doppelte Bedeutung und Anwendung aufmerksam zu machen, die auch der Aristotelische Ausdruck, entsprechend dem Schelling'schen A^0 und a^0, gestattet. Denn „Aristoteles nennt in einer Stelle Gott das *erste τί ἦν εἶναι* (zu dem Seyenden sich als das es *seyende* zu verhalten, ist Gottes ewiges Verhältniss, und das Seyende logisch seyn *ἦν* oder *Prius*); *die Seele,* die wesentlich gegen das Seyende dasselbe Verhältniss hat, würden wir dem gemäss das *zweite τί ἦν εἶναι* nennen dürfen." (I. 417.) Um das hier Eingeschaltete zu verstehen, muss man wissen, dass Schelling in obiger Formel das *τί ἦν* auf das Seyende ($-A + A \pm A$ oder im bereits materiellen Sinne B, A^2, A^3), nämlich das *Was,* das *τί ἐστιν* eines jeden bezieht, dagegen aber das *εἶναι* auf das, was dieses Seyende *Ist,* sein *Dass,* und dass er den ganzen Ausdruck, insofern das *Was* für uns immer das Erste im Erkennen und vorausgehend ist, wörtlich also wiedergibt: das was war (d. h. im Denken vorausging) — *seyn.* Diess, sagt Schelling, sey der Grundbegriff, die Natur der vierten Ursache, das, wodurch sie sich über das blosse Seyende erhebe, wodurch allein sie also auch vermögend sey, das *zertrennte* Seyende zusammenzuhalten, damit etwas entstehe. (I. 405. 407.) Aber auch zu dem, was *erster* Weise das Seyende *ist* (A^0), verhält sich das

Seyende ($-A+A\pm A$) logisch als sein ἦν oder *Prius*, obschon das Princip A^0, da es unabhängig ist von jenen Voraussetzungen oder Potenzen, die nur im Denken vorausgehen, nur λόγῳ πρότερα sind, das *πρώτως ὄν*, das erst seyende ist, dem kein anderes vorausgeht. (I. 320.)

Dem allen zufolge, bemerkt Schelling (I. 409), „besteht kein wesentlicher Unterschied zwischen den von uns abgeleiteten Principen und den allbekannten ebenfalls vier Principen des Aristoteles, von denen Cicero im ersten Buch der Tusculanischen Untersuchungen (cap. X) sagt: *Aristoteles longe omnibus (Platonem semper excipio) praestans et ingenio et diligentia, quum quatuor nota illa genera principiorum esset complexus, e quibus omnia orirentur* u. s. w. Es ist schon durch die Sache dafür gesorgt, dass kein Nachfolgender, der die Principe alles Entstehens untersucht, sich weit von dem Vorgänger entfernen kann. Aristoteles freilich hat dieselben nicht erst im reinen Denken gefunden, er nimmt sie gleich nur aus der Erfahrung."

Wie aber Schelling seine Uebereinstimmung mit Aristoteles bezüglich der vier Ursachen nachzuweisen gesucht, eben so ist er nun schliesslich noch bemüht, auch für jenes Princip, das sich an Stelle des a^0, des nicht für sich seyenden Actus, als für sich seyenden Actus setzt, wodurch das, was als Nichtprincip (als Seele) gesetzt werden *sollte*, nun selbst Princip wird und somit im *Ich* ein Princip ausser dem Princip A^0 gesetzt wird (I. 489), — mit Einem Wort für das, was nur *Geist* genannt werden kann, den entsprechenden aristotelischen Ausdruck nachzuweisen, und findet ihn (I. 455) in dem *νοῦς ποιητικός* des Aristoteles. „Es bleibt immer merkwürdig," mit diesen Worten leitet er (I. 420—21) seine Untersuchung hierüber ein, „wenn ich auch nicht eben weiss, dass es bemerkt worden, aber es verdient hervorgehoben zu werden, dass nach der schon theilweise erwähnten Stelle des Cicero (*Tusc. Disput. I. 10*) bereits in den aristotelischen Schulen die Ueberlieferung

sich damit besonders zu beschäftigen und in die Weise dieser Fortdauer tiefer einzudringen, nicht habe. Diess übrigens sey ihm, dessen Geist sich diese Welt nach innen und nach aussen so zu erweitern gewusst, keine Schranke gewesen. Eine Schranke sey ihm jedoch gesetzt gewesen, zuerst daran, dass ihm das Princip, das er Nus nennt, nur Bedeutung für die Seele, nicht zugleich für die Welt habe; sodann, dass er in dem Nus das Göttliche, aber nicht ebenso das Gegengöttliche erkannt, wiewohl beides nicht zu trennen sey. (I. 481.)

So viel über den Anschluss Schelling's an die antike Philosophie nicht nur in Ansehung der vier Ursachen, sondern auch desjenigen Princips, das als menschliches *Ich*, als *Geist* (*νοῦς*) nach Schelling ein Princip ausser Gott und desshalb, obschon nur ein zweites Princip, nicht das erste, dennoch wie *Er* Princip ist. (I. 421.) Ein solches gegengöttliches Princip war noch nicht jene Seele (a^0), in welcher alles beschlossen seyn konnte, solange sie dem Seyenden das es *seyende* blieb und nicht der Wille des selbst- oder für sich-Seyns sich in ihm erhob. (I. 422.) Dieselbe war zwar dem intelligiblen Seyenden statt Gottes (*instar Dei*), wie dieser das ursprünglich Seyende in der Idee war, und insofern nicht blosses Abbild, sondern Gleich- oder Ebenbild Gottes (I. 417), aber sie war doch nur *was* Gott ist, aber nicht *wie* Gott, weil dieser nicht bloss das Seyende *ist*, sondern gegen dasselbe noch ein *eignes* Seyn hat. (I. 418.) Der *Geist* dagegen ist allerdings nicht *Gott*, aber doch *wie* Gott, als die allein ganz *selbst* seyende Natur und *sein selbst Ursache*. (I. 460. 464.) Aber warum ist er nicht *Gott?* Auf diese Frage ertheilt zwar Schelling keine unmittelbare Antwort an diesem Orte, aber sie ergibt sich doch von selbst aus dem ganzen Zusammenhang der hieher gehörigen Stellen, und zwar zuvörderst daraus, dass jenes Seyn, *in Kraft dessen* das Princip A^0 allein das Seyende *ist*, ein von seinem das-Seyende-Seyn unabhängiges ist, durch das also auch es selbst vom Seyenden unabhängig und, da ihm kein anderes

ling (I. 460—61) in Betreff dieses letzten Punktes, sey Aristoteles mit seiner Lehre vom thätigen Verstand an eine Grenze gekommen, welche er nicht mehr überschreiten sollte. Vom Materiellen aufsteigend, lange er bei derselben Kluft an, die Platon, von der Ideen- zur Sinnenwelt herabsteigend, ebenso wenig zu überbrücken vermochte. Das Ueberraschende dieses Zusammentreffens zeige uns, dass wir hier an der Grenze des Vermögens der antiken Philosophie selbst angekommen. Denn dem Verstehenden sey es kein Geheimniss, dass diese mit Platon und Aristoteles abgeschlossen sey, und alle weiteren Bestrebungen, die sich *ausser* diesen geltend zu machen gesucht, nur Abschweifungen und im Grunde bloss ebenso viel Versuche gewesen, sich über das nicht erreichte Ziel zu zerstreuen. Zur Auflösung der bisher unüberwindlich gebliebenen Dunkelheiten, auf die man, an diesem Grenzpunkt angelangt, gerathe, gehöre ein von Aristoteles unabhängiger Standpunkt. Für den Begriff „Geist" sey der Ausdruck, der ihm allein zu Gebot gestanden, ein völlig unzulänglicher, mit dem es unmöglich gewesen, das wahre Wesen jenes Princips zu erreichen. Ursprünglich sey auch im weitesten Sinn der Geist nicht etwas Theoretisches, woran doch bei Nus immer zuerst gedacht werde; ursprünglich sey er vielmehr *Wollen*, und zwar im Sinn des nur *sich selbst* Wollens. Dass es aber nicht *gegen* den *Sinn* des Aristoteles verstosse, an die Stelle des Nus gleich das Princip der Selbstheit zu setzen, gehe nicht nur daraus hervor, dass die *ἐνέργεια*, worin ihm das Wesen des Nus besteht, alles Potentielle, Hylische und demnach Allgemeine von sich ausschliesse (I. 459), sondern auch aus wörtlichen Aeusserungen desselben, wornach ihm das, was er den Nus nennt, weit entfernt das Allgemeine und Unpersönlichste (wie die Vernunft) zu seyn, vielmehr das Persönlichste von allem, das eigentliche Selbst des Menschen, oder wenn man mit Fichte reden wolle, wahrhaft *eines jeden Ich* sey. (I. 480.) Desshalb sey er auch *durch nichts gehindert*, eine Fortdauer des Edelsten der Seele (des Nus) anzunehmen, obschon er, dessen Beruf für die gegenwärtige Welt, eine Aufforderung,

sich damit besonders zu beschäftigen und in die Weise dieser Fortdauer tiefer einzudringen, nicht habe. Diess übrigens sey ihm, dessen Geist sich diese Welt nach innen und nach aussen so zu erweitern gewusst, keine Schranke gewesen. Eine Schranke sey ihm jedoch gesetzt gewesen, zuerst daran, dass ihm das Princip, das er Nus nennt, nur Bedeutung für die Seele, nicht zugleich für die Welt habe; sodann, dass er in dem Nus das Göttliche, aber nicht ebenso das Gegengöttliche erkannt, wiewohl beides nicht zu trennen sey. (I. 481.)

So viel über den Anschluss Schelling's an die antike Philosophie nicht nur in Ansehung der vier Ursachen, sondern auch desjenigen Princips, das als menschliches *Ich*, als *Geist* (*νοῦς*) nach Schelling ein Princip ausser Gott und desshalb, obschon nur ein zweites Princip, nicht das erste, dennoch wie *Er* Princip ist. (I. 421.) Ein solches gegengöttliches Princip war noch nicht jene Seele (a^0), in welcher alles beschlossen seyn konnte, solange sie dem Seyenden das es *seyende* blieb und nicht der Wille des selbst- oder für sich-Seyns sich in ihm erhob. (I. 422.) Dieselbe war zwar dem intelligiblen Seyenden statt Gottes (*instar Dei*), wie dieser das ursprünglich Seyende in der Idee war, und insofern nicht blosses Abbild, sondern Gleich- oder Ebenbild Gottes (I. 417), aber sie war doch nur *was* Gott ist, aber nicht *wie* Gott, weil dieser nicht bloss das Seyende *ist*, sondern gegen dasselbe noch ein *eignes* Seyn hat. (I. 418.) Der *Geist* dagegen ist allerdings nicht *Gott*, aber doch *wie* Gott, als die allein ganz *selbst* seyende Natur und *sein selbst Ursache*. (I. 460. 464.) Aber warum ist er nicht *Gott?* Auf diese Frage ertheilt zwar Schelling keine unmittelbare Antwort an diesem Orte, aber sie ergibt sich doch von selbst aus dem ganzen Zusammenhang der hieher gehörigen Stellen, und zwar zuvörderst daraus, dass jenes Seyn, *in Kraft dessen* das Princip A^0 allein das Seyende *ist*, ein von seinem das-Seyende-Seyn unabhängiges ist, durch das also auch es selbst vom Seyenden unabhängig und, da ihm kein anderes

Seyn vorausgeht, das *πρώτως ὄν*, das erst seyende ist, und dass es als *das Seyende selbst* das in seinen Attributen ($- A + A \pm A$) sowohl, als in seinem für-sich-Seyn sich vollkommen und ganz Besitzende ist (I, 317. 320), wogegen das aussergöttliche Princip weder *πρώτως ὄν*, wie jenes, noch in seinem Heraustritt als solches in gleicher Weise unabhängig von dem Seyenden ist und die vollkommene Einheit der Elemente dieses Seyenden ebenso auch in ihrer Zertrennung zu wahren vermag. Denn sobald an der Stelle, wo die Seele (a^0) ist, das sich selbst Setzende, also selbst- oder für-sich-Seyende (der Geist) sich erhebt, tritt nothwendig eine Hemmung ein, die dadurch entsteht, dass die Seele, die dem Seyenden allein das es *seyende* (nur die Seele, nicht der Geist der Dinge) seyn konnte, sich diesem (dem Seyenden) versagt, und damit das ausser sich Gesetzte nun in sich zurücktritt und wie dem allgemeinen für-sich-Seyn, so auch zugleich der Materialität, die nur wieder stufenweise zu überwinden, verfällt. (I. 422.) Demnach ist der Geist als aussergöttliches Princip eigentlich nur „das Wollen der Seele, die in die Weite und in die Freiheit verlangt" (I. 461—62); aber was sich diesem Wollen des Geistes entgegenstellt, das ist die Welt, die nach jener durch seine Erhebung verursachten Katastrophe zum Bewusstseyn als ein nicht Gewolltes, ihm Fremdes sich verhält, das er nur im *Erkennen* zu durchdringen und zu überwinden vermag. Denn der Geist *ist* nicht, er *wird* erst, indem er in's Erkennen sich begibt, Verstand. (I. 463.) Dieser Geist ist also nicht, wie der göttliche, das Princip *κατ' ἐξοχήν*, sondern nur das der aussergöttlichen Welt, während Gott (A^0) allein das eigentliche, einzige und wahre Princip ist, dem als dem höheren das andere, das selbstische Princip der aussergöttlichen Welt, sich unterzuordnen bestimmt ist. (I. 560—61.)

Zu einer noch näheren und einlässlicheren Erklärung dieses Unterschiedes findet sich übrigens Schelling erst in der Philosophie der Mythologie und insbesondere in der Philosophie der Offenbarung ver-

anlässt, in welcher letzteren er (in der 16. und 17. Vorl.) auf die Freiheit und Gottgleichheit des *ursprünglichen* Menschen, auf dessen Heraustritt aus der göttlichen Einheit und die hierdurch gesetzte Aussergöttlichkeit der Welt ausführlich zu sprechen kommt und jenen Unterschied dahin bestimmt, dass Gott seiner *Natur* nach das *prius* der Potenzen und der *Herr* derselben wie in ihrer Einheit, so auch in ihrer Zertrennung, der Mensch aber nur insofern Herr der drei Ursachen sey, als er die Einheit, in der sie in ihm gesetzt sind, *bewahrt* und *nicht* aufhebt. (III. 349.) Daran also, dass er diese Einheit bewahren sollte, hatte er ein Gesetz, das Gott nicht hatte. Denn diesem war es durch seine Natur nicht verwehrt, die Potenzen in Spannung zu setzen; Er bleibt auch in der Spannung der unüberwindlich Eine, er *ist* Herr der wirklich hervorgetretenen, wirkend gewordenen ebensowohl, als er Herr der Potenzen in der blossen Möglichkeit ist. (III. 357.)

Hier ist nun aber auch der Ort darauf aufmerksam zu machen, dass ein weiterer Fortschritt der letzten Schelling'schen Entwicklung gegen die frühere, ausser jener schon erwähnten genaueren Distinction zwischen dem göttlichen (A^0) und aussergöttlichen Princip (a^0), darin besteht, dass wir in der reinrationalen Philosophie nicht nur der bestimmten Unterscheidung zwischen der *Seele* (a^0) als Princip der ideal-aussergöttlichen und dem *Geist* als Princip der real-aussergöttlichen Welt begegnen, die in den vorausgegangenen Darstellungen noch fehlt, sondern dass auch in Folge dieser Unterscheidung das Verhältniss Gottes zu beiden als ein theilweise anderes erscheint, d. h. zu seinem präciseren Ausdruck gelangt. Denn in den oben citirten Vorlesungen und anderwärts wird zwar die vierte Ursache (a^0), „das höchste Erschaffene," bereits ebenfalls als ein „wahrhaft Viertes" (III. 348) bezeichnet, jedoch, wenn wir von der Stelle (III. 348) absehen, wo dasselbe als Uebersubstantielles, als *actus purus* oder als *Wesen* gesetzter Actus erklärt wird, mehr nur in *dem* Sinne, dass dieses Vierte das „zwischen den drei Ursachen Eingeschlossene,

von ihnen gemeinschaftlich gleichsam Gehaltene und Gehegte" sey, während das Princip a⁰ nach dem jetzigen Schelling'schen Begriff vielmehr dasjenige ist, welches die drei Ursachen *ist*, ihnen Ursache des Seyns ist. Für „Seele" und „Geist" aber finden wir vorher nur den Gesammtausdruck „Urmensch" mit seinen Synonymen nach der zweifach möglichen Unterscheidung seines Zustandes, je nachdem derselbe nämlich in der Einheit und Innerlichkeit, in die er gegen die Potenzen gesetzt war, verbleibt und damit ein unmittelbares Verhältniss zu Gott hat, oder aus dieser Einheit heraustritt und das Princip (B), das ihm zur Bewahrung übergeben war, in der Hinauskehrung zur Wirkung erhebt, wodurch eine Welt nicht bloss *praeter Deum*, wie in der ersten Schöpfung, sondern *extra Deum* gesetzt wird. (III. 350. 352.) Behauptet aber Schelling nunmehr von dem ursprünglichen Menschen als Seele (a⁰), dass er nur *was* Gott, sofern er aber als Geist gedacht wird, *wie* Gott sey, so lautete dagegen der frühere Ausspruch dahin, dass der Mensch in seinem ersten Seyn, wie er also unmittelbar aus der Schöpfung hervorging und zwar mit der Bestimmung, die Einheit der in ihm gesetzten Potenzen zu bewahren, ganz *was* und *wie* Gott war, mit dem einzigen Unterschied des *Gewordenseyns*, dass er jedoch nur *soweit*, als er die Potenzen nicht wirklich in Spannung setzte, sondern es nur *konnte*, nicht *über* diesen Punkt *hinaus*, wohl aber bis zu diesem — *wie* Gott war. (III. 347. 349. 365.) Das im ursprünglichen Menschen sich erhebende Princip erscheint daher in den älteren Darstellungen wohl als dasjenige, das von ihm, *soweit* er es wieder erregt, „absolut, zu einem Selbstlebenden" gemacht wird (III. 351), und an einer anderen Stelle (III. 366) heisst es, der Mensch habe dadurch, dass er eine neue Spannung der Potenzen gesetzt, *Sich* zur Ursache gemacht, sich an die Stelle von Gott und zwar *des* Gottes gesetzt, der die *Ursache* der ersten Schöpfung war, und damit in das Majestätsrecht Gottes eingegriffen; aber jene stolzen Prädicate, die Schelling später dem *Geist* als aussergöttlichem Princip, in ähnlichem Sinne, wie Aristoteles dem Nus, ertheilt, passen nicht mehr

so ganz — mit Ausnahme dessen, was in dem Princip der Selbstheit, dem ursprünglichen Wollen dieser Selbstheit und der ihm einwohnenden Macht, einen neuen schöpferischen Process einzuleiten, liegt — auf B, das Princip des *Ausser*-sich-seyns, das Schelling (III. 351) in seiner Absolutheit als das *eigentlich* Creaturwidrige bezeichnet, ja als das Zerstörende alles Creatürlichen, also auch des Menschlichen, und in Ansehung des Menschen insbesondere als das Princip des äusseren, wie des inneren oder geistigen Todes. Dem Fortschreiten des *inneren* Todes, das nicht anders als mit einer gänzlichen Zerstörung des menschlichen Bewusstseyns hätte endigen können, habe nun allerdings die Vorsehung gesteuert (dem äusseren Tode, der erst im fortschreitenden Process besiegt werden könne, habe sie nicht gewehrt) — und zwar dadurch, dass, dem göttlichen Willen gemäss (III. 373), die Potenz (A^2), die durch ihre Natur das B zu überwinden und zu negiren angewiesen ist, dem Menschen in die Gottentfremdung folgt und sich gleichsam mit in den Process einschliesst und in ihm ausharrt, und indem sie diess thut, das menschliche Bewusstseyn von der tödtlichen Gewalt jenes Princips befreit und *sich* zum Herrn desselben, eben damit aber auch zum Herrn des Gott entfremdeten Seyns macht. (III. 370.) Nichtsdestoweniger habe es in der Macht Gottes (obschon er es nicht gewollt und diess gegen seine Absicht gewesen wäre) gestanden, nachdem das *gesammte* Seyn ihm durch den Menschen entfremdet worden, weil es demselben in die Gottentfremdung folgen musste, dieses ganze Seyn zurückzunehmen. (III. 373.)

Dieser ganzen älteren Lehre entgegen erscheint nun jenes Wollen, das als der Anfang einer andern, ausser der Idee gesetzten Welt, als sein selbst Ursache und unergründlicher Act der Ichheit, als reines *Dass* ohne alle Potenz, somit als das, was in der That *wie* Gott ist, — mit Einem Wort als *Geist* zuletzt bezeichnet worden, als ein völlig neuer Schelling'scher Gedanke von höchst entscheidender Bedeutung und zwar insbesondere bezüglich desjenigen *subjektiven Idealismus* in seinem cor-

recten Ausdruck (I. 464), welcher das Ergebniss hievon ist, und woran zunächst sich einer der wichtigsten Erweise knüpft, der Erweis nämlich: „dass das einzige von der Materie Unabhängige und sie Uebertreffende (nicht bloss Immaterielle, sondern Uebermaterielle [I. 412]) im Menschen der *Geist* ist, und dass dieser seiner Natur nach unverderblich und unzerstörlich ist. Denn er ist (fügt Schelling hinzu) nur seine eigene That, und kann nur sich selbst aufheben, wie nur sich selbst setzen; er ist das einzige Unbezwingliche in der Natur, über das, so es selbst nicht will, auch Gott nichts vermag, er „der Wurm, der nicht stirbt, und das Feuer, das nicht erlöschet.“ (I. 468—69.) In welcher Stelle übrigens die Worte: „und kann nur sich selbst aufheben,“ lediglich in relativem Sinne, nämlich also zu verstehen sind, dass er (der Geist) nur selbst sich wieder gegen Gott zur blossen Potenz machen und insofern negiren kann, wodurch er wieder zur *Seele* wird, aber als zur Seele gewordener Geist nun nicht mehr bloss Seele, sondern die *Seele selbst* (nach dem platonischen Ausdruck *ἀυτὴ ἡ ψυχή*) zu nennen ist. (I. 475.) Wir haben also nach Obigem jetzt nicht mehr ein Princip vor uns, das in seiner Absolutheit das menschliche Bewusstseyn mit Zerstörung bedroht, und auch nicht mehr wird das letztere nur dem göttlichen Willen gemäss durch die höhere Potenz von der tödtlichen Gewalt jenes Princips befreit, und eben so wenig kann noch von einer möglichen Zurücknahme des gottentfremdeten Seyns von Seite Gottes die Rede seyn, nachdem wir im Gegentheil es fortan nur mit einem durch sich selbst Ewigen (I. 412) zu thun haben, einem zwar Entstandenen, das aber doch ewigen Ursprungs ist, weil es keinen Anfang *hat*, sondern sein selbst Anfang ist, seine eigne That (I. 420), und als übermateriell seiner Natur nach unverderblich und unzerstörlich ist (I. 468), mithin eine Ewigkeit gleichwie *a parte ante*, so auch *a parte post* (I. 478) ihm zukommt.

Damit allein ist auch jener Widerspruch zwischen einer unbeschränkten Causalität des Schöpfers und der Freiheit des Geschöpfs,

dessen Lösung von jeher den angestrengtesten philosophischen Forschungen widerstanden und scheinbar unüberwindliche Schwierigkeiten bot, erst völlig beseitigt. Denn „eine unendliche, d. h. schrankenlose göttliche Causalität scheint, wie Schelling (III. 345) bemerkt, „*sich* gegenüber nur eine ebenso unendliche Passivität übrig zu lassen. Was ein ganz und gar *bloss* (durch den Willen und die Macht Einer Ursache) Hervorgebrachtes und Bewirktes ist, was zu seinem eignen Seyn gar nichts vermag, scheint auch in allen seinen Bewegungen und Handlungen nur dem Zug der hervorbringenden Ursache blindlings folgen zu können." .... Und dennoch „muss man eine unbeschränkte göttliche Causalität im Interesse jeder wahren Religion ebenso unbedingt voraussetzen, wie die Freiheit des menschlichen Willens im Interesse aller wahrhaft sittlichen Gesinnung vorausgesetzt wird. Ja man darf fast behaupten, dass die neueren künstlichen idealistischen Systeme nur erfunden worden sind, um dieser Schwierigkeit zu entgehen, und es hätte sich voraussehen lassen, dass nach dem Uebergewicht, welches Kant dem Moralischen über das Religiöse gegeben hatte, oder richtiger vielleicht ausgedrückt, nachdem sich durch Kant das Gefühl ausgesprochen hatte, dass vor allem — selbst vor den religiösen Ueberzeugungen — die moralische Freiheit gerettet werden müsse, es hätte sich voraussehen lassen, dass in Folge davon ein Philosoph aufstehen würde, der sagte: das Ich und zwar eines jeden Ich ist selbst der Schöpfer." Dieser Ausspruch aber konnte seinen wahren Sinn und seine ganze Bedeutung erst durch den Nachweis erhalten: dass sich die Schöpfung nicht, wie man es gewöhnlich vorstellt, aus *Einer* — *unendlichen* Causalität erklären lässt, sondern, dass eine eigentliche, nämlich den Stoff und die Form zugleich hervorbringende Schöpfung nothwendig eine Mehrheit von Ursachen voraussetzt. (III. 346.)

Aber auch in der Entwicklung dieser Ursachen gelangte Schelling nur durch einen beständigen stufenweisen Fortschritt bis zu jenem be-

deutungsvollen Abschluss, der uns in der spätesten und reifsten Frucht seines unermüdlichen Forschens, in seiner „Darstellung der reinrationalen Philosophie" vorliegt. Durch sie hat sich ihm in der That jene Hoffnung auf das glänzendste erfüllt, die er noch zuletzt in seiner Einleitung in die Philosophie der Offenbarung (III. 90) ausgesprochen, die Hoffnung nämlich, nicht aus der Welt zu scheiden, ohne auch das System der negativen Philosophie, die jetzt einer ganz andern Darstellung fähig sey, als vor vierzig Jahren, noch auf seinen wahren Grundlagen befestigt, und soweit als es jetzt und als es ihm möglich sey, aufgebaut zu haben. Wobei er sich übrigens nicht verhehlt, ja vielmehr ausdrücklich bemerkt, dass die Architektonik dieses Systems in *vollkommener* Ausführung, besonders der zahllosen Einzelnheiten, deren sie fähig sey, ja die sie fordere, hierin nur den Werken der alten deutschen Baukunst vergleichbar, nicht das Werk Eines Menschen, Eines Individuums, ja nicht einmal Eines Zeitalters seyn könne, indess doch auch die gothischen Dome, die eine frühere Zeit nicht vollendete, eine spätere Nachkommenschaft ihrem Princip gemäss auszubauen angefangen. Je tiefer und umfassender indess Schelling immer wieder von neuem den Grund zu seiner negativen Philosophie zu legen bestrebt war, um so mehr ist zu bedauern, dass es ihm nicht mehr vergönnt war, wie an diese noch die letzte Hand zu legen, so auch die positive Philosophie und die sich hieran schliessende Philosophie der Mythologie und der Offenbarung von dem zuletzt gewonnenen Standpunkte aus einer wiederholten Revision zu unterziehen. Gar manches daher, was in früheren Expositionen mehr nur erst angedeutet als ausgeführt, oder in Begriffsbestimmung und Ausdruck noch schwankend und doppelsinnig gehalten ist, bedarf der Erweiterung, Vervollständigung und Berichtigung durch einen vergleichenden Blick auf die Schelling'sche Lehre in ihrer letzten Gestalt.

Insbesondere auch würde sich Schelling zur Herstellung einer gleichheitlicheren und präciseren Ausdrucksweise bei einer nochmaligen

Ueberarbeitung seiner Vorlesungen über den Monotheismus zweifelsohne überall da veranlasst gesehen haben, wo er von dem „*Seyenden selbst*" spricht und unter diesem nichts anderes versteht, als was er in der reinrationalen Philosophie (I. 377. 378. Vergl. 304. 313. 417 u. Vorr. z. Cousin XVIII) das „blosse Seyende" nennt, das jedoch wohl zu unterscheiden ist von A^{0}, dem bloss *Seyenden* (*ἁπλῶς Ὄν*), dem ohne vorgängige Potenz Seyenden, in dem nichts von einem Begriffe, weil es das allem Begriff Entgegengesetzte, das für die Vernunft Transscendente, reine Wirklichkeit ist. (I. 314. III. 160—70.) Dieses bloss *Seyende* wird auch (I. 315. III. 161) das rein *Seyende* genannt, in dem nichts Allgemeines (kein *Was*), sondern alles Denken übertreffende Wirklichkeit, im Unterschiede von jenem seyenden, das unter den Elementen oder Potenzen des Seyenden als das rein (nämlich subjektlos) seyende mit $+ A$ oder A^{2} bezeichnet worden. Schelling gebraucht also in jenen Vorlesungen, wie eben bemerkt, den Ausdruck „*das Seyende selbst*" in einem ganz verschiedenen Sinne, als anderwärts, wo dasselbe (*αὐτὸ το Ὄν*) überall nur als das, was das Seyende *Ist*, als das schlechthin Wesen- oder Idee-Freie, das bloss oder rein *Seyende*, das, was dem Seyenden Ursache des Seyns, das wahrhaft Seyende (*ὄντως Ὄν*), mit Einem Wort als das eigentliche und höchste *Princip* (A^{0}) begriffen wird. (I. 314 ff. 563. III. 70 ff. u. a. a. O.) Dagegen wird dort unter dem „*Seyenden selbst*" nur das blosse Seyende, das Seyende in der „absoluten Einheit des allgemeinen Wesens" (II. 28), oder mit anderen Worten der Inbegriff jener Elemente ($- A + A \pm A$) verstanden, welche das Seyende nur im Entwurf, die blosse Figur oder Idee desselben bilden, also bloss die Materie des Seyenden, d. h. des Allgemeinen sind, *von* dem nicht zu sagen ist, dass es *Ist*, weil *von* ihm überhaupt nichts, und es selbst nur von anderem zu sagen ist. (I. 291.)

Als Belege für den ausnahmsweisen Gebrauch jenes Ausdrucks in diesem so ganz entgegengesetzten Sinn mögen unter anderen die nach-

folgenden Stellen aus dem *zweiten* Bande dienen, wo es heisst: das *Seyende selbst* sey das allgemeine Wesen, das blosse Seyende (27. 28), es sey aller Begriffe Begriff, indem der letzte Inhalt jedes Begriffs eben nur das Seyende, das *Ens universale*, sey; darum aber schliesse es noch kein *wirkliches* Seyn in sich, vielmehr sey es nur der Titel, die blosse allgemeine Möglichkeit zu dem Seyn (30) und existire desshalb, da es kein Seyn *ausser* seinem Begriffe habe, selbst nur als *Begriff* (31), die Philosophie aber frage vor allem nach dem, *was Ist,* und sey demzufolge zunächst Wissenschaft des Wesens (denn Wesen nenne man das, was Ist, oder das Seyende selbst), *scientia Entis, ἐπιστήμη τοῦ Ὄντος,* obgleich in der Folge noch eine Bestimmung hinzukommen müsse (34), diese Bestimmung aber sey, dass Gott nicht *bloss* das Seyende selbst, sondern dass er *τὸ ὄντως ὄν,* das Seyende selbst, *das es ist* (d. h. es wahrhaft ist) sey (41).

Auf jenes, was *bloss* das Seyende selbst, wird an eben demselben Orte auch wiederholt (II. 28 u. 32) der Ausdruck des *„an und vor sich selbst“* angewandt, indem (32) gesagt wird: „Gott ist das Seyende selbst,“ heisse so viel, als: Gott an und gleichsam *vor* sich (nicht *für* sich, was ein unrichtiger Ausdruck wäre) selbst, in seinem reinen Wesen betrachtet; denn Gott sey in seinem An- und-vor-sich das nothwendige, d. h. das mit dem Wesen identische Seyn, das noch nicht bis zum wirklichen Seyn hinausgeführt und also dasjenige ist, dem das Seyn in das Wesen zurückgeht und in *so* fern sein wesentliches, aber nicht wirkliches ist. In völlig entgegengesetzter Anwendung aber begegnen wir demselben Ausdruck späterhin, wo er (III. 158 ff.) dem *bloss* Existirenden beigelegt wird, welches als das nothwendig, vor aller Potenz und daher grundlos und unzweifelhaft, allem Begriff voraus Existirende das an und gleichsam *vor* sich selbst Seyende sey.

Hiermit glauben wir wenigstens den naheliegendsten Missverständnissen vorgebeugt zu haben, die aus der Unterlassung der durchaus

nöthigen Vergleichung früherer Entwicklungen und Ausdrucksweisen Schelling's mit späteren und namentlich mit seiner Darstellung der reinrationalen Philosophie entspringen können.

Wenden wir uns jetzt zu unserer letzten Aufgabe, die darin besteht, auch noch das *vierte* Hauptverdienst Schelling's in Ansehung der Metaphysik hervorzuheben, nämlich die von ihm unternommene *Hinausführung der rationalen Philosophie bis auf ihre äusserste Grenze, bis an ihr letztes Ziel und die damit erreichte vollendete Abschliessung dieser Wissenschaft.* Wir werden uns hierüber um so kürzer fassen können, je bestimmter wir bereits während der ganzen vorangegangenen Entwicklung das eigentliche und letzte Ziel der Vernunftwissenschaft in's Auge gefasst und ihren Schlusspunkt schon im voraus in jenem *Princip* erkannt haben, das wir zu allererst auf dialektischem Wege durch Induction gefunden, das wir aber nur dann als höchstes und zugleich selbstständiges Princip gewonnen haben und als solches behaupten können, wenn es uns gelungen, nicht nur alles andere, was im Bereich der Vernunftmöglichkeit liegt, von ihm — als dem absoluten *Prius* — abzuleiten, sondern es auch von allem, was nicht *es selbst* ist, mithin sowohl von dem Seyenden, das es Ist, als auch von jenem Seyenden, das in der Idee und ausser der Idee ist (der inner- und aussergöttlichen Welt) völlig frei zu machen und es auf diese Weise ganz für sich, in seiner Abgeschiedenheit darzustellen.

Schelling selbst spricht sich über diese der rationalen Philosophie obliegende Hauptaufgabe in einem Rückblick auf den ganzen bisherigen Gang seiner Untersuchung, wie folgt, aus: „Um zur Wissenschaft überhaupt zu kommen, hatten wir das Seyende und das was das Seyende Ist im reinen, aller Wissenschaft vorangehenden Denken gesucht; es erzeugten sich uns nämlich die Arten des Seyenden in innerer Nothwendigkeit des Denkens; von diesen Elementen des Seyenden aber, als einer bloss abstracten Allheit von Möglichkeiten, die nur sind, wenn

eines ist, das sie Ist, gingen wir unmittelbar zu diesem fort, zum Ideal, durch welches jene Allheit, die nur der Stoff der Idee ist, zur Idee selbst werden kann. Dieses nun, was das Seyende Ist, der wirkliche Inbegriff aller Möglichkeiten, war zwar das Princip, ohne jedoch ein *χωριστὸν* zu seyn, sondern vom Seyenden festgehalten und nur durch die Abstraction zu erkennen. Um das Princip frei und für sich zu haben, wurde daher das Seyende in Wirklichkeit übergeführt (damit zur Wissenschaft übergegangen). Die Folge hievon war, dass die Möglichkeiten (die Arten des Seyenden) zu Ursachen wurden und weiterhin ein Process, in welchem die Ideenwelt entstand. Auf diese Weise war das Princip, real zwar nicht, aber doch ideal, von dem Seyenden abgeschieden, und nicht mehr bloss durch die Abstraction, sondern von selbst als ein vom Seyenden verschiedenes erkennbar, um so mehr, als sich durch den Process zugleich ein Mittleres (a^0) zwischen dem Seyenden (dem Materiellen) und zwischen dem, was das Seyende Ist (Gott) ergeben hatte, ein Mittleres, welches als selbst — nur nicht für sich seyender — Actus (als Actus nur gegen die Welt des Werdens) Gott in *Seinem* (absoluten) Actus aussonderte. Diese Aussonderung aber wurde sofort zu einer wirklichen Trennung des Princips vom Seyenden (Gottes von der Welt). Denn in jenem Mittleren war ein doppelter Wille, und damit das Dilemma einer innergöttlichen, in Gott verwirklichten, oder einer aussergöttlich verwirklichten Welt gegeben; im letztern Falle, den wir als eintretend annahmen, geschah eine förmliche Separation des Princips, sowie sich auch nun die bis dahin durch keine Krisis unterbrochene reine Vernunftwissenschaft änderte. Auch jenes Mittlere (a^0) nämlich *sollte* als Nichtprincip gesetzt werden, aber es setzt sich dagegen *(ex hypothesi)*, wird selbst Princip, womit im Ich ein Princip ausser dem Princip (A^0) gegeben ist, letzteres verdrängt, zugleich aber separirt wird. Nicht auszuschliessen endlich ist die, wenn auch noch so ferne Möglichkeit, dass das Ich, wodurch immer, dahin gebracht wird, sich selbst wieder zur Potenz, zum Nichtprincip zu ma-

chen, sich also A^0 unterzuordnen und dieses als Princip wieder einzusetzen, womit erreicht wäre, was die Aufgabe dieser Wissenschaft ist, das Princip frei vom Seyenden und über Alles siegreich, kurz *als* Princip zu haben." (I. 488—89.)

Diese ganze Stelle bedarf nach unseren früheren Erläuterungen jetzt keines weiteren Commentars. Was übrigens die am Schlusse derselben in Aussicht gestellte freiwillige Unterordnung des aussergöttlichen Princips (a^0) gegen das göttliche (A^0) anbelangt, so würde ein näheres Eingehen sowohl auf die hierauf bezüglichen Untersuchungen (I. 490—560), als auf die ihnen zunächst vorangegangenen uns hier offenbar zu weit führen. Ohnehin „liegt zwischen diesem Ziele," wie Schelling selbst (I. 489) bemerkt, „noch ein weiter Weg, und ausharren müssen wir bei dem, was uns jetzt zum einzigen Princip geworden, dem Ich, und ihm folgen durch die selbstgezogene Mühsal des langen Weges, ob es, wie der gebundene Prometheus, einen Ausgang aus demselben finde und welchen."

Dieser Ausgang aber eröffnet sich für das Ich durch die Möglichkeit, nicht zwar sich aufzuheben in seinem aussergöttlichen Zustande, aber doch sich als *Wirkendes* aufzugeben, sich in sich selbst zurückzuziehen, sich seiner Selbstheit zu begeben. (I. 556.) Denn das Ich in dieser seiner Selbstheit, das schlechthin frei seyn will (I. 555), vermag zwar dadurch, dass es durch *Erkennen* das bei seiner Erhebung sich zugezogene materielle Seyn überwindet, gegen dieses „dazwischen getretene Fremde" sich in Freiheit zu setzen (I. 463. 527), aber in seinem Wollen und Wirken (im thätigen Leben) begegnet es dennoch nicht bloss den Schranken der Natur, sondern auch insbesondere der unpersönlichen Macht eines Gesetzes, das noch aus der intelligiblen Ordnung der Dinge stammt und jetzt mit seinem ganzen Drucke auf ihm lastet. (I. 527 ff.) Von diesem Drucke kann das Ich nur dadurch sich befreien, dass es die Selbstheit, durch die es in's aussergöttliche

Seyn gerathen, aufgibt und damit wieder dem göttlichen sich unterordnet, was aber voraussetzt, dass es Gott, von dem es sich abgewendet, überhaupt wieder gefunden. Auf dem ganzen Wege daher, den das Ich in seinem Streben nach Wiedergewinnung eines göttlichen Lebens in dieser ungöttlichen Welt verfolgt, sucht es im Grunde nur *Gott*. (I. 556.) Diesen kann es aber in zweifacher Weise wiederfinden, *in* und *ausser* der Idee. Nur der letztere ist übrigens der eigentlich gewollte, mit dem auch allein erst das praktische Bedürfniss, das Verlangen des Ich nach dem wirklichen Gott wahrhaft befriedigt ist.

Zum Wiederfinden Gottes in der blossen Idee gelangt das Ich dadurch, dass es aus dem thätigen Leben in's *contemplative* sich zurückzieht. Denn indem es diess thut, gibt der *Geist* wieder der *Seele* Raum, die ihrer Natur nach das ist, was Gott berühren kann. „Dieses Wiederfinden aber hat verschiedene Stufen, welche als eben so viele Stationen der Wiederkehr zu Gott anzusehen sind. Die erste ist die, in welcher das Ich den Act der Selbstvergessenheit, der Abnegation seiner selbst zu vollziehen sucht; sie stellt sich dar in jener mystischen *Frömmigkeit*, deren Sinn wir am schärfsten bei Fenelon ausgedrückt finden, und welche darin besteht, dass der Mensch sich selbst und alles andre mit ihm zusammenhängende bloss zufällige Seyn möglichst zu vernichtigen (nicht: vernichten) sucht. Die zweite Stufe ist die *Kunst*, durch welche sich das Ich dem Göttlichen ähnlich macht (ὁμοίωσις), göttliche Persönlichkeit hervorzubringen und so zu dieser selbst durchzudringen sucht, die Kunst, die das Entzückende schafft, wenn der Geist Seele wird (in völlig selbstloser Production), — was nur den Künstlern höchster Art geschieht, nicht dass sie es wüssten oder verständen, sondern durch wahre Bestimmung ihrer Natur. Der Kunst reiht sich als dritte Stufe die *contemplative Wissenschaft* an. (Und hier tritt denn die rationale Philosophie als contemplative Wissenschaft selbst als Moment der Entwicklung ein). In ihr erhebt sich das Ich über das praktische

und das bloss natürliche (dianoëtische) Wissen (was unter Beidem zu verstehen, findet sich Bd. I. S. 522 erklärt), und berührt das um seiner selbst willen Seyende αὐτῇ τῇ ψυχῇ, αὐτῷ τῷ νῷ. Der Geist, der sich in sich selbst zurückzieht, das Praktische aufgibt, gelangt hier zur reinen θέα, wo er unmittelbar das Intelligible berührt, und also der νοῦς zu dem Intelligiblen dasselbe Verhältniss hat, wie die Sinne zum Sinnlichen. Indem der Geist sich potentiell zu machen sucht, so verhält er sich zwar *insofern* leidend, damit aber sich selbst besitzend, und kommt wieder zu dem Gott schauenden (theoretischen) Leben, das dem Ich anfangs bestimmt war und das nun der Geist nach Zurücklegung seines ganzen Wegs als höchstes Ziel ansieht." . . . . „Das Ich hat Gott, von dem es sich praktisch losgesagt hat, nun wieder in der Erkenntniss, und in ihm ein Ideal, durch das es sich über sich selbst erhebt, von sich los wird. Allein nur ein *ideelles* Verhältniss hat es zu diesem Gott; es kann auch kein andres zu ihm haben. Denn die contemplative (rationale) Wissenschaft führt nur zu dem Gott, der *Ende*, daher nicht der wirkliche ist, nur zu dem, was seinem Wesen nach Gott ist, nicht zu dem actuellen." (I. 558—59.)

Hier sey zugleich, fügt Schelling in einer Anmerkung hinzu, geschichtlich der Punkt, bis zu welchem die alte Philosophie gekommen, nämlich bis zu Gott als Finalursache, bis zu A^0 im reinen Selbstseyn. Es sey früher schon unterschieden worden zwischen dem das „Seyende ($= A + A \pm A$) seyn" und dem „Selbstseyn (A^0) Gottes". Durch Ausscheidung vom Seyenden werde A^0 in der rationalen Philosophie in das reine Selbstseyn gesetzt. Wenn Gott in seinem Selbstseyn bei Aristoteles das sich selbst Habende (ἔχον ἑαυτοῦ) sey, als welches er aber auch lediglich das nicht von sich weg Könnende und darum nur ideeller, nicht absoluter Geist sey, so sey er dem Platon in dieser Absonderung das um seiner selbst willen Begehrenswerthe, worunter übrigens nur *das Gute selbst*, nicht bloss die Idee des Guten zu verstehen. Und

auch das seyende, bleibende, nicht mehr von sich wegkönnende *Subjekt-Objekt* (A = A), wie es die deutsche Philosophie ausgedrückt (Schelling meint damit seine eigene frühere) habe lediglich jenem Princip A^0 in seinem reinen Selbstseyn entsprochen. (I. 559—60.)

Damit ist aber auch „das Ziel der Vernunftwissenschaft erreicht," deren „Aufgabe war, das Princip (A^0) in seinem für-sich-Seyn und frei vom Seyenden, es *als* Princip zu haben, d. h. als letzten und höchsten Gegenstand (*τὸ μάλιστα ἐπιστητόν*). Denn es kam nur darauf an, dass sich das Ich als Nicht-Princip erklärte, unter Gott (welchen es allerdings zugleich wieder erkennen musste) sich unterordnete. Sobald dieses geschah, blieb eben damit A^0 als das eigentliche, einzige und wahre Princip stehen, und zwar in völliger Abgeschiedenheit; denn in diese (in Abgeschiedenheit) war es schon gesetzt worden, als das Ich sich aufgerichtet hatte und Anfang einer aussergöttlichen, d. h. Gott ausschliessenden Welt geworden war. Eben so aber wie das selbstische Princip dem höhern und allein wahren weicht, weicht nun auch die bisher allein geltende Wissenschaft einer zweiten, welche als diejenige, um deren willen das Princip gesucht wird, die eigentlich gewollte ist." (I. 560—61.) . . . . „Sobald die erste Philosophie das Princip ermöglicht oder erzeugt hat, hat sie ihr Ende erreicht; denn sie kann das Princip nur erzeugen, nicht auch realisiren; daher sie auch die *negative* Philosophie zu nennen, indem sie, so wichtig, ja unentbehrlich sie ist, doch in Beziehung auf das allein Wissenswerthe und das aus ihm Abzuleitende nichts *weiss;* denn sie setzt das Princip nur durch Ausscheidung, also negativ, sie hat es zwar als das allein Wirkliche, aber nur im *Begriff,* als blosse *Idee.*" (I. 562.)

Aber bei diesem Princip in der blossen Idee oder mit anderen Worten, bei einem bloss ideellen (passiven) Gott vermag sich das Ich nicht zu beruhigen. Ein solcher ist wohl der letzte und höchste

Gegenstand für die bloss noëtische Erkenntniss und reichte etwa aus für das beschauliche Leben, nicht aber für das praktische Bedürfniss, für das thätige Leben mit seinem Zwiespalt und seiner Verzweiflung, sobald das Ich die Kluft erkennt, die zwischen ihm und Gott besteht. (I. 560. 566.) Darum verlangt es nun nach dem wirklichen Gott, es will, dass Gott nicht blosse Idee sey. (I. 568. 565.) Dieses Wollen aber ist kein zufälliges, es ist ein Wollen des Geistes, der vermöge innerer Nothwendigkeit und im Sehnen nach eigner Befreiung bei dem im Denken eingeschlossenen Gott nicht stehen bleiben kann. Und wie diese Forderung vom Denken nicht ausgehen kann, so ist sie auch nicht Postulat der praktischen Vernunft, sondern des Individuums, des Ich, welches als selbst Persönlichkeit Persönlichkeit verlangt, eine Person fordert, die ausser der Welt und über dem Allgemeinen, die ihn vernehme, ein Herz, das ihm gleich sey. (I. 569.) Es will keinen bloss transmundanen Gott, wie es der Gott als Finalursache ist, sondern den Gott, der supramundan, der handelt und bei dem eine Vorsehung, kurz der der *Herr* des Seyns ist. (I. 566.) „Schon der Sinn des contemplativen Lebens war kein andrer, als über das Allgemeine zur Persönlichkeit durchzudringen. Denn Person sucht Person. Mittelst der Contemplation jedoch konnte das Ich im besten Falle nur die Idee wieder finden, und also auch nur den Gott, der in der Idee, der in die Vernunft eingeschlossen, in welcher er sich nicht bewegen kann, nicht aber den, der ausser und über der Vernunft ist, dem also möglich, was der Vernunft unmöglich, der dem Gesetz gleich, d. h. von ihm frei machen kann. (I. 566—67.) . . . . „Ohne einen activen Gott (der nicht nur Objekt der Contemplation ist) kann es auch keine Religion geben — denn diese setzt ein wirkliches, reales Verhältniss des Menschen zu Gott voraus — sowie auch keine Geschichte, in der Gott Vorsehung ist. Daher es innerhalb der Vernunftwissenschaft keine Religion, also überhaupt keine *Vernunftreligion* gibt. Am Ende der negativen Philosophie habe ich nur mögliche Religion, nicht wirkliche, nur Religion „innerhalb der Grenzen

der reinen Vernunft". . . . . „Dass man von Gott nichts *wisse,* ist das Resultat des ächten, jedes sich selbstverstehenden Rationalismus." (I. 568.)

„Es hat sich also gezeigt, wie dem Ich das Bedürfniss, Gott ausser der Vernunft (Gott nicht bloss im Denken oder in seiner Idee) zu haben, durchaus praktisch entsteht." (I. 569.) Eben darum aber kann es auch nur „ein *Wille* seyn, von dem die Ausstossung A^0's aus der Vernunft, diese letzte *Krisis der Vernunftwissenschaft*, ausgeht, ein Wille, der mit innerer Nothwendigkeit verlangt, dass Gott nicht blosse Idee sey. Wir sprechen von einer letzten Krisis der Vernunftwissenschaft: die erste war die, dass das *Ich* aus der Idee ausgestossen wurde, womit zwar der Charakter der Vernunftwissenschaft sich änderte, sie selbst aber blieb; die grosse, letzte und eigentliche Krisis besteht nun darin, dass Gott, das zuletzt Gefundene, aus der Idee ausgestossen, die Vernunftwissenschaft selbst damit verlassen (verworfen) wird. Die negative Philosophie geht somit auf die Zerstörung der Idee (wie Kant's Kritik eigentlich auf die Demüthigung der Vernunft) oder auf das Resultat, dass das wahrhaft Seyende erst das ist, was ausser der Idee, nicht die Idee ist, sondern mehr ist als die Idee, *κρεῖττον τοῦ λόγου.*" (I. 565—66.)

Mit der Ausstossung A^0's aus der Vernunft aber wird dieses Princip zum Anfang einer andern Wissenschaft gemacht, die nicht mehr Vernunftwissenschaft ist. Mit dem reinen Dass, dem Letzten der rationalen Philosophie (das in dieser seiner Abstractheit auch noch kein synthetischer Satz im Kant'schen Sinne ist, da es, obschon Substanz im höchsten Sinn und reine Wirklichkeit, dennoch aus der Indifferenz nur als letzte Möglichkeit hervortritt [I. 562—63]) ist nichts anzufangen: (I. 565.) Es ist nur das, was *essentiâ* oder *naturâ* Actus ist. Aber der Anfang derjenigen Wissenschaft, die das, was das Seyende *Ist,* das Seyende selbst (*αὐτὸ τὸ ὄν*) *zum* Princip hat, d. h. zu dem, von welchem sie alles andre ableitet, und die im Gegensatz von der ersten, der negativen,

die *positive* Philosophie zu nennen, kann nur das *actu* Actus Seyende seyn, zu dem wir eben dadurch gelangen, dass wir das, was bloss *essentiâ actus* ist, aus seinem Begriff setzen, es aus der Idee ausstossen. (I. 562—63.) Mit dieser Ausstossung geschieht aber „zugleich eine *Umkehrung* des bisherigen Verhältnisses zwischen dem, was das Seyende ist (A^0), und dem Seyenden ($- A + A \pm A$). Denn da jenes Anfang *(prius)* wird, kann dieses, übrigens nicht von ihm zu Trennende, nicht mehr ihm vorausgehen, es muss ihm nachfolgen." (I. 565.)

„Womit also die positive Philosophie selbst beginnt, ist das von seiner Voraussetzung abgelöste, zum *prius* erklärte A^0; als das ganz Ideen-Freie ist es reines Dass (*Ἕν τι*), wie es in der vorigen Wissenschaft znrückblieb, nur ist es jetzt zum Anfang gemacht. Dieses aber ist die Stellung, die es in der Wirklichkeit haben muss. Denn A^0 ist nicht, weil $- A + A \pm A$ ist, sondern umgekehrt, $- A + A \pm A$ ist, weil A^0 ist (wiewohl dieses nicht *Ist*, ohne das Seyende zu seyn); daher es auch das ist, was *über* dem Seyenden, und jenes „Ich will Gott ausser der Idee" so viel besagt, als: Ich will, was über dem Seyenden ist. In seinem *Ἕν τι*-Seyn (nicht Idee-Seyn) aber besteht sein Unauflösliches, Indissolubles, wodurch es auch der unzweifelhafte Anfang seyn kann, wie wir diess früher gesehen. Nun ist aber A^0 nicht ohne das Seyende. Ohne etwas, woran es sich als existirend erweist, wäre es so gut als nicht vorhanden, es gäbe keine Wissenschaft desselben (also auch keine positive Philosophie). Denn es gibt keine Wissenschaft, wo nichts Allgemeines. Es ist demnach von dem *Ἕν τι* zuerst zu zeigen, wie es das Seyende ist, und da es dieses jetzt nur als das *posterius* und *consequens* von ihm seyn kann, so ist die Frage *die:* Wie ist es möglich, dass $- A + A \pm A$ die Folge von A^0 seyn kann." (I. 570.)

Diess ist also das erste Problem, das uns beim Uebergang von der negativen Philosophie zur positiven entgegentritt, und gewissermassen

alle besonderen Wissenschaften das Bedürfniss immerdar ein unabweisliches seyn, „im Zusammenhang mit jenen *allgemeinen* Principien zu bleiben, durch welche die natürlichen und menschlichen Dinge wie durch unzerreissbare Bande zusammenhangen," (II. 673) und von Zeit zu Zeit „den Geist zu erfrischen und zu erneuern" durch Rückkehr zu derjenigen Wissenschaft, die, wie die Philosophie, „aus dem Vermischten und aus verschiedenartigen Wirkungen Zusammengewachsenen zu dem Unvermischten, Einfachen", zu den *reinen*, allein *mit der Seele selbst* (αὐτῇ τῇ ψυχῇ) erkennbaren *Ursachen* aufstrebt. (III. 458.)

ABHANDLUNGEN

DER

PHILOSOPH.-PHILOLOGISCHEN CLASSE

DER KÖNIGLICH BAYERISCHEN

ADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

NEUNTEN BANDES
DRITTE ABTHEILUNG.



ABHANDLUNGEN

DER

PHILOSOPH.-PHILOLOGISCHEN CLASSE

DER KÖNIGLICH BAYERISCHEN

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

NEUNTEN BANDES
DRITTE ABTHEILUNG.
IN DER REIHE DER DENKSCHRIFTEN DER XXXVI. BAND.

MÜNCHEN.
1863.
VERLAG DER K. AKADEMIE,
IN COMMISSION BEI G. FRANZ.

Inhalt.

Ueber die
sogenannten
Regenbogen-Schüsselchen.

Zweite Abtheilung.

Beschreibung der s. g. Regenbogen-Schüsselchen

und Erklärungs-Versuch ihrer Typen

von

Franz Streber.

Mit 2 Tafeln Abbildungen gallischer Münzen.

Ueber die sogenannten

Regenbogen-Schüsselchen.

Zweite Abtheilung.

Beschreibung der sogenannten Regenbogen-Schüsselchen und Erklärungs-Versuch ihrer Typen.

Von

Franz Streber.

Mitgetheilt in der Sitzung der philos.-philol. Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften am 9. Juni 1860.

Die erste Abtheilung der vorliegenden Abhandlung beschäftigte uns mit der Untersuchung über die Heimath und das Alter der s. g. Regenbogen-Schüsselchen. Hieran knüpft sich von selbst und nothwendig die weitere Frage, was denn auf denselben vorgestellt sei?

Eine blosse Beschreibung der Typen kann uns jedoch nicht genügen; wir dürfen auch das Gewicht der einzelnen Stücke und deren Verhältniss zu einander nicht ausser Acht lassen; vor Allem aber wird es sich um die Erklärung der verschiedenen Bilder handeln. Diese ist nun allerdings — ich gebe mich hierüber keiner Täuschung hin — ungemein schwierig; aber das darf uns nicht abhalten, eine solche we-

nigstens zu versuchen. Hiezu drängt schon die Eigenthümlichkeit unserer Gold-Schüsselchen an sich, noch mehr aber die Hoffnung, dass die Typen einiges Licht über die Frage verbreiten, welche Stellung die ältesten historisch nachweisbaren Ansiedler an der oberen Donau und im hercynischen Walde, die nach dem Zeugnisse unserer Denkmäler sich eines seltenen Wohlstandes erfreuten und selbst einen nicht geringen Grad künstlerischer Fertigkeit besassen, in Bezug auf ihre religiösen Anschauungen neben den übrigen Völkern des Alterthums eingenommen haben. Ich sage: in Bezug auf ihre religiösen Anschauungen, denn ich glaube, dass, wie die Kunst überhaupt so die bildende insbesondere vom Anfange an, wenn nicht ausschliesslich doch vorwiegend im Dienste der Religion gestanden, und die Münzen liefern hiefür allenthalben einen sprechenden Beweis.

Unsere Untersuchung gliedert sich demnach in drei Abschnitte. Den ersten Abschnitt bildet die *Beschreibung* der bisher bekannten s. g. Regenbogen-Schüsselchen; dann will ich versuchen, die verschiedenen Typen derselben zu *erklären;* endlich soll auch das *Gewicht* einer näheren Betrachtung unterzogen werden.

Erster Abschnitt.

Beschreibung der s. g. Regenbogen-Schüsselchen *).

Erste Gruppe.

1. Eine ringförmig sich krümmende Schlange v. d. rechten Seite mit Löwenkopf, spitzen Ohren und herabhängender Mähne. In der Mitte des Feldes eine unregelmässige Vertiefung.

---

*) Die Mehrzahl der hier beschriebenen Regenbogen-Schüsselchen stammt, wie schon in der ersten Abtheilung erwähnt worden, aus den Münzfunden zu *Gagers* und *Irsching*. Da nun bei der Schwierigkeit der Deutung unserer Denkmäler jede, auch die anscheinend geringfügigste Nachricht, sobald sie die Möglichkeit in sich schliesst, die eine oder andere Frage in ein helleres Licht zu setzen,

Rks. Ein an der Schneide zugerundetes Beil, worauf 3 Kreuze. *Fundort: unbekannt. Arneth, Catalog d. k. k. Medaillen-Stempel-Sammlung S. 3.* Vgl. *Hagen'sches Original Münzkabinet. Fig. 8.* Gewicht: Gramm. 7.199.

---

für einen künftigen Forscher von Interesse sein kann: so glaube ich der Beschreibung der einzelnen vom *Irschinger*-Funde herstammenden Stücke zugleich die Bemerkung hinzufügen zu sollen, wie viele Exemplare von jedem Stempel gefunden wurden. Was den Münzfund zu *Gagers* betrifft, so ist es zwar nicht mehr möglich nachzuweisen, wie sich die 1400 Stücke auf die einzelnen Nummern unserer Beschreibung vertheilen; nachstehende Aufschreibung jedoch von der Hand des Akademikers Eucharius Obermayr lässt uns wenigstens im Allgemeinen erkennen, welche Gruppen in dem Münzfunde zu Gagers repräsentirt gewesen. Die Aufschreibung lautet wörtlich wie folgt:

„Es geschache den 21. Maii diss Jahrs, da Franz Sondermayr von Gagers einem in dem Rentambt München und Landtghrt Aichach nachent an der Glon Entlegenen Dörffl in dem sogenanten kleinen riedl an der aich alda auf einem alten mit Graass überwachsenen Scher- oder Maul-Wurfs Haufen von ohngefähr drey Stuck gotthischer Münzen oder sogenanter Himel-ring Schisselein gefunden, dessen Weib hienach mit blossem nachscharren nebst einem vom Rost bis auf den vntern Theil verzehrten kupfernen Hafen Geschier so viel Endecket, dass wircklichen gegen 1400 Stuck zusam gebracht wordten.“

„Die Gattungen der Figuren, so sich hierauf befünden, seint nicht einerlei.“

„Die Erste, wovon nur ein Stücke zum vorschein komen, stellet auf der Erhabenen seiten einen vermeinten Hirschkopf dar: vielmehr aber will Es mit der beschreibung übereins treffen: quae extat T. I. Corporis Historici Poloniae Pistoriani P. 155. Cap. de feris: „„Quae fera Lithuanis Loss est, eam Germani Ellend, quidam latine Alcen vocant etc. animal est altius cervo auribus et naribus prominatis, cornibus a cervo non nihil diversis etc.““ Ob der auf der eingehölten seiten insgemein genante Truden Fuess ein dreifacher arcus venatorius, oder ein gothisches Zeichen, Worth oder Buechstabe seie, lässet sich nit zuverlässig behaupten.“

„Die zweite Gattung fiehret ex parte convexa ein Vogel-haupt mit ober demselben anscheinenten Zügen unbekanter Buchstaben. Dass haupt selbst scheinet caput accipitris zu sein, mit denen sonderheitlichen Plaga septentrionalis, woraus die Gothen undt Vandalen kommen, in überfluss versechen.“

„Dritens bezeugen sich noch andre Vögls Köpfe, und jedesmahl unter denen selben figura hemispherica oder ein halb Zirckl, welcher in extremitatibus ad formam globuli umgebogen ist.“

„Die vierte gattung scheinet mehr einem Klee Plath alss einem Vogl Kopf zu gleichen, und hat auf beeden seithen einen dupfen, und wirdt, wie auch die vorige, zur hälffte über sich mit anscheinenten characteren oder Lorber Plätern umgeben, wie dan die“

„Fünfte gattung partem convexam mit einem halben Kranz von diesen

10. Desgleichen, aber die Mähne besteht aus 8 in Kugeln endenden Borsten und der Schwanz der Schlange spaltet sich in zwei Theile. *Fundort: Irsching*, 7 Stücke. Gew. 7.552.

11. Eine ringförmig sich krümmende Schlange v. d. linken Seite mit Widderhorn und einer aus 8 in Kugeln endenden Borsten gebildeten Mähne.

    Rks. Sechs Kugeln u. s. w. wie n. 3, aber die 5. und 6. der pyramidalisch aufgestellten Kugeln und die zunächst stehende Kugel, womit der umschliessende Rundbogen endet, sind durch eine Linie verbunden. *Fundort: Irsching*, 5 Stücke. Gew. 7.522.

12. Wie n. 11, aber die 1. und 6. Kugel durch eine Linie verbunden, die sich nach oben bis zu dem umspannenden Rundbogen, nach unten bis an den Rand der Münze fortsetzt. *Fundort: Irsching*, 10 Stücke. Gew. 7.411.

13. Eine ringförmig sich krümmende Schlange v. d. linken Seite (Widderhorn und Mähne verwischt) auf einem runden Schilde.

    Rks. Sechs Kugeln u. s. w. wie n. 3, aber die 5. und 6. Kugel verwischt. Das Metall von unregelmässiger ovaler Form und sehr porös. *Fundort: Irsching*, 1 Stück. Gew. 7.295.

14. Eine ringförmig sich krümmende Schlange v. d. linken Seite mit Widderhorn und einer Mähne, die aus 9 weit von einander abstehenden und in Kugeln endenden aufrecht stehenden Borsten gebildet ist.

    Rks. Sechs Kugeln u. s. w. wie n. 3, aber die 3. und 4. Kugel durch eine feine Linie verbunden; über der 5. Kugel ein breiter Streifen. *Fundort: Gagers*. Gew. 7.161.

15. Eine ringförmig sich krümmende Schlange v. d. linken Seite mit Widderhorn und einer Mähne, gebildet aus 9 Kugeln, von denen die ersten 4 über dem Scheitel der bogenförmig sich vorwärts neigenden Borsten angebracht sind.

    Rks. Sechs Kugeln u. s. w. wie n. 3, aber die 3. u. 5. Kugel durch eine Linie verbunden, die sich bis zum umspannenden Rundbogen fortsetzt. *Fundort: Irsching*, 16 Stücke*). Gew. 7.503, 7.395.

---

*) Ausser den von n. 3 bis 15 beschriebenen Exemplaren enthielt der Irschinger-Fund noch circa 100 Stücke mit dem Bilde der Schlange auf der convexen und mit 6 Kugeln auf der concaven Seite, bei welchen jedoch, wegen minder guter Erhaltung, Zahl und Gestalt der die Mähne bildenden Borsten und Kugeln nicht mehr unterschieden werden konnte. Wie viel hievon in Gagers gefunden wurden, lässt sich nicht mehr ermitteln.

16. Eine ringförmig sich krümmende Schlange v. d. linken Seite mit Widderhorn und einer aus 4 Kugeln gebildeten Mähne.

Rks. Eine Kugel, umgeben von 3 kleineren, von der mittleren gleich weit entfernten Kugeln; dazwischen je 2 einander entgegengesetzte und in ihrer Mitte eine Raute einschliessende S förmige Zeichen. *Fundort: Irsching*, 4 Stücke. Vgl. *Doederlein, Dissert. epistol. de patellis Iridis, Fig. XII et XXI.* Gew. 7.588.

17. Eine ringförmig sich krümmende Schlange v. d. linken Seite mit Widderhorn und einer aus 4 vorwärts gekehrten Borsten gebildeten Mähne.

Rks. Eine Kugel, umgeben von 3 kleineren, von der mittleren gleich weit entfernten Kugeln; dazwischen je 2 einander entgegengesetzte S förmige Zeichen. *Fundort: Irsching*, 7 Stücke. Gew. 7.677, 7.599.

18. Desgleichen, aber die Mähne der Schlange besteht aus 3 vorwärts gekehrten Borsten. *Fundort: Polling?* Vgl. *Ringmacher v. d. s. g. Rgbgschüss. Titelblatt, Fig. III.* Gew. 1.875.

Zweite Gruppe.

a. Mit Stern.

19. Vogelkopf v. d. linken Seite, gegen den Scheitel eines Halbkranzes gerichtet, der aus (wie vielen?) Blättern besteht und auf jeder Seite mit einer Kugel endet.

Rks. Ein kreuzförmiger Stern; über ihm 3 (1 und 2) Kugeln; unter ihm ein nach oben in eine Spitze endendes Kügelchen. Zwischen diesem und dem Sterne 2 einander entgegengesetzte S förmige Zeichen. *Fundort: Irsching*, 1 Stück. Vgl. *Doederlein loc. cit. Fig. XVIII. Lambert Essai, Tab. XI bis Fig. 1.* Gew. 7.606.

20. Vds. ähnlich wie n. 19.

Rks. Ein kreuzförmiger Stern; über ihm 3 (1 und 2) Kugeln; unter ihm 2 einander entgegengesetzte S förmige Zeichen (das Uebrige verwischt); im Felde noch 3 kleine Kügelchen. *Fundorte: Freihalden, Irsching* (1 Stück). Gew. 7.570.

21. Vds. ähnlich wie n. 19.

Rks. Ein kreuzförmiger Stern; über ihm 3 (1 und 2) Kugeln; unter ihm 3 (1 und 2) senkrechte Striche. Zwischen diesen und dem Sterne 2 einander entgegengesetzte S förmige Zeichen. *Fundort: bei Meiningen.* Vgl. *Grote, Blätter f. Msk. B. IV. Taf. XI. Fig. 263.* Gew. 7.510.

b. Mit sechs Kugeln.

22. Vogelkopf v. d. rechten Seite, gegen den Scheitel eines Halbkranzes gerichtet, der aus neun (5 rechts und 4 links gewendeten) Kugeln mit anhangenden Hacken gebildet ist.

    Rks. Sechs pyramidalisch (1, 2 und 3) aufgestellte Kugeln, von einem in Kugeln endenden Rundbogen umspannt; die 4. und 6. Kugel mit anhangendem Hacken, die 5. mit anhangendem ovalen Zeichen. *Fundort: Irsching*, 1 Stück. Gew. 7.550.

23. Desgleichen, aber der Vogelkopf und der denselben umschliessende Halbkranz v. d. linken Seite. *Fundort: Irsching*, 1 Stück. Gew. 7.450.

24. Desgleichen, aber der Vogelkopf v. d. linken Seite, gegen den Scheitel eines Halbkranzes gerichtet, der aus eilf (7 rechts und 4 links gewendeten) Blättern gebildet, in der Mitte durch eine Kugel getheilt und an dem einen Ende mit einer Kugel geschmückt ist. *Fundort: Irsching*, 1 Stück. Gew. 7.570.

25. Vogelkopf v. d. rechten Seite, gegen den Scheitel eines Halbkranzes gerichtet, der aus zwölf (6 rechts und 6 links gewendeten) Blättern besteht und auf jeder Seite mit einer Kugel endet.

    Rks. Sechs kleine pyramidalisch (1, 2 und 3) aufgestellte Kugeln, von einem in Kugeln endenden Rundbogen umspannt. *Fundort: Irsching*, 1 Stück. Gew. 7.550.

26. Desgleichen, aber die Kugeln der Rückseite grösser. *Fundort: Irsching*, 9 Stücke. Gew. 6.949.

27. Desgleichen, aber von ganz anderem Stempel. *Fundort: Irsching*, 1 Stück. Gew. 7.540.

28. Desgleichen, aber der den Vogelkopf umgebende Halbkranz besteht aus vierzehn (7 rechts und 7 links gewendeten) Blättern, und von der 5. Kugel der Rückseite laufen zwei dem Buchstaben Λ ähnliche Striche abwärts bis an den Rand. *Fundort: Irsching*, 1 Stück. Gew. 7.450.

29. Vogelkopf mit Hals, dessen Rand mit Kügelchen geziert ist, v. d. linken Seite, gegen den Scheitel eines Halbkranzes gerichtet, der, in der Mitte durch eine Kugel und 3 kleine Punkte getheilt, aus acht und zwanzig (?) kleinen (15 rechts und 13 links gewendeten) Bogen gebildet ist.

    Rks. Sechs pyramidalisch (1, 2 und 3) aufgestellte Kugeln, in der Mitte eine von 10 Strahlen umgebene Kugel einschliessend und selbst wieder von einem in Kugeln endenden Rundbogen umspannt. *Fundort: Gagers*. Gew. 7.547.

30. Vogelkopf v. d. linken Seite, gegen den Scheitel eines Halbkranzes gerichtet, der aus zehn (5 rechts und 5 links gewendeten) Blättern besteht. Den Hinterkopf umschliesst ein Bogen, dessen zurückgebogene Ende mit Kugeln geziert sind.

Rks. Sechs pyramidalisch (1, 2 und 3) aufgestellte und von einem in Kugeln endenden Rundbogen umspannte Kugeln. *Fundorte: Gagers, Irsching* (4 Stücke). Gew. 7.520.

31. Vogelkopf v. d. linken Seite, gegen den Scheitel eines Halbkranzes gerichtet, der aus zehn (5 rechts und 5 links gewendeten) Blättern besteht und auf jeder Seite mit einer Kugel endet. Im Auge das Zeichen Λ, im Felde der Münze, über und unter dem Schnabel, je eine Kugel.

Rks. wie n. 30. *Fundort: Irsching*, 1 Stück. Gew. 7.471.

32. Desgleichen, aber ohne das Zeichen Λ im Auge; das Augenlied rund. *Fundort: Irsching*. Gew. 7.490, 7.405.

33. Desgleichen, aber das Augenlied mehr oval als rund. *Fundort: Irsching*. Gew. 7.470.

34. Desgleichen, aber der Schnabel geöffnet. *Fundort: Irsching*. Gew. 7.470.

35. Desgleichen, aber der Schnabel mehr gekrümmt, überhaupt von anderem Stempel. *Fundort: Irsching*. Gew. 7.753.

36. Desgleichen, aber die 4., 5. und 6. Kugel der Rückseite durch eine Linie verbunden. *Fundort: Irsching**). Gew. 7.420.

37. Vogelkopf v. d. linken Seite, gegen den Scheitel eines Halbkranzes gerichtet, der aus zwölf (6 rechts und 6 links gewendeten) Blättern besteht und auf jeder Seite mit einer Kugel endet. Im Felde der Münze, über und unter dem Schnabel, je eine Kugel.

Rks. wie n. 30. *Fundort: Irsching*, 11 Stücke. Gew. 7.340.

38. Desgleichen, aber die über und unter dem Schnabel angebrachten Kugeln nicht freischwebend, sondern mit dem Vogelkopfe durch feine Linien in Verbindung gebracht. *Fundort: Irsching*, 12 Stücke. Gew. 7.470.

39. Vogelkopf v. d. linken Seite, gegen den Scheitel eines Halbkranzes gerichtet, der aus zehn (5 rechts und 5 links gewendeten) Blättern besteht und auf je-

---

*) Von den Nummern 32 bis 35 enthielt der Irschinger-Fund 99 Stücke. Wie viele hievon in Gagers gefunden wurden, lässt sich nicht mehr ermitteln.

der Seite mit einer Kugel endet. Ueber dem Schnabel eine rundliche Erhöhung, unter demselben und mit ihm durch eine feine Linie verbunden eine Kugel.

Rks. wie n. 30. *Fundort: Irsching*, 14 Stücke. Gew. 7.460.

40. Desgleichen, aber von einem ganz verschiedenen Stempel. *Fundort: Irsching*, 14 Stücke. Gew. 7.400.

41. Vogelkopf v. d. linken Seite, gegen den Scheitel eines Halbkranzes gerichtet, der aus dreizehn (6 rechts und 7 links gewendeten) Blättern besteht und auf jeder Seite mit einer Kugel endet. Ueber dem Schnabel eine freischwebende, unter demselben eine mit ihm durch eine feine Linie verbundene Kugel. Hinter dem Kopfe ein breites Blatt und dünne Zweige mit runden Beeren.

Rks. wie n. 30. *Fundort: Irsching*, 13 Stücke. Gew. 7.420.

c. Mit fünf Kugeln.

42. Vogelkopf v. d. rechten Seite, gegen den Scheitel eines Halbkranzes gerichtet, der aus dreizehn (7 rechts und 6 links gewendeten) Blättern besteht und auf jeder Seite mit einer Kugel endet. Im Felde der Münze unter dem Schnabel des Vogels eine Kugel.

Rks. Fünf pyramidalisch (2 und 3) aufgestellte, von einem in Kugeln endenden und in seinem Scheitel selbst wieder mit einer Kugel gezierten Rundbogen umspannte Kugeln. *Fundort: Binswangen (Raiser, Guntia, Tab. I. Fig. 4)*, 1 Stück. Gew. 7.543.

43. Vogelkopf v. d. linken Seite, gegen den Scheitel eines Halbkranzes gerichtet, der aus zehn (5 rechts und 5 links gewendeten) Blättern besteht und auf jeder Seite mit einer Kugel endet. Im Felde der Münze, über und unter dem Schnabel, je eine Kugel.

Rks. Fünf pyramidalisch (1, 2 und 2) aufgestellte und von einem in Kugeln endenden Rundbogen umspannte Kugeln. *Fundort: Irsching*, 15 Stücke. Gew. 7.440.

44. Desgleichen, aber die zwei oberen Kugeln der Rückseite sind und zwar die erste Kugel durch 3, die zweite durch 2 dem Buchstaben V ähnliche feine Linien mit dem sie umspannenden Rundbogen in Verbindung gebracht. *Fundorte: Achberg, Aislingen, Gagers, Neuburg a. d. Donau.* Gew. 6.980.

45. Vogelkopf v. d. linken Seite, gegen den Scheitel eines Halbkranzes gerichtet, der aus acht (5 rechts und 3 links gewendeten) Blättern besteht. Im Felde der Münze, über und unter dem Schnabel, je eine Kugel.

Rks. wie die vorige, aber die erste Kugel ist durch 5, die zweite durch 2 dem Buchstaben V ähnliche feine Linien mit dem sie umspannenden Rundbogen in Verbindung gebracht. *Fundort: Gagers, im Ries (Raiser, combin. Jahresbericht Tab. II. Fig. 6)*. Gew. 6.318.

46. Vogelkopf v. d. linken Seite gegen den Scheitel eines Halbkranzes gerichtet, der aus zehn (6 rechts und 4 links gewendeten) Blättern besteht und auf jeder Seite mit einer Kugel endet. Im Felde der Münze, über und unter dem Schnabel, je eine Kugel.

   Rks. Fünf pyramidalisch (1, 2 und 2) aufgestellte und von einem in Kugeln endenden Rundbogen umspannte Kugeln. *Fundort: Irsching*, 3 Stücke. Gew. 7.570.

47. Vogelkopf v. d. linken Seite, gegen den Scheitel eines Halbkranzes gerichtet, der aus eilf (6 rechts und 5 links gewendeten) Blättern besteht und auf jeder Seite mit einer Kugel endet. Im Felde der Münze, über und unter dem Schnabel, je eine Kugel. Hinter dem Kopfe ein undeutliches Zeichen.

   Rks. wie n. 46. *Fundorte: Gagers, Irsching* (3 Stücke). Gew. 7.570.

48. Desgleichen, aber der Halbkranz besteht aus zwölf (6 rechts und 6 links gewendeten) Blättern, über der Stirne des Vogels ist ein Oval mit einem Kügelchen in der Mitte, und hinter dem Kopfe abermal ein Kügelchen angebracht. *Fundorte: Gagers, Irsching* (9 Stücke). Gew. 7.580.

49. Desgleichen, aber der Halbkranz besteht aus zwölf (7 rechts und 5 links gewendeten) Blättern. Der Kopf und die Kugeln über und unter dem Schnabel sehr abgerieben. *Fundort: unbekannt*. Gew. ?

50. Desgleichen, aber der Halbkranz besteht aus vierzehn (8 rechts und 6 links gewendeten) Blättern. *Fundort: Gagers*. Gew. 7.242.

d. Mit vier Kugeln.

51. Vogelkopf v. d. linken Seite, gegen den Scheitel eines Halbkranzes gerichtet, der aus zehn (5 rechts und 5 links gewendeten) Blättern besteht. Den Hinterkopf umschliesst ein Bogen, dessen zurückgebogene Ende mit Kugeln geziert sind.

   Rks. Vier (2 und 2) Kugeln von einem in Kugeln endenden Rundbogen umspannt. Die 3. und 4. Kugel und die beiden Kugeln, womit der umschliessende Bogen endet, sind durch eine horizontale Linie miteinander verbunden. *Fundort: Gagers*. Gew. 7.570.

e. Mit drei Kugeln.

52. Vogelkopf v. d. linken Seite, gegen den Scheitel eines Halbkranzes gerichtet, der aus einer mittleren Kugel und acht (4 rechts und 4 links gewendeten) Blättern besteht. Den Hinterkopf umschliesst ein Bogen, dessen Ende zurückgebogen sind.

    Rks. Drei pyramidalisch (1 und 2) aufgestellte, von einem mit Kugeln endenden Rundbogen umspannte Kugeln. *Fundort: Irsching*, 1 Stück. Gew. 7.550.

53 und 54. Desgleichen, aber der den Vordertheil des Vogelkopfes umschliessende Halbkranz besteht aus zehn (5 rechts und 5 links gewendeten) Blättern, und die zurückgebogenen Ende des den Hinterkopf umschliessenden Bogens sind mit Kugeln geziert. Zwei verschiedene Stempel. *Fundorte: Achberg, Gundremingen, Dürr-Lauingen, Diessen, Gagers, Elwangen, Irsching* (243 Stücke). Vgl. *Doederlein loc. cit. Fig. VII et XIV. Lambert Essai Pl. I. Fig. 26.* Gew. 7.526, 7.550.

55. Vogelkopf v. d. linken Seite, gegen den Scheitel eines aus (wie vielen?) Blättern gebildeten Halbkranzes gerichtet. Hinter dem Kopfe zwei in entgegengesetzter Richtung nebeneinander gestellte und durch eine gerade Linie verbundene S förmige Zeichen.

    Rks. wie n. 52. *Aus dem Reichsstifte St. Emmeran.* Gew. 7.470.

56. Vogelkopf v. d. linken Seite. Im Felde der Münze, über und unter dem Schnabel, je eine Kugel. Das Ganze auf einem runden Schilde.

    Rks. wie n. 52. Ein Viertelstück. *Fundort: Calw.* Vgl. *Doederlein loc. cit. Fig. XXVI.* Gew. 1.735.

Dritte Gruppe.

a. Mit sechs Kugeln.

57. Ein Halbkranz, der aus einer mittleren Kugel und zehn (4 rechts und 6 links gewendeten) Blättern gebildet ist und auf jeder Seite mit einer Kugel endet. Dem Scheitel des Bogens gegenüber 3 breite Blätter.

    Rks. Sechs pyramidalisch (1, 2 und 3) aufgestellte Kugeln, von einem in Kugeln endenden Rundbogen umspannt. *Fundort: Irsching*, 42 Stücke. Gew. 7.560, 7.510, 7.480.

58. Ein Halbkranz, der aus zwölf (6 rechts und 6 links gewendeten) Blättern gebildet ist und auf jeder Seite mit einer Kugel endet.

    Rks. wie n. 57. *Fundort: Irsching*, 7 Stücke. Gew. 7.540, 7.520

59. Desgleichen, aber die Kugeln der Rückseite kleiner und etwas anders gestellt. *Fundort: im Ries (Raiser combin. Jahresber. Tab. II. Fig. 7).* Gew. 7.612.

60. Desgleichen, aber von ganz verschiedenem Stempel. *Fundort: Irsching*, 3 Stücke. Gew. 7.645.

61. Desgleichen, aber die 1. und 3. Kugel der Rückseite, dann die zunächst stehende Kugel, womit der umschliessende Rundbogen endet, je durch eine Linie verbunden; endlich laufen von dem umschliessenden Bogen zwei Linien nach innen, die sich zwischen der 3. und 6. Kugel durchschneiden. *Fundort: Irsching*, 1 Stück. Gew. 6.777.

62. Ein Halbkranz, der aus einer mittleren Kugel und zwölf (6 rechts und 6 links gewendeten) Blättern gebildet ist und auf jeder Seite mit einer Kugel endet.
Rks wie n. 57. *Fundort: Irsching*, 1 Stück. Gew. 7.621.

63. Desgleichen, aber die Kugeln der Rückseite kleiner und etwas anders gestellt. *Fundort: Irsching*, 1 Stück. Gew. 7.342.

64. Ein Halbkranz, der aus zwölf (6 rechts und 6 links gewendeten) Blättern gebildet ist und auf jeder Seite mit einer Kugel endet.
Rks. wie n. 57. Ein Viertelstück. *Fundort: Elwangen (Raiser, combin. Jahresber. Tab. II. Fig. 13).* Gew. 1.700.

65. Ein Halbkranz, der aus dreizehn (7 rechts und 6 links gewendeten) Blättern gebildet ist und auf jeder Seite mit einer Kugel endet.
Rks. wie n. 57. *Fundort: Irsching*, 9 Stücke. Gew. 7.550.

66. Desgleichen, aber die 4., 5. und 6. Kugel der Rückseite sind mit den beiden Kugeln, womit der umschliessende Bogen endet, durch eine horizontale Linie verbunden. *Fundort: Irsching*, 4 Stücke. Gew. 7.580.

67. Ein Halbkranz, der aus fünfzehn (8 rechts und 7 links gewendeten) Blättern gebildet ist und auf jeder Seite mit einer Kugel endet.
Rks. wie n. 57. *Fundort: Irsching*, 1 Stück. Gew. 7.345.

68. Ein Halbkranz, der aus sechzehn (8 rechts und 8 links gewendeten) Blättern gebildet ist und auf jeder Seite mit einer Kugel endet.
Rks. wie n. 57. *Fundorte: Gagers, Schrobenhausen, Elwangen, Irsching* (58 Stücke). Gew. 7.640.

69. Desgleichen, aber die 1. und 2. Kugel der Rückseite durch eine feine Linie verbunden, und unten ein Zeichen, ähnlich dem phönicischen ת. *Fundort: Irsching*, 1 Stück. Gew. 7.560.

70. Desgleichen, aber die 3. und 5. Kugel der Rückseite durch eine feine Linie verbunden. *Fundort: Irsching*, 2 Stücke. Gew. 7.585.

71. Desgleichen, aber die 3. Kugel der Rückseite ist durch zwei dem Buchstaben V ähnliche Linien mit dem umschliessenden Rundbogen verbunden. *Fundort: Irsching*, 27 Stücke. Gew. 7.560.

72. Ein Halbkranz, der aus siebenzehn (8 rechts und 9 links gewendeten) Blättern gebildet ist und auf jeder Seite mit einer Kugel endet.
Rks. wie n. 57. *Fundort: Irsching*, 1 Stück. Gew. 7.460.

73. Ein Halbkranz, der aus (wie vielen?) rechts und links gewendeten Blättern besteht und auf jeder Seite mit einer Kugel endet. Im Felde der Münze mehrere unregelmässig sich durchschneidende Linien.
Rks. wie n. 57, aber die zweite Kugel verwischt. *Fundort: Irsching*, 1 Stück. Gew. 7.410.

74. Aehnlich. *Fundort: Irsching*, 1 Stück*). Gew. 7.540.

b. Mit fünf Kugeln.

75. Ein Halbkranz, der aus zwölf (6 rechts und 6 links gewendeten) Blättern gebildet ist und auf jeder Seite mit einer Kugel endet.
Rks. Fünf pyramidalisch (1, 2 und 2) aufgestellte und von einem in Kugeln endenden Rundbogen umspannte Kugeln. *Fundort: Irsching*, 1 Stück. Gew. 7.540.

76. Ein Halbkranz, der, wie es scheint, aus fünfzehn (8 rechts und 7 links gewendeten) Blättern gebildet ist und auf jeder Seite mit einer Kugel endet.
Rks. wie n. 75. *Fundort: Gagers*. Gew. 7.753.

77. Ein Halbkranz, der aus sechzehn (8 rechts und 8 links gewendeten) Blättern gebildet ist und auf jeder Seite mit einer Kugel endet.
Rks. wie n. 75. *Fundorte: Druisheim (Raiser combin. Jahresber. Tab. II. Fig. 4), Irsching* (3 Stücke). Gew. 7.400.

78. Desgleichen, aber die Kugeln der Rückseite anders gestellt. *Fundort: Irsching*, 1 Stück. Gew. 7.460.

---

*) Ausser den von n. 57 bis n. 74 beschriebenen Exemplaren enthielt der Irschinger-Fund noch 43 Stücke mit dem Blätterkranze auf der einen und mit 6 Kugeln auf der anderen Seite, bei welchen jedoch, wegen minder guter Erhaltung, die Zahl der Blätter nicht mehr unterschieden werden konnte.

c. Mit drei Kugeln.

79. Ein Halbkranz, der aus einer mittleren Kugel und zehn (4 rechts und 6 links gewendeten) Blättern gebildet ist und auf jeder Seite mit einer Kugel endet. Dem Scheitel des Kranzes gegenüber 3 breite Blätter.

Rks. Drei pyramidalisch (1 und 2) aufgestellte und von einem in Kugeln endenden Rundbogen umspannte Kugeln. *Fundort: Irsching*, 8 Stücke. Gew. 7.570, 7.420.

80. Ein Halbkranz, der aus sechzehn (8 rechts und 8 links gewendeten) Blättern gebildet ist und auf jeder Seite mit einer Kugel endet.

Rks. wie n. 79. *Fundort: Irsching*, 4 Stücke. Gew. 7.540.

Vierte Gruppe.

81. Eine Leier nach der linken Seite gegen einen Halbkranz gerichtet, der aus zwölf (6 rechts und 6 links gewendeten) Blättern gebildet ist und auf jeder Seite mit einer Kugel endet.

Rks. Sechs pyramidalisch (1, 2 und 3) aufgestellte und von einem in Kugeln endenden Rundbogen umspannte Kugeln. *Fundort: Irsching*, 2 Stücke. Gew. 7.520.

82. Desgleichen, aber von ganz verschiedenem Stempel. *Fundort: unbekannt.* Gew. 7.540.

83. Unkenntlich.

Rks. Drei pyramidalisch (1 und 2) aufgestellte und von einem in Kugeln endenden Rundbogen umspannte Kugeln. Ein Viertelstück. *Fundort: Polling?* Gew. 1.930.

84. Ein Triquetrum, von einem Halbkranze umschlossen, der aus dreizehn (6 rechts und 7 links gewendeten) Blättern gebildet ist und auf jeder Seite mit einem von einem Ringe umgebenen Kügelchen endet.

Rks. Sechs pyramidalisch (1, 2 und 3) aufgestellte, nach oben von einem in Kreise endenden Rund- nach unten von einem Stich-Bogen umspannte Kreise, von denen die 3 oberen aus je zwei concentrischen Ringen, die 3 unteren je aus einem Ringe mit einem Kügelchen in der Mitte gebildet sind. Die beiden Kreise, die nach oben dem umspannenden Rund-, nach unten dem Stich-Bogen als Ruhepunkte dienen, stehen mit den 3 unteren, die Basis der Pyramide bildenden Kreisen auf gleicher Linie und haben mit denselben einer-

lei Gestalt. Rund- und Stich-Bogen bestehen aus feinen Zikzak-Linien. *Fundorte: Donauwörth (Schreiber Taschenbuch 1841. Tab. II. Fig. 10). Vgl. Tenzel monatl. Unterredungen 1698. S. 901. Doederlein loc. cit. Fig. IX et XV. Mionnet, Suppl. T. IX. p. 258. n. 29. Welzl v. Wellenheim n. 7815. Duchalais Descript. p. 413. n. 114. Rev. Numism. 1855. Pl. V. Fig. 3. Rev. Numism. belge, Ser. 3, Tom. III. Pl. V.* Gew. 7.042.

84 b. Dieselbe Münze in Silber. Vgl. *Grote, Blätter f. Mzk. B. IV. Taf. XI. Fig. 262.* Gew. 6.000.

Fünfte Gruppe.

85. Hirschkopf von vorne, umgeben von einem von den Nüstern ausgehenden und zu denselben wieder zurückkehrenden Ringe.
    Rks. Drei ineinander verschlungene Bogen mit Sehnen. *Fundort: Gagers.* Nur Ein Stück. Gew. 7.402.

86. Apollokopf v. d. rechten Seite.
    Rks. Ein aus zwei senkrecht gestellten Gerstenkörnern (?) und aus zwei wagrecht gestellten und nach aussen gekehrten Leiern gebildetes Kreuz, in dessen vier Winkeln je ein S förmiges Zeichen. *Fundort: Irsching,* 2 Stücke. Gew. 7.622, 7.506.

87. Desgleichen, aber von anderem Stempel. *Fundort: Irsching,* 4 Stücke. Gew. 7.513, 7.475.

Sechste Gruppe.

88. Eine runde, schildartige Erhöhung.
    Rks. Eine Leier, umgeben von einem nicht völlig geschlossenen, in Kugeln endenden Ringe. *Fundort: bei Hohenlohe. Donop, Méd. gallo-gaëliques. Titelblatt. Grote Blätter f. Mzk. B. IV. Taf. XI. Fig. 267.* Gew. 7.856.

89. Ein dem s. g. Zweispitzer ähnliches Instrument zwischen zwei Kugeln.
    Rks. Eine Kugel, umgeben von einem nicht völlig geschlossenen, in Scheiben endenden Ringe. *Arneth, Catalog d. k. k. Medaillen-Stempel-Sammlung, S. 3.* Gew. 2.072.

90. Auf einer runden, schildartigen Erhöhung eine Kugel, darunter eine nach links und rechts gleichmässig vertheilte, schwer zu beschreibende arabeskenartige Verzierung.

Rks. Ein aus zwei S förmigen Zeichen zusammengesetzter, nach links und rechts gleichmässig sich ausbreitender Zierrath; darüber eine Kugel; darunter ein mit der Spitze abwärts gekehrter Dolch. ***Fundort:*** ***Irsching***, 1 Stück. Gew. 7.615.

91. Desgleichen, aber von anderem Stempel. ***Fundort:*** ***Irsching***, 2 Stücke. Gew. 7.713, 7.635.

92. Desgleichen, aber von anderem Stempel. ***Fundort:*** ***Irsching***, 1 Stück. Gew. 7.570.

93. Ein unkenntliches, einer runden Frucht nicht unähnliches Bild mit einer etwas vertieft liegenden Kugel in der Mitte.

Rks. Ein aus 3 durch eine Kugel verbundenen Gerstenkörnern gebildetes Triquetrum, in dessen Winkeln je eine Kugel. ***Fundort:*** ***Irsching***, 2 Stücke. Gew. 7 737.

94. Desgleichen, aber von anderem Stempel. ***Fundort:*** ***Irsching***, 1 Stück. Gew. 7.580.

95. Ein unkenntliches Bild. (Schlange?)

Rks. Eine Kugel. ***Fundorte:*** *Lauingen (Raiser, combin. Jahresber. Tab. II. Fig. 16), Meiningen (Grote, Blätter f. Mzk. B. IV. Taf. XI. Fig. 255).* Gew. 1.806.

96. Ein unkenntliches Bild. (Schlange?)

Rks. Eine Kugel, von welcher 3 Strahlen ausgehen. ***Fundort:*** *Elwangen (Raiser, combin. Jahresber. Tab. II. Fig. 16).* Gew. 1.912.

97. Ein unkenntliches Bild. (Schlange?)

Rks. Ganz glatt. ***Fundorte:*** *Polling (?), Meiningen (Grote a. a. O. Fig. 253 und 256),* vgl. *Doederlein loc. cit. Fig. XIII et XXII.* Gew. 1.877.

98. Desgleichen, aber von anderem Stempel. ***Fundort:*** *Calw.* Vgl. *Ringmacher, v. d. s. g. Rgbgschüss. 1725. Titelblatt, Fig. IV.* Gew. 1.938.

99. Ein unkenntliches Bild. (Schlange?)

Rks. Ein gleichschenkliges Kreuz. ***Fundort:*** *bei Meiningen (Grote a. a. O. Fig. 254)* vgl. *Ringmacher a. a. O. Fig. II.* Gew. 1.831.

100. Ganz glatt.

Rks. Ein gleichschenkliges Kreuz, dessen Balken flammenartig gestaltet sind. ***Fundort:*** *Elwangen (Raiser, combin. Jahresber. Tab. II. Fig. 15.)* Gew. 1.806.

101. Ein unkenntliches Zeichen auf einem runden Schilde.

Rks. Ein kreuzförmiger Stern. *Fundorte: Flozheim (Raiser, Oberdonaukreis, Abth. II. S. 88), Irsching* (3 Stücke). Gew. 7.737.

102. Ein unkenntliches, einer runden Frucht nicht unähnliches Bild.

Rks. Ein gleichschenkliches Kreuz. *Fundort: unbekannt.* Gew. 7.610.

103. Eine grössere und darüber 3 kleinere, mit ersterer durch Linien verbundene Kugeln.

Rks. Ein kreuzförmiger Stern. *Fundort: Vilshofen?* Gew. 7.296.

104. Ein unkenntliches, einer runden Frucht nicht unähnliches Bild.

Rks. Drei Halbmonde. *Fundort: Ampfing.* Gew. 7.510.

105. Ein unkenntliches, einer runden Frucht nicht unähnliches Bild.

Rks. Ganz glatt. *Fundort: Irsching*, 1 Stück. Gew. 7.707.

106. Aehnlich. *Fundort: Irsching*, 3 Stücke. Gew. 7.277.

107. Die Bilder der convexen und der concaven Seite unkenntlich. *Fundort: Irsching*, 2 Stücke. Gew. 7.530.

Siebente Gruppe.

108—111. Die äussere Seite einer Muschel.

Rks. Die roh gearbeitete innere Seite einer Muschel mit vielen sehr verworren gezeichneten Strahlen. *Fundort: Gagers.* Gew. 7.033, 7.005, 6.991, 6.918.

112.—113. Die äussere Seite einer Muschel.

Rks. Die innere Seite einer Muschel mit vielen regelmässig gezeichneten Strahlen. In der Mitte sind 3 Perlen sichtbar. *Fundort: Gagers.* Gew. 6.888, 6.873.

114. Desgleichen, aber auf der äusseren Seite der Muschel ist eine Kugel sichtbar, von welcher 5 Strahlen ausgehen. *Fundort: Gagers.* Vgl. *Lambert Essai, Tab. VI. Fig. 1.* Gew. 6.976.

115. Ohne Gepräge.

Rks. Die innere Seite einer Muschel mit wenigen regelmässig gezeichneten Strahlen. *Fundort: Gagers.* Gew. 6.882.

116. Die äussere Seite einer Muschel.

Rks. Die innere Seite einer Muschel ohne Strahlen. In der Mitte sind zwei, am oberen Theile ist eine Perle sichtbar. *Fundort: Gagers.* Gew. 7.174.

Zweiter Abschnitt.

Erklärung der Typen der s. g. Regenbogen-Schüsselchen.

Werfen wir einen flüchtigen Blick auf die gegebene Beschreibung, so theilen sich unsere Goldstücke, im grossen Ganzen betrachtet, nach ihren Typen in zwei Hauptgruppen. Die Mehrzahl derselben hat auf der concaven Seite eine grössere oder geringere Anzahl von Kugeln zum Gepräge, die von einem Rundbogen umspannt sind. Ich habe sie unter den Nummern 3 bis 84 zusammengestellt. Sie bilden die eine Hauptgruppe. Die übrigen Gepräge gehören zwar dem nämlichen Volksstamme an; sie sind alle in derselben Gegend gefunden und stimmen im Wesentlichen mit ersteren auch hinsichtlich der Fabrik überein; selbst die Typen lassen deren Zusammengehörigkeit nicht verkennen: aber es fehlen die Kugeln entweder gänzlich oder wir vermissen doch, wenn sie vorkommen, den sie umschliessenden Bogen. Wir können diese letzteren um der Kürze willen alle in einer zweiten Hauptgruppe zusammenfassen. Bei der Erklärung der Typen werden wir daher auch jede dieser Gruppen für sich gesondert zu betrachten haben. Unser Erklärungsversuch der Typen gliedert sich demnach in zwei Hauptstücke:

I. Von den Regenbogen-Schüsselchen *mit* mehreren von einem Bogen umspannten Kugeln;

II. Von den Regenbogen-Schüsselchen *ohne* die von einem Bogen umspannten Kugeln.

Die Eigenthümlichkeit der Typen nöthiget uns bei der Erklärung der zur ersten Gruppe gehörigen Goldstücke ausführlich zu sein; bei der zweiten können wir uns kurz fassen.

Erstes Hauptstück.

Von den Regenbogen-Schüsselchen mit mehreren von einem Bogen umspannten Kugeln.

Die erste Gruppe mit den von einem halbkreisförmigen Bogen umspannten *Kugeln* auf der *Rückseite* zerfällt wieder in mehrere Unterabtheilungen, je nachdem auf der vorderen oder convexen Seite eine Schlange, ein Vogelkopf, ein Blätterkranz, die Leier oder das sogenannte Triquetrum vorgestellt ist. Hiemit scheint nun allerdings von selbst die einfachste Aufeinanderfolge gegeben, in der wir füglich die einzelnen Gepräge näher betrachten mögen, zumal mit Grund angenommen werden darf, dass bei unseren Regenbogen-Schüsselchen ebenso wie bei anderen Münzen die Vorder- und die Rückseite in einem inneren Zusammenhange zu einander stehen und sich gegenseitig erklären. Da jedoch der Mannigfaltigkeit der Typen der Vorderseite ohnerachtet auf der Rückseite seinen wesentlichen Merkmalen nach immer das nämliche Gepräge wiederkehrt, so wird es sich vor Allem um die Frage handeln, welche Bedeutung diesen Kugeln zu Grunde liege, denn erst wenn wir hierüber im Klaren sind, wird es möglich sein ein Verständniss auch von den Bildern der Vorderseite zu gewinnen. Ich schlage demnach, um mit einiger Sicherheit zum Ziele gelangen zu können, folgenden Weg ein.

I. Zuerst soll näher festgestellt werden, welche Bilder auf der *Vorderseite* vorgestellt sind, wobei wir vorläufig davon Umgang nehmen, welche Bedeutung denselben zu Grunde liegt.

II. Dann will ich versuchen, die Bedeutung der auf der *Rückseite* stets wiederkehrenden Kugeln zu erforschen. Erst wenn wir hierüber im Klaren sind, können wir

III. das Augenmerk auf den *Zusammenhang* der Vorder- und Rückseite richten.

I.

Von den Bildern der Vorderseite.

Auf der convexen Seite der zur ersten Gruppe gehörigen Regenbogen-Schüsselchen unterscheiden wir fünf verschiedene Typen.

1. Die ersten 18 Nummern zeigen uns das Bild einer ringförmig gewundenen *Schlange*. Auf den zwei ersten Stücken erscheint dieselbe mit weit aufgesperrtem Rachen, mit zurückgelegten spitzen Ohren, mit dem Kopfe eines *Löwen* und mit kurzer niederfallender Mähne; auf den übrigen Exemplaren fehlen die Ohren und ist der Kopf wie mit dem Horne eines *Widders* geziert, während hinwieder die Kinnladen einige Aehnlichkeit haben mit dem breiten Schnabel eines Schwimmvogels. Die Schlange auf der Münze n. 3 ist durch einen hohen *Kamm* oder eine Art von Krone ausgezeichnet, die unmittelbar hinter dem Kopfe emporsteigt; alle übrigen sind mit *Borsten* vorgestellt, welche gleich einer Mähne den oberen Theil des Rückens bedecken. Die Zahl und Gestalt dieser Borsten wechselt. Auf den Exemplaren n. 8 und 9 bemerkt man überdiess an dem unteren Theile des Körpers deutlich die beiden Ende eines Bandes oder einer Schleife. Der Stempelschneider hat sich demnach bei der Zeichnung dieses Thieres nicht an ein Vorbild der Wirklichkeit gehalten, er wollte offenbar eine *ideale* Gestalt vor Augen führen.

2. Schwerer hält es, das zweite Bild, nämlich den *Vogelkopf*, mit dem richtigen Namen zu bezeichnen. Nach den vorliegenden deutlichen Exemplaren kann zwar darüber kein Zweifel mehr aufkommen, ob hier, wie geglaubt wurde, eine Vase[1], oder ein Blatt[2], oder ein Kürbiss[3],

---

1) Lelewel, Types gaulois, p. 175.
2) Kiss, die Zahl- und Schmuck-Ring-Gelder S. 56.
3) Wiczay, Musei Hedervarii Descript. T. I. n. 7485.

oder ein Kreis[1], oder das Auge Odins[2], oder sonst ein unbestimmbares Bild[3] vorgestellt sei; wohl aber darüber, welche Gattung von Vogel der Stempelschneider darstellen wollte. Man hat hierin den Kopf eines Eisvogels[4] oder eines Adlers[5], oder überhaupt eines Raubvogels[6] erkennen wollen, allein, wie mir scheint, mit Unrecht. Der Eisvogel hat einen starken, geraden und dreikantig zugespitzten Schnabel, der länger als der Kopf ist. Diese Merkmale passen nicht auf unseren Vogelkopf; namentlich fehlt der gerade Schnabel. Aber auch ein Raubvogel scheint hier nicht vorgestellt zu sein. Der Schnabel zwar, bald länger, bald kürzer, ist gebogen; allein bei den Raubvögeln ist bekanntlich nur der Oberschnabel und zwar an der Spitze stark gekrümmt und scharf zugespitzt, wodurch er geeignet wird, das Fleisch der Thiere, die ihnen Nahrung gewähren, zu zerreissen; gerade dieses charakteristische Merkmal aber vermissen wir an unseren Vogelköpfen. Es wird nun immerhin schwer halten, aus dem Kopfe allein, auch in dem Falle, dass er ganz richtig gezeichnet ist, mit Sicherheit zu bestimmen, welcher Gattung ein Vogel angehöre; dazu kömmt noch, dass wir auf den vorliegenden Münzen — wie ja schon der Vergleich der verschiedenen Umrisse beweist, die ich mit möglichster Treue wieder zu geben suchte — keine solchen Denkmäler vor uns haben, die in Bezug auf Richtigkeit der Zeichnung und künstlerische Ausführung das Prädikat diplomatischer Genauigkeit in Anspruch nehmen können; aber dennoch dürften nachstehende Bemerkungen der Beachtung nicht unwerth sein. Dass auf allen unseren

---

1) Lambert, Essai sur la Numism. gauloise. p. 118. Pl. 1. Fig. 26.

2) Doederlein, dissertatio qua in patellarum ut dicuntur Iridis auctores etc. inquirit. Pag. 40.

3) Ruding, Annals, Vol. II. p. 407. n. 76. Akermann, Num. Journal, pag. 222. 1. 3.

4) Doederlein, loc. cit.

5) Lambert Essai pag. 118. n. 1.

6) Oberbayr. Archiv. Band XIV. S. 302.

Münzen, gleichviel ob der Kopf mit oder ohne Hals gebildet ist, wenn auch die Umrisse nicht genau übereinstimmen und namentlich der Schnabel bald dick, bald dünn, bald kürzer, bald länger, bald mehr, bald minder gekrümmt erscheint, immer der nämliche Vogel vorgestellt werden wollte, kann als selbstverständlich angenommen werden. Ich glaube nun, dass, wer diese verschiedenen Vogelköpfe aufmerksam und unbefangen mit den Köpfen der verschiedenen Arten von *Tauben*, deren Schnabel gleichfalls bald länger, bald kürzer, bald mehr, bald minder gekrümmt ist, in Vergleichung zieht, über die richtige Benennung der ersteren nicht lange in Zweifel bleiben kann. Namentlich gilt das von dem Bilde n. 29, welches unter allen unstreitig am besten und sorgfältigsten gearbeitet ist. Wollte Kopf und Hals einer Taube vorgestellt werden, so konnte es kaum treffender geschehen, als es dem Stempelschneider dieses Exemplares gelungen ist. Aber auch an den übrigen, obwohl zum Theile roh gearbeiteten Köpfen sind Eigenthümlichkeiten zu bemerken, die sich nur bei der Taube wieder finden dürften. Ich meine hier erstens die eigenthümliche Zeichnung der Nasenlöcher, wie sich solche auf einzelnen Exemplaren findet; dann die ungewöhnliche Form des Kopfes, wonach der Hintertheil desselben auf den Nummern 10, 21, 31—41, 43 und 48 gleichsam verdoppelt erscheint; endlich die warzige Erhöhung, die auf den Exemplaren n. 39 und 40 über dem oberen Theile des Schnabels zum Vorschein kommt. Was zuerst die Nasenlöcher anbelangt, so sind dieselben auf den Goldstücken n. 32 und 53 deutlich mit einem erhöhten Rande umgeben. Nun liegen aber die Nasenlöcher gerade bei der Taube, und zwar zum Unterschiede von anderen Vögeln, in einer aufgetriebenen Haut[1]. Sollte es blosser Zufall sein, dass der Stempelschneider unseren Vogelkopf mit diesem für die Taube so charakteristischen Merkmale gebildet hat? Was so-

---

1) Wagner Dr. Andr., Naturgesch. des Thierreichs. 3. Aufl. 1853. S. 113.

dann die erwähnte Form des Hinterkopfes betrifft, so dürfte durch dessen Verdoppelung, die ich gleichfalls nicht für zufällig halten möchte, kaum etwas anderes angedeutet sein als jener Kopfbusch oder Kranz von Federn, der, einer zurückgeschlagenen Kapuze vergleichbar, den Kopf so vieler Tauben umschliesst, am auffallendsten aber bei bestimmten Arten hervortritt, wie bei der Turteltaube, die als die fruchtbarste von allen gilt, und bei der Schleiertaube, die von jenem Kopfschmucke sogar den Namen erhalten hat. Auch die kleine Federbusch-ähnliche Erhöhung, die auf dem Exemplare n. 24 am Hintertheile des Kopfes sichtbar ist, möchte in gleicher Weise zu deuten sein. Bezüglich der warzigen Erhöhung am oberen Theile des Schnabels endlich mache ich darauf aufmerksam, dass eine fleischige Haut, die sich um die obere Hälfte des Schnabels herumzieht, überhaupt als ein für die Hühnervögel charakteristisches Merkmal betrachtet, insbesondere aber bei einigen Taubenarten in eigenthümlicher Ausbildung gefunden wird. Namentlich hat die Höckertaube oder Pagadette auf den Nasenlöchern einen warzigen weissen Höcker und einen weisswarzigen Augenkreis [1]. Ich halte darum den Vogelkopf auf unseren Goldstücken für den bald mehr, bald minder gelungenen Kopf einer *Taube*. — Im Felde der Münze finden wir zumeist noch zwei Kugeln, eine über, die andere unter dem Schnabel der Taube angebracht. Diese beiden Kugeln scheinen aber nicht

---

1) Wenn man die verschiedenen Gepräge n. 32—50 flüchtig miteinander vergleicht, hat es allerdings den Anschein, als ob die Stempel 39 und 40 sich von den übrigen nur dadurch unterschieden, dass die eine der beiden Kugeln, welche zumeist im Felde der Münze über und unter dem Schnabel des Vogels angebracht sind, nämlich die obere, dem Schnabel selbst blos etwas näher gerückt erscheint als dies bei den übrigen Geprägen der Fall ist: allein bei genauerer Betrachtung ist das fragliche, am oberen Theile des Schnabels angebrachte Zeichen so verschieden von der auf den übrigen Exemplaren freischwebenden Kugel und so deutlich mit dem Schnabel selbst in unmittelbare Verbindung gebracht, dass man nicht zweifeln kann, der Stempelschneider habe hiemit ein ganz bestimmtes, dem Vogel, den er darzustellen beabsichtigte, eigenthümliches Merkmal hervorheben wollen.

wesentlich zum Verständnisse des Hauptbildes zu gehören, denn auf dem Exemplare n. 42 ist nur eine derselben sichtbar[1], auf den Münzen n. 19, 30 und 51—55 fehlen sie gänzlich.

3. Die dritte Reihenfolge hat auf der Vorderseite nur einen *Halbkranz von Blättern.* Von diesen Blättern selbst scheinen, wie dies auch bei dem den Kopf der Taube umgebenden Kranze der Fall ist und namentlich auf den Exemplaren n. 34 und 39 deutlich hervortritt, immer je zwei und zwei zusammengefügt. Diese Doppelblätter sind sodann an einem Faden, wie es scheint, oder an einem dünnen Zweige in der Art aneinander gereiht, dass sie vom Mittelpunkte des Halbkreises anfangend, zwei entgegengesetzten Richtungen folgen. Eine Kugel auf jeder Seite bildet den Anfang und das Ende des Halbkranzes; zuweilen ist auch der Mittelpunkt desselben durch eine Kugel bezeichnet. Die Zahl dieser Doppelblätter wechselt; was für Blätter jedoch hier vorgestellt sind, ob wir hiebei in der That, wie angenommen wurde[2], an Myrthenzweige zu denken haben, wage ich nicht zu bestimmen.

4. Das vierte Bild auf den Nummern 81 und 82 halte ich für eine *Leier.* Es fehlt zwar eine deutliche Angabe der Saiten, allein der Vergleich mit dem Bilde auf der concaven Seite des Goldstückes n. 88, in welchem die Leier nicht verkannt werden kann, das aber in den Hauptumrissen mit unserem Bilde übereinstimmt und woselbst namentlich der Resonanzboden des Instrumentes in gleicher Weise aus einem Kreise mit einem Punkte in der Mitte gebildet ist, wird diese Benennung recht-

---

1) Die zweite Kugel ist nicht etwa durch Abnützung verwischt, sondern auf dem Originale ist deutlich zu erkennen, dass der Stempelschneider über dem Schnabel der Taube eine Kugel nicht angebracht hat. Hierin liegt zugleich eine Bestätigung der oben ausgesprochenen Behauptung, dass die rundliche Erhöhung am oberen Theile des Schnabels auf den Münzen n. 39 und 40 nicht nothwendig als eine Kugel zu betrachten sei, welche, sei es zufällig oder absichtlich, dem Schnabel näher gerückt ist wie gewöhnlich.

2) Mionnet, Suppl. T. IX Pag. 258 n. 29.

fertigen. Der Halbkranz von Blättern, der den Kopf der Taube umgibt, kehrt auch hier wieder.

5. Das letzte Bild endlich ist ein sogenanntes *Triquetrum*. Da ich hier einfach die Typen der Vorderseite verzeichne, ohne schon jetzt auf deren Erklärung einzugehen, erinnere ich nur daran, dass sich dieses Bild, theils von ähnlicher, theils von übereinstimmender Gestalt auf mehreren griechischen Münzen wiederfindet. Der umschliessende Halbkranz von Blättern fehlt auch hier nicht.

II.

Von den Bildern der Rückseite.

Alle bisher näher bezeichneten Goldstücke haben, mit alleiniger Ausnahme der Nummern 1 und 2, wie bereits bemerkt worden, auf der concaven Seite eine grössere oder geringere Anzahl von Kugeln oder Ringen zum Gepräge, welche zumeist selbst wieder von einem Halbkreisbogen umschlossen werden. Ich sage: Kugeln oder Ringe, denn auf dem Exemplare n. 84 haben die Kugeln deutlich die Gestalt von Ringen angenommen. Was mögen diese Bilder bedeuten?

Vor Allem müssen wir zwischen den *Kugeln oder Ringen* einerseits und dem sie umspannenden *Halbkreisbogen* andrerseits unterscheiden. Auf den meisten Exemplaren zwar sind Kugeln und Halbkreis zugleich sichtbar, da jedoch auf den Goldstücken n. 16—21, dann n. 93 und 94 Kugeln allein erscheinen ohne den besagten Bogen: so muss nothwendig, wenn auch vielleicht nicht jedem dieser Bilder für sich, doch den Kugeln als solchen eine gesonderte Bedeutung zu Grunde liegen. Es wird sich demnach die Eine Frage nach den Bildern der Rückseite selbst wieder dreifach gliedern und wir haben A) die Kugeln oder Ringe, B) den die Kugeln umschliessenden Bogen und C) den Zusammenhang zwischen beiden ins Auge zu fassen.

A. Von der Bedeutung der Kugeln.

Betrachten wir zuerst die Kugeln oder Ringe an sich, so tritt uns sogleich die Frage entgegen:

1) Ob die Kugeln Zeichen des Werthes?

Für die Bejahung dieser Frage scheinen allerdings mehrere Gründe zu sprechen. Fürs Erste ist soeben hervorgehoben worden, dass die Kugeln regelmässig wiederkehren, gleichviel, ob auf der Vorderseite eine Schlange oder ein Vogelkopf oder ein Blätterkranz oder eine Leier oder ein Triquetrum vorgestellt ist. Was liegt da näher als die Vermuthung, dass die Kugeln mit den Bildern der convexen Seite, da letztere so oft wechseln, erstere aber immer die nämlichen bleiben, in einem näheren Zusammenhange nicht stehen, ihre Erklärung demnach nur in einem äusserlichen, aber doch für die verschiedensten Gepräge gleichmässig passenden Merkmale zu suchen sei, und welches könnte dieses sein, wenn nicht das Zeichen des Werthes? Dann wechselt die Zahl der Kugeln. Wir finden deren sechs, fünf, vier und drei. Ist nicht hiemit der deutliche Fingerzeig gegeben, dass dieses stets sich wiederholende und dennoch wechselnde Zeichen eben nur die verschiedenen Abstufungen des Werthes oder Gewichtes angebe? Endlich ist auf den römischen und altitalischen Kupfermünzen der Werth der einzelnen Stücke wirklich durch Kugeln ausgedrückt, Grund genug, das Gleiche auch hier anzunehmen. In der That ist auch diese Ansicht ausgesprochen worden. Donop glaubt, dass die Sechszahl an die Unsha des Iren (Aon = Eins und she = Sechstheil) erinnere und sonach auf eine frühere Sechstheilung eines gedachten Ganzen hindeute[1]. Allein Ein Grund und zwar ein sehr triftiger steht der Annahme einer solchen Deutung entgegen. Wäre nämlich durch die Kugeln der Werth angedeutet,

---

1) Blätter f. Münzkunde B. IV S. 41 und 37.

so müsste nothwendig, wenigstens bei denjenigen Stücken, die von gleichem Alter sind, zwischen der Zahl der Kugeln und dem Werthe der Münze — wie dies auch bei den altitalischen und römischen Kupfermünzen der Fall ist — eine gewisse Proportion nachweisbar sein. Dem ist aber nicht so. Wir finden Goldstücke, die bei der gleichen Zahl von Kugeln ein ganz verschiedenes Gewicht haben, und wieder umgekehrt solche, die der verschiedenen Zahl von Kugeln ohnerachtet im Gewichte genau übereinstimmen. Es bedarf keiner Waage, sondern nur eines flüchtigen Blickes auf die Abbildungen, um sogleich zu erkennen, dass die kleinen Münzen n. 56 und 64, jene mit drei, diese mit sechs Kugeln, nicht von gleichem Werthe mit den grösseren daneben stehenden Stücken sein können, welche gleichfalls sechs und drei Kugeln zum Gepräge haben, sowie hinwieder umgekehrt, wenn wir die Waage zu Hilfe nehmen, zwischen einzelnen Goldschüsselchen, gleichviel, ob sie eine grössere oder eine kleinere Zahl von Kugeln zum Gepräge haben, bezüglich des Gewichts ein Unterschied gar nicht besteht. Es wird weiter unten von den Gewichtsverhältnissen der Regenbogen-Schüsselchen ohnehin ausführlich die Rede sein; vorläufig sei hier nur erwähnt, dass beispielweise das Exemplar n. 58 mit dem Blätterkranze auf der einen und mit sechs Kugeln auf der anderen Seite genau so viel wiegt wie das Exemplar n. 75 mit fünf und das Goldstück n. 80 mit drei Kugeln.

2) Von der Verschiedenheit der Bedeutung der Kugeln je nach ihrer Zahl und ihrer Stellung.

Was sollen aber die Kugeln oder Ringe auf der concaven Seite bedeuten, wenn sie nicht mit dem Werthe der Münzen in Zusammenhang stehen? Denn dass diesen Zeichen eine Bedeutung zu Grunde liege, bedarf meines Dafürhaltens nicht erst einer besonderen Erörterung. Hieran zweifeln hiesse den Geist des gesammten Alterthums verkennen. Um diese Frage zu beantworten, sind wir genöthiget, da uns jeder an-

dere Anhaltspunkt gebricht, das leider sehr unsichere Gebiet der Hypothesen zu betreten. Vielleicht führen uns nachstehende Erwägungen, wenn nicht zum Ziele, doch demselben näher.

Eine Antwort kann zunächst nur entweder in der Gestalt oder in der Zahl und Stellung der Kugeln gesucht werden. Die Gestalt wird uns ein sehr zweifelhafter Führer sein. Wir wollen daher unsere Untersuchung mit der Zahl und Stellung der Kugeln beginnen.

Für den ersten Augenblick sollte man allerdings meinen, dass gerade die *Zahl*, da sie ja mehrmal wechselt, am allerwenigsten geeignet sei, uns der Lösung der Frage näher zu bringen, aber bei genauerer Prüfung dürfte sich dennoch nachweisen lassen, dass die Stempelschneider nichts weniger als willkürlich, vielmehr nach einem ganz bestimmten Gesetze verfuhren, wobei Zahl und Stellung der Kugeln gleichmässig in Betracht kamen. Nach meinem Dafürhalten war hiebei die *Dreizahl* maasgebend. Die Gründe, die mich zu dieser Annahme bestimmen, sind nachfolgende:

1. Lassen wir vor der Hand ganz dahingestellt, *was* die Kugeln bedeuten mögen, so steht doch so viel fest, dass der Grundgedanke, der durch dieselben symbolisch angedeutet werden sollte, nicht bald in drei, bald in vier, dann wieder in fünf oder in sechs Kugeln seinen entsprechenden Ausdruck finden konnte. Wir dürfen daher schon a priori annehmen, dass, wenn durch die mehreren Kugeln, wie kaum gezweifelt werden darf, irgend ein bestimmter Gedanke ausgedrückt werden wollte, dies zunächst nur durch eine *bestimmte* Zahl derselben geschehen sei.

2. Eine solche bestimmte Zahl kann selbstverständlich nur diejenige sein, die allen Geprägen gemeinschaftlich zukömmt. Dies auf unsere Regenbogen-Schüsselchen angewendet, kann die symbolische Bedeutung nicht in der Zahl Sechs gesucht werden, weil dieselbe auf den Exemplaren, die nur fünf, vier oder drei Kugeln zum Gepräge haben, nicht mehr zu finden wäre. Dasselbe gilt von den Zahlen fünf und

vier. Es bleibt uns sonach nur noch die Dreizahl übrig, als die einzige, die in allen enthalten ist; mit anderen Worten, die symbolische Bedeutung der Kugeln, soweit sie in einer Zahl Ausdruck gefunden hat, muss mit der *Zahl Drei* in Zusammenhang stehen.

3. Diese Annahme findet ihre Bestätigung darin, dass die Dreizahl von Kugeln nicht blos auf einer beträchtlichen Anzahl von Münzen vorkommt, welche ausser den Kugeln zugleich den sie umspannenden Bogen zum Gepräge haben, welche sich sonach, wie die Nummern 52—56, 79 und 80 von den übrigen durch Nichts als eben diese geringere Zahl von Kugeln unterscheiden, sondern auch bei solchen Goldstücken wiederkehrt, auf welchen die Kugeln, und zwar *nur drei,* anstatt mit dem umschliessenden Halbkreise, vielmehr mit anderen Bildern, wie auf den Nummern 19—21 mit einem Sterne, oder auf den Goldschüsselchen n. 93 und 94 mit Getreidekörnern in Verbindung gebracht sind.

4. Diese Annahme findet aber auch eine merkliche Stütze in der *Stellung*, welche den einzelnen Kugeln in *dem* Falle angewiesen wurde, wenn der Stempelschneider deren *mehr wie drei* auf die Münze gesetzt hat. In diesem Falle nämlich können wir deutlich zweierlei Gruppen unterscheiden, von denen die eine, und zwar die *obere*, aus drei in Form eines Triangels aufgestellten, die zweite oder *untere* dagegen durch mehrere in horizontaler Richtung nebeneinander gestellte Kugeln gebildet wird. Auf dem Goldstücke n. 29 scheinen diese beiden Gruppen sogar durch ein besonderes Bild in Form eines von Flammen umgebenen Discus von einander geschieden. Die erstere durch drei Kugeln gebildete Gruppe kehrt auf allen Exemplaren[1] wieder; sie wird, und zwar sie

1) Nur auf dem Exemplare n. 51 besteht die obere Gruppe nicht aus drei, sondern aus zwei Kugeln. Wir dürfen aber diese Anordnung um so mehr als eine *Ausnahme* von der Regel betrachten, als nicht nur dieser Stempel der *einzige* ist, auf welchem vier Kugeln vorkommen, sondern hievon auch nur ein einziges Exemplar zu existiren scheint.

allein, von dem Halbkreise umschlossen; sie nimmt den Mittelpunkt der Münze ein; bei der zweiten oder unteren Gruppe dagegen vermissen wir diese Gleichförmigkeit. Sie besteht zwar zumeist aus drei, aber auch (vgl. n. 75—78) nur aus zwei Kugeln. Fingerzeig genug, dass, wenn nicht allein, doch zunächst in der ersteren, als der bleibenden, nicht aber in der letzteren, als der wechselnden, sonach allein in der Dreizahl die symbolische Bedeutung gesucht werden müsse.

5. Auf einigen Stempeln ist diese Unterscheidung sogar durch die *Gestalt* der Kugeln selbst deutlich ausgesprochen. Ich will hier kein Gewicht darauf legen, dass auf der Münze n. 66 die drei unteren, horizontal neben einander gestellten Kugeln durch eine feine Linie, wie zusammengehörig, mit einander verbunden sind; denn ich möchte in dieser Verbindung nichts weiter als einen Zufall und eine Ungenauigkeit in der Behandlung des Stempels erkennen[1]; fassen wir aber die Goldstücke n. 22—24 genauer ins Auge, so ist hier zwar die *obere* Gruppe ebenso wie auf den übrigen verwandten Geprägen aus drei Kugeln gebildet, die drei *unteren* Zeichen aber sind, was bei den anderen Exemplaren nicht der Fall ist, von den drei oberen in der Gestalt *verschieden*. Wir haben hier nicht so fast die Gestalt von Kugeln als vielmehr von runden Früchten, die mittlere mit einem Blatte, die beiden anderen mit einem gebogenen Stiele, oder Kugeln mit einem Hacken daran.

6. Dieselbe Unterscheidung, nur in anderer Weise ausgedrückt, finden wir auch auf dem Goldstücke n. 84 wieder. Hier besteht die untere Gruppe aus *einfachen* Ringen mit je einem Punkte oder Kügelchen in der Mitte, während die obere, zum klaren Beweise, dass ihre

1) Auf der Münze n. 11 sind, von oben an gerechnet, die fünfte und sechste, bei n. 12 die erste und sechste, bei n. 15 die dritte und fünfte, bei n. 66 die vierte, fünfte und sechste Kugel durch eine Linie mit einander verbunden. Dieser Wechsel lässt nicht auf Absicht, sondern nur auf Zufall schliessen.

symbolische Bedeutung von der der unteren Bilder verschieden sei, sich aus *zwei concentrischen* Ringen zusammenfügt.

7. Endlich ist neben der Zahl selbst die *Stellung* bemerkenswerth, welche die *drei Kugeln zu einander* einnehmen. Die drei Kugeln nämlich, sie mögen nun von einem Halbkreise umspannt sein oder nicht, und im ersteren Falle gleichviel, ob sie allein stehen, oder ob sich ihnen in zweiter Reihe noch andere Kugeln zugesellen, erscheinen jedesmal, nicht etwa, wie dies beim römischen Quadrans der Fall ist, in einer Linie neben einander, sondern in der Form eines *Triangels,* eine Anordnung, die schon darum nicht für zufällig gehalten werden darf, weil sie auf den Exemplaren 16—18 sogar noch durch je zwei den Kugeln an die Seite gestellte, dem Buchstaben S ähnliche Zierrathen als eine absichtliche gekennzeichnet wird.

Wenn wir sonach versuchen wollen, die Bedeutung der Kugeln zu erforschen, so dürfen wir nicht unbeachtet lassen, dass zwar die Zahl derselben wechselt, aber dennoch *drei Kugeln immer wiederkehren* und allemal den Mittelpunkt der Münze einnehmen, dass demnach die Bedeutung aller mit einander zwar eine verwandte, die der drei mittleren aber dennoch von der der übrigen in irgend welcher Weise unterschieden sein werde[1].

3) Von der Bedeutung der drei stets wiederkehrenden Kugeln.

Es frägt sich nun weiter, wenn die symbolische Bedeutung der

---

1) Wenn auf der concaven Seite der Nummern 95 und 96 statt dreier Kugeln nur eine erscheint, so liegt hierin kein Widerspruch mit unserer Annahme; vielleicht dürfte auch, wie auf der kleinen Münze n. 56 der den Kopf der Taube umgebende Blätterkranz, der auf allen anderen Exemplaren wiederkehrt, offenbar nur wegen des kleinen Umfangs der Münze weggeblieben ist, so bei den besagten zwei kleinen Münzen die Zurückführung der Dreizahl der Kugeln auf die Einheit ihren Grund zunächst nur in der Beschränktheit des Raumes haben.

Kugeln ihren Ausdruck zunächst in der Dreizahl gefunden, *was* denn hiemit angedeutet werden wollte?

Die Dreizahl als solche vermag uns hiebei einen genügenden Anhaltspunkt nicht zu geben, denn diese tritt bei den verschiedensten Völkern in der Theogonie und Cosmogonie, in der Gliederung der Stämme und in den Grundgedanken der Mysterien, in der Art und Weise, wie sie den Wechsel der Jahreszeiten und die Phasen des Mondes betrachteten, kurz allenthalben als maasgebend hervor. Eben so sind die blosse Gestalt und selbst die Stellung der Kugeln, diese für sich allein betrachtet, nicht im Stande, uns erkennen zu lassen, welche von jenen verschiedenen Anschauungen und Beziehungen hier gemeint sei. Wir müssen daher andere Denkmäler von mehr oder minder verwandtem, aber zugleich beredterem Inhalte zu Rathe ziehen, wobei es übrigens selbstverständlich als geboten erscheint, dass wir bei unserer Untersuchung über die wenn auch engen Grenzen von solchen Nachrichten und Denkmälern, die mit Grund für keltisch gehalten werden dürfen, nicht hinausgehen.

Richten wir unser Augenmerk zuerst auf die Denkmäler der *Architectur*, so muss uns vor Allem wichtig erscheinen, was von der alten Cabilliona (dem jetzigen Chalons), der Hauptstadt des Pagus Cabillonensis, und von Maçon, der Hauptstadt des Pagus Matisconensis, beide im Lande der Aeduer gelegen, berichtet wird. Die Mauern von Cabilliona waren von drei Druidenkreisen vergoldeter Ziegel umfasst, die, wie St. Julien als Augenzeuge berichtet, noch zu seiner Zeit an den Resten derselben im Quartier Massoniere zu sehen gewesen. Von diesen Ringen führte die Stadt im Mittelalter den Namen Orbandale, die Gold-umgürtete; die drei Kreise, die auch mit den Halsbändern dreier städtischer Helden zusammenfallen, wurden daher auch als Goldringe in das Wappen aufgenommen. Maçon hat, ohne Zweifel aus verwandten Gründen, statt der drei Goldringe drei silberne in sein Wappen ge-

setzt[1]. Ich mache vorläufig schon hier aufmerksam auf die Dreizahl der Ringe und auf die Unterscheidung zwischen Ringen von Gold und von Silber.

Eine ähnliche an die Dreizahl geknüpfte Symbolik finden wir, und zwar in höchst eigenthümlicher Weise, wieder auf einzelnen Werken der *Sculptur*. Auf dem bekannten Denkmale in Notre-Dame zu Paris, welches die bildlichen Darstellungen mehrerer keltischer Gottheiten enthält, ist unter anderen ein stehender Stier vorgestellt. Er ist von der rechten Seite sichtbar. Auf ihm haben sich drei Vögel niedergelassen; der eine steht auf dem Kopfe, der zweite auf dem Rücken, der dritte auf dem Hintertheile des Stieres; die beiden ersteren sind rechts, der letztere ist links gewendet. Zwischen ihnen stehen Bäumchen mit spitzen Blättern. Auf dem oberen Theile des Rahmens, der das ganze Bild umfasst, ist die Erklärung eingegraben: TARVOS TRIGARANVS[2]. Sicherlich stehen auch auf diesem Denkmale der TAVROS und die ihm zugesellten Kraniche in einem symbolischen Bezuge zu einander, der abermal mit der Dreizahl aufs engste zusammenhängt. Auch der Votiv-Altäre muss hier gedacht werden, die in Rheims und in dem sechs Stunden davon entfernten Malmaison gefunden worden sind und auf denen ein bärtiger mit einem Blätterkranze geschmückter Kopf mit drei Gesichtern, also ein dreiköpfiger Gott erscheint, wobei der nahe Bezug zu den drei Köpfen kaum verkannt werden kann, welche, alle drei in gleichem Alter und von gleichen Gesichtszügen, auf den Münzen der Remi neben einander abgebildet sind[3].

Diese Denkmäler beweisen wenigstens so viel, dass wir der Dreizahl als solcher mit Recht eine besondere Bedeutung beilegen. Was aber nun speziell *die Dreizahl der Kugeln oder Ringe* anbelangt, so

1) Görres, die drei Grundwurzeln des celtischen Stammes in Gallien S. 27.
2) Martin, Religion des Gaulois. Tom. II p. 73.
3) Hucher in: Rev. Numism. 1853 p. 15, 1854 p. 142.

finden wir dieselbe nicht blos auf unseren Goldschüsselchen, sondern auch auf vielen jüngeren in Gallien geschlagenen *Münzen*. Dieser Umstand verdient Beachtung, zumal die drei Kugeln oder Ringe auf besagten Münzen nicht etwa blos hie und da und vereinzelt vorkommen, sondern öfter, ja mit einer gewissen Classe von Typen in Verbindung gebracht, sogar regelmässig wiederkehren. Es gilt das von den gallischen Münzen mit dem *Pferde*, mit dem *Rade*, mit einem *Vogel* und mit einem *Doppelkopfe*. Wir müssen dieselben etwas genauer ins Auge fassen, denn die Bedeutung der drei Kugeln auf den *gallischen* Münzen dürfte uns einige Winke an die Hand geben zur Erklärung der drei auf den *Regenbogen-Schüsselchen* stets wiederkehrenden Kugeln.

A. Von der Bedeutung der drei öfter wiederkehrenden Kugeln auf gallischen Münzen.

a. *Von den drei Kugeln auf gallischen Münzen in Verbindung mit dem Pferde.*

Von den erwähnten in Gallien und Britannien geschlagenen Münzen, auf welchen zugleich mit dem Bilde des Pferdes drei Kugeln oder zumeist drei Ringe erscheinen, gibt es eine beträchtliche Anzahl in allen drei Metallen. Da es jedoch nicht unsere Absicht ist, die gallischen Münzen überhaupt einer näheren Prüfung zu unterstellen: so wähle ich unter den mehreren nur einzelne aus, die als Repräsentanten der übrigen dienen mögen. Ich folge bei der Aufzählung derselben der geographischen Ordnung und füge um der Deutlichkeit willen auf beiliegender Tafel die Abbildungen bei.

AQVITANIA.

Unbestimmt [1].

1. Jugendlicher Kopf mit Lorbeerkranz und kurzen lockigen Haaren v. d. l. Seite.

1) Chaudruc de Crazannes legt diese Münze nach Aquitanien und bemerkt

Rks. Springendes Pferd mit hohem Kopfschmucke v. d. l. Seite; darüber 3 Kugeln (1 und 2); darunter ein Dreieck, dessen Basis stark vortritt. Æ. *Rev. Num. 1856. Pag. 146.*

Arverni?

2. Jugendlicher Kopf mit eigenthümlichem, schwer zu beschreibenden Kopfschmucke v. d. l. Seite.

Rks. Schreitendes Pferd v. d. l. Seite; darunter 3 Ringe (1 und 2); darüber ein Stab mit drei Querbalken. Æ. *Rev. Num. 1846. Pag. 261. Pl. XIV. 3.*

GALLIA NARBONNENSIS.

Allobroges [1].

3. NIDE Jugendlicher Kopf v. d. r. Seite mit Perlen-Halsband.

Rks. ΑΛΑΒbΟΔΠΟΣ Springendes Pferd v. d. r. Seite; darunter 3 Perlenringe (1 und 2) mit je einem Kügelchen in der Mitte. Æ. *De la Saussaye Numism. de la Gaule Narbonn. Pag. 126. Pl. XV. Duchalais n. 32 und 33. Lelewel Pl. VI. 12. Akermann Coins Tab. XIV. 6.*

GALLIA CELTICA s. LVGDVNENSIS.

Aedui [2].

4. Pallaskopf v. d. l. Seite.

Rks. Springendes Pferd, dessen Schwanz in Gestalt einer Aehre, v. d. l. Seite; im Felde 3 Ringe, je einer vor, über und unter dem Pferde. Æ. *Lelewel, Pl. III. 48. Rev. Num. 1858. Pag. 285.*

---

von derselben: „*Son style est ancien et me semble remonter aux premiers temps de l'art monétaire gauloise.*“

1) Die Heimath dieser Münze dürfte in der Civitas Leucorum zu suchen sein. Wenn ich sie dessohngeachtet unter der Ueberschrift „Allobroges“ anführe, so geschieht es lediglich in Rücksicht auf die Autorität von De la Saussaye, Duchalais und Akermann.

2) Diese Münzen werden für die ältesten Gepräge der keltischen Aeduer gehalten. Auf relativ jüngeren Geprägen mit der Aufschrift *ΚΑΛ* soll der Name „Kelten“ enthalten sein; die Inschrift *ΚΑΛΕΤ ΕΔΟΥ* wird auf die „keltischen Aeduer“ bezogen. Mir scheint diese Deutung noch einer näheren Begründung zu bedürfen.

Aulerci Eburovices.

5. Ein Schwein, stehend, v. d. r. Seite, in einem aus Punkten gebildeten Zirkel.
Rks. Springendes Pferd v. d. l. Seite; darüber 3 Kugeln, welche, wie auf dem Regenbogen-Schüsselchen n. 103, mit einer vierten Kugel verbunden sind[1]. Æ. *Rev. Num. 1840. Pl. XVI. 2.*

6. Ein Schwein, stehend, v. d. r. Seite; im Felde, wie es scheint, 3 Ringe mit je einem Kügelchen in der Mitte.
Rks. Schreitendes Pferd v. d. l. Seite; darüber 2 Ringe mit je einem Kügelchen in der Mitte, ein 3. Ring von gleicher Gestalt auf der Brust des Pferdes; vor und hinter dem erhobenen Vorderfusse ein kleiner Punkt. Æ. *Münchener Sammlung.*

GALLIA BELGICA.

Civitas Leucorum.

7. Jugendlicher Kopf mit langem lockigen Haare v. d. l. Seite; vor dem Munde eine Pflanze, deren einer Stengel sich nach oben bis zur Stirne, der andere nach unten bis zum Kinne biegt.
Rks. SOLIMA Springendes Pferd v. d. l. Seite; darüber 3 Ringe (2 und 1) mit je einem Kügelchen in der Mitte. EL. *Lelewel Pl. III. 30. Rev. Num. 1838. Pl. XVI. 2.*

8. Jugendlicher Kopf mit langem lockigen Haare und Halsring v. d. l. Seite.
Rks. ABVDOS Springendes Pferd v. d. l. Seite; darüber 3 Ringe (2 und 1) mit je einem Kügelchen in der Mitte. Æ. *Rev. Num. 1838. Pl. XVI. 7. Duchalais n. 559*

---

1) De la Saussaye (Rev. Num. 1840. Pag. 249) legt diese Münze nach *Avaricum Aquitaniae*, und zwar wegen ihrer Aehnlichkeit mit einer bei Lelewel Pl. VII. 72. abgebildeten Kupfermünze, welche Mionnet T. I. Pag. 63 n. 1 also beschreibt: „AVARICO *Sanglier à dr.*)(*Cavalier à gauche, dans le champ plusieurs globules.*" Die Aufschrift AVARICO jedoch ist nichts weniger wie unzweifelhaft. Duchalais Pag. 7 liest AVACIICO statt AVARICO, und was die Aehnlichkeit betrifft, so dürfte ein Vergleich mit der Münze der *Aulerci Eburovices* (Rev. Num. 1847. Pag. 89), welche sich bei Lelewel Pl. IX. 46 abgebildet findet, kaum einen Zweifel aufkommen lassen, wem vorliegendes Gepräge zuzuschreiben sei, wohl aber darüber, ob nicht die Aufschrift der oben genannten Münze statt AVARICO oder AVACIICO vielmehr AVLERCO zu lesen sei.

9. Jugendlicher Kopf mit langem lockigen Haare und Halsring v. d. l. Seite.
Rks. IVNIS Springendes Pferd v. d. l. Seite; darüber 3 Ringe (2 und 1) mit je einem Kügelchen in der Mitte. Æ. *Rev. Num. 1838. Pl. XVI. 9.*

Civitas Suessionum.

10. ROVECA Unbärtiger Kopf mit kurzem Haare v. d. l. Seite[1].
Rks. Schreitendes Pferd v. d. l. Seite; im Felde 3 Ringe mit je einem Kügelchen in der Mitte, einer unter, ein zweiter vor[2], ein dritter über dem Pferde. Æ. *Rev. Num. 1859. Pag. 315. Pl. XIII. 4.*

11. ROVE *retrograde*[3]. Jugendlicher Kopf mit kurzem Haare v. d. l. Seite.
Rks. Schreitendes Pferd v. d. l. Seite; im Felde 3 Ringe mit je einem Kügelchen in der Mitte, einer über, ein zweiter vor, ein dritter unter dem Pferde. Æ. *Rev. Num. 1846. Pag. 263. Pl. XIV. 5.*

12. ROVECA Jugendlicher (Venus) Kopf v. d. r. Seite, das Haar auf dem Scheitel gekämmt, im Nacken geflochten; hinter demselben Amor geflügelt.
Rks. Schreitendes Pferd v. d. r. Seite; im Felde 3 Ringe mit je einem Kügelchen in der Mitte, einer unter, ein zweiter vor, ein dritter über dem Pferde, der letztere grösser wie die beiden anderen und aus Perlen gebildet. Im Abschnitte eine dreiblättrige Pflanze. Æ. *Lelewel Pl. VI. 48.*

---

1) Duchalais führt die Münzen mit der Aufschrift ROVECA unter *Gallia Lugdunensis* auf, mit dem Beifügen: „*Cependant, il faut le dire, nous ignorons si Roveca est un nom de lieu ou un nom de divinité. Nous les donnons provisoirement à la Lyonnaise, parcequ'elles s'y rencontrent d'ordinaire, et que leur travail nous engage à les y classer*“ Descript. Pag. 186. — De Saulcy (Rev. Num. 1859. Pag 315) hält ROVECA für den Namen eines Ortes Crouy und glaubt in dem unbärtigen Kopfe mit kurzem Haare das Bildniss des Divitiacus, Königs der *Suessiones*. erkennen zu müssen.

2) Auf der von Saulcy gegebenen Abbildung fehlt der zweite, vor dem Pferde befindliche Ring; der Vergleich jedoch mit den übrigen Münzen berechtiget uns zu der Annahme, dass er nur darum fehle, weil das Original an dieser Stelle abgerieben ist.

3) Barthélemy (Rev. Num. 1846 Pag. 263) bemerkt bezüglich der Schrift: „*La légende un peu confuse semble donner* Q.VOT“, nach der beigefügten Zeichnung jedoch zu urtheilen, ist der Buchstabe R deutlich zu sehen und scheint das darunter befindliche kleine Zeichen ┬ nur von einem Doppelschlage herzurühren. Ein Vergleich mit dem vorhergehenden Stempel lässt uns kaum zweifeln, dass ROVEca gelesen werden müsse.

Ambiani?

13. Behelmter jugendlicher Kopf v. d. r. Seite, mit Locken und Helmbusch.
Rks. Springendes Pferd v. d. r. Seite; auf dessen Hintertheil ein stehender Vogel v. d. r. Seite; im Felde 3 Kugeln; eine vor, eine zweite hinter, eine dritte unter dem Pferde. Æ. *Lelewel Etudes numism. Pag. 294.*

Auf allen diesen Münzen kehren die drei Kugeln oder Ringe immer wieder. Das scheint mir in hohem Grade beachtenswerth. Es geht daraus hervor, dass die Bedeutung der Kugeln oder Ringe mit der Bedeutung des Pferdes selbst in einem nahen Bezuge stehe. Allerdings zwar machen sie nicht den Haupt-Typus aus, sondern sind nur als Beigabe desselben angebracht, aber sie treten so auffallend, fast möchte man sagen mit solcher Prätension hervor, dass die Absicht des Stempelschneiders, ihnen eine besondere Geltung beizulegen, gar nicht verkannt werden kann. Wenn etwa daran erinnert werden wollte, dass ja im Felde der Münze sehr oft Zeichen vorkommen, die mit dem Hauptbilde in gar keinem Zusammenhange stehen, sondern sich nur auf die Stempelschneider, Münzmeister oder einzelne Magistrate beziehen, so kann diese Bemerkung im vorliegenden Falle schon darum keine Anwendung finden, weil die Anordnung der fraglichen Zeichen nicht, wie doch hier vorausgesetzt werden müsste, immer dieselbe ist, sondern mannigfach wechselt; denn auf einigen Münzen sind die drei Kugeln wie eine zusammengehörige Trias über oder unter dem Pferde unmittelbar nebeneinander gestellt, auf anderen Geprägen erscheinen sie einzeln über, vor und unter dem Pferde gleichmässig vertheilt, wieder auf anderen Stempeln sind nur zwei Ringe im Felde der Münze angebracht, der dritte aber ist, wie bei dem Exemplare n. 6, auf der Brust des Pferdes, oder, wie auf der Kupfermünze n. 25 an der Stelle des Auges sichtbar. Dazu kömmt, dass die Münzen selbst, die hier in Betracht kommen, sehr verschiedenen Zeiten und verschiedenen selbst weit von einander entlegenen Orten angehören. Wenn endlich entgegnet werden wollte, dass wir zur Erklärung der Regenbogen-Schüsselchen darum mit

Unrecht die eben genannten gallischen Münzen in Vergleichung ziehen, weil ja erstere nach unserer eigenen Behauptung einer viel älteren Periode angehören: so geben wir gerne zu, dass auf die jüngeren Gepräge griechische und römische Cultur nicht ohne Einfluss gewesen sei, aber sollten hiedurch in der That alle Anknüpfungspunkte mit den früheren religiösen Anschauungen und deren Ausdrucksweise mit einem Male abgeschnitten worden sein? Ich kann diese Ansicht nicht theilen, glaube im Gegentheil, dass gerade diese relativ jüngeren keltischen Monumente, wenn nicht als die einzig sichere, doch als die geeignetste Quelle zur Erklärung der älteren betrachtet werden dürfen[1].

Es wird sich demnach darum handeln, was denn die drei Ringe oder Kugeln auf diesen jüngeren gallischen Münzen bedeuten? Eine Antwort hierauf kann nur gegeben werden, wenn wir vorerst über die *Bedeutung des Pferdes* im Klaren sind, mit welchem jene Ringe in Verbindung stehen.

Man hat in dem Pferde auf den gallischen und brittanischen Münzen eine Nachahmung griechischer und römischer Vorbilder[2] gesucht und namentlich bei dem springenden Pferde an die Münzen von Syracus[3], bei dem schreitenden an die von Panormus[4] erinnert. Andere glaubten in demselben ein Sinnbild der gallischen Freiheit und Unabhängigkeit erkennen zu müssen[5]. Ist das Eine oder Andere wirklich der Fall?

---

1) *„Gelten in der Sprache Schlüsse auf das, was abhanden ist, zuckt ihre gegenwärtige Beschaffenheit noch weit zurück in die ältere und älteste: so muss auch in der Mythologie ein ähnliches Verfahren sich rechtfertigen und aus ihrem versiegenden Wasser die Quelle, aus den stehngebliebenen Sümpfen der alte Strom geahnt werden."* So schreibt Grimm in der Vorrede zur deutschen Mythologie S. VI. Dasselbe gilt sicherlich auch von unseren Denkmälern.

2) Rev. Numism. 1840. Pag. 245.

3) Rev. Numism. 1838. Pag. 408.

4) Rev. Numism. 1846. Pag. 262.

5) Bar. Chaudruc de Crazannes (Rev. Numism. 1856. Pag. 46 und Rev. Num. belge, Serie 2., Tom. VI. Pag. 391) bemerkt zwar, man müsse unterschei-

Gewiss ist an diesen Deutungen etwas Wahres, aber sie sind meines Dafürhaltens nicht erschöpfend. Was zuerst ein *Symbol der Freiheit* anbelangt, so gehören Darstellungen von Allegorien und abstrakten Begriffen auf älteren Münzen überhaupt zu den Ausnahmen, und wenn wir auch zugeben wollten, dass der Begriff der Freiheit zu diesen Ausnahmen zähle, so könnte eine Darstellung desselben doch nicht in dem Pferde überhaupt, wie dasselbe auf gallischen Münzen bald stehend, bald schreitend, bald springend, bald mit, bald ohne Zaum gebildet wird, sondern nur etwa in dem freien springenden Pferde gefunden werden, wie ein solches beispielweise auf der schönen Kupfermünze von Syracus zugleich mit dem belorbeerten Kopfe des *ΖΕΥΣ ΕΛΕΥΘΕΡΙΟΣ* erscheint, obgleich es selbst hier kaum als ein Sinnbild der *politischen* Freiheit betrachtet werden darf[1]. Was aber die *Nachahmung* griechischer und römischer Vorbilder betrifft, so bin ich weit entfernt, eine solche gänzlich in Abrede stellen zu wollen, wir werden aber nichts desto weniger der Wahrheit näher stehen, wenn wir, anstatt den gallischen Münzmeistern und Stempelschneidern jede Selbständigkeit abzusprechen, in jenen Nachahmungen, wo eine solche nicht verkannt werden kann, mehr ein Accomodiren heimathlicher Vorstellungen an die gegebenen Bilder als ein blos äusseres und darum bedeutungsloses Nachbilden derselben voraussetzen.

Dass dies bei unseren Denkmälern wirklich der Fall und das Pferd nicht blos darum auf die keltischen Münzen gesetzt worden sei, um

den 1) das freie Pferd ohne Zügel, ein Bild der gallischen Freiheit und Unabhängigkeit und 2) „cheval enseigne", ein militärisches Zeichen, welch letzteres durch eine Art von Gestell, zumeist unter dem Pferde in Form eines Dreieckes angebracht, gekennzeichnet werde. Allein diese Unterscheidung schliesst die Frage nicht aus, warum denn das Pferd als militärisches Zeichen gewählt worden sei, und die Richtigkeit jener Unterscheidung vorausgesetzt, scheint die Antwort wieder dahin lauten zu müssen: Weil das Pferd ein Bild der gallischen Freiheit und Unabhängigkeit.

1) Lenormant, Gallerie mythol. Pag. 138.

diese im Verkehre neben den griechischen gangbarer zu machen, beweisen die Münzen selbst, wenn wir die Stellung, Umgebung und Gestalt des Pferdes, wie dasselbe auf den gallischen, britannischen und theilweise selbst auf celtiberischen Geprägen erscheint, näher betrachten. Es wird genügen, auf das eine und andere Beispiel hinzuweisen.

Was zuerst die *Stellung* anbelangt, so kennt jeder Numismatiker das Pferd mit der Aufschrift ATEVLA-VLATOS[1] oder TVRONOS-TRICCO[2]. Das Bild erinnert allerdings an eine ähnliche Darstellung auf den Münzen von Carthago und Panormus, auf denen gleichfalls ein stehendes Pferd vorgestellt ist, aber die Art und Weise, wie dasselbe hier erscheint, mit allen vier Beinen fest auf dem Boden stehend, den Hals zurückgebeugt, *den Kopf*, der überdiess mit einem Horne geschmückt ist, *mächtig in die Höhe gerichtet*, das alles ist so eigenthümlich, dass selbst darüber ein Zweifel entstehen konnte, welches Thier hier überhaupt vorgestellt sei und erst Lelewel darauf aufmerksam machen musste, dass wir in demselben nicht das Bild eines Stieres, sondern eines Pferdes vor uns haben[3]. Wo sollten wir aber für einen derartigen Typus das Vorbild suchen? — Betrachten wir ferner die Goldstücke mit dem springenden Pferde, welche Lelewel Pl. III. Fig. 23 und 32, und die Kupfermünze, die er Pl. VI. Fig. 59 in Abbildung mitgetheilt hat. Hier ist das Pferd *rückwärts schauend*, auf der Kupfermünze noch überdiess *mit in die Höhe gerichtetem Schwanze* gebildet. Auf einer kleinen Kupfermünze des Königs Cunobelinus erscheint dasselbe wie vom Laufe innehaltend, gleichfalls mit zurückgewendetem Kopfe[4]. Auf griechischen

---

1) Lelewel, Atlas Pl. III. Fig. 43. Rev. Numism. 1840. Pl. XII. Fig. 6—8.

2) Lelewel, Atlas Pl. VI. Fig. 32.

3) Noch Duchalais (Descript. de méd. gaul.) scheint über die Benennung desselben zu schwanken, indem er n. 364 also beschreibt: „VLATOS *Boeuf marchant (?) à droite; entre ses jambes un quatre-feuilles*"; dagegen n. 365: „*Mêmes types et légendes; seulement sous le cheval se trouve un pentagone.*"

4) Akermann coins of Hisp. etc. Tab. XXIII. Fig. 21.

Münzen finden wir das Pferd häufig, und in den mannigfaltigsten Stellungen; aber mit zurückgewendetem Kopfe und in die Höhe gerichtetem Schwanze, wie auf den hier genannten Gold- und Kupfermünzen, hievon dürfte sich kaum ein Beispiel finden lassen, und wir haben wohl Grund, in dieser so auffallenden Stellung eine bestimmte Symbolik zu suchen.

Eine andere höchst eigenthümliche Erscheinung bieten uns die *Umgebungen* des Pferdes dar. Ich habe schon oben gelegentlich der Gepräge, auf denen zugleich mit dem Pferde drei Kugeln erscheinen, einer Kupfermünze gedacht mit dem rechtshin springenden Pferde, auf dessen Hintertheil ein rechtshin gewendeter Vogel sitzt. Eine ähnliche Darstellung findet sich auf einem von Duchalais in Abbildung mitgetheilten Goldstücke. Daselbst sitzt ein rechtshin gewendeter Vogel mit erhobenen Flügeln auf dem Rücken des rechtshin springenden Pferdes. Er scheint mit dem Schnabel des letzteren Ohr zu berühren. Unter dem Pferde ist ein an einer Kette befestigter Kessel[1]. Auf einer Silbermünze mit der Aufschrift CRICRV sitzt ein linkshin gewendeter Vogel mit erhobenen Flügeln auf dem Hintertheile des linkshin springenden Pferdes[2]. Auf den Kupfermünzen mit der Aufschrift EPENOS hat ein vorwärtsgekehrter Vogel mit ausgebreiteten Flügeln sich auf dem Rücken des rechtshin[3], auf den Goldstücken mit der Aufschrift ABVDO auf dem Rücken des linkshin springenden Pferdes[4] niedergelassen. Wir können vor der Hand die Erklärung dieser Bilder dahingestellt sein lassen; aber wenn durch eine derartige Zusammenstellung des Vogels mit dem Pferde, wie nicht gezweifelt werden kann, irgend ein bestimmter Gedanke ausgedrückt werden wollte, sollte nicht auch dem Pferde

---

1) Duchalais, Descript. Pag. 355 n. 5. Pl. III. Fig. 11.
2) Rev. Numism. 1853. Pl. I. Fig. 3.
3) Lelewel Pl. VI. Fig. 45. Rev. Numism. 1859. Pl. II. Fig. 6—8.
4) Rev. Numism. 1836. Pl. II. Fig. 11. 1838. Pl. XVI. Fig. 6.

für sich eine symbolische Bedeutung zu Grunde liegen? Dann möchte ich die Aufmerksamkeit auf die Silbermünzen der Belindi lenken mit dem jugendlichen, lockigen Kopfe und der Aufschrift BIIINOS auf der einen, und dem innerhalb eines Tempelchens stehenden Pferde auf der anderen Seite[1]. Es hat schon Lagoy darauf hingewiesen, dass diese Darstellung etwas so Ungewöhnliches und Auffallendes an sich habe und so sehr einer Art von Apotheose, wie sie einem gewöhnlichen Pferde gar nicht zu Theil werden kann, gleichkomme, dass man in dem Pferde selbst nothwendig, wie er sich ausdrückt, „un coursier divin ou l'emblême d'une divinité équestre" erkennen muss[2].

Endlich möchte ich auf mehrere Sinnbilder aufmerksam machen, die hie und da von dem Künstler mit der *Gestalt* des Pferdes in unmittelbare Verbindung gebracht worden sind. Es ist bereits des symbolischen *Kopfschmuckes* gedacht worden, womit das Pferd auf den Münzen von VLATOS und TVRONOS geziert ist. Dasselbe erscheint auch mit einem breiten Perlenbande um den Leib, und den Zeichnungen nach zu urtheilen hat der *Schwanz* die Gestalt einer *Aehre*[3]. Sicherlich ist letzteres der Fall bei dem springenden Pferde auf der oben unter n. 4 angeführten kleinen Silbermünze der Aeduer ohne Schrift mit dem Kopfe der Pallas. Auf einer Goldmünze mit der Aufschrift BODVO[4], desgleichen auf einem anderen Exemplare mit der Aufschrift CATTI[5] ist der Schwanz des springenden Pferdes *dreimal getheilt* und in drei Kugeln endend. Auf einer celtiberischen Kupfermünze in der Sammlung von Garcia della Torre hat der Schwanz des Pferdes in seinem oberen Theile unverkennbar das Bild eines *Kreuzes* eingeflochten[6]. Das gleiche

1) Mionnet Suppl. Vol. 1. n. 69. Rev. Numism. 1842. Pl. I. Fig. 2 et 3.
2) Rev. Numism. 1842, Pag. 14.
3) Lelewel Pl. III. Fig. 43. Rev. Numism. 1840. Pl. XII. Fig. 6 et 7.
4) Lelewel Pl. VIII. Fig. 17.
5) Lelewel Pl. VIII. Fig. 18. Rev. Numism. 1839. Pl. XIII. Fig. 8.
6) Description des monnaies espagnoles. Pag. 84. n. 1331. Pl. VII. Fig. 1.

deutliche Bild des Kreuzes finden wir auf einem Goldstücke des Königs Cunobelinus dem rechten Schenkel des springenden Pferdes eingezeichnet [1].

Sollten diese Eigenthümlichkeiten der Stellung, der Umgebung und selbst der Gestalt, wenn nicht jede für sich, doch alle zusammen, nicht in hohem Grade der Beachtung werth sein? Gewiss, das auf den keltischen Münzen so oft wiederkehrende Pferd ist mehr als eine blose Nachahmung griechischer und römischer Vorbilder oder das Sinnbild des abstrakten Begriffs von Freiheit und Unabhängigkeit.

Steht nun einmal fest, *dass* in dem Pferde eine symbolische Bedeutung zu suchen sei, so können wir nunmehr zu der Frage übergehen, *was* denn hiemit angedeutet werden wollte? Die Antwort hierauf haben wir bei der Dürftigkeit von Nachrichten überhaupt und von keltischen Monumenten insbesondere in erster Reihe abermal von den Münzen selbst zu erholen.

Das zunächst Liegende wäre allerdings, wenn wir im Hinblicke auf die oben erwähnten Münzen von CRICRV, EPENOS, ABVDO u. s. w. den Zusammenhang zwischen dem springenden Pferde und dem Vogel auf dessen Hintertheil oder Rücken zu erklären versuchen würden, denn wenn wir in diesem Vogel, wie ich vermuthe, zumal derselbe auf dem von Duchalais mitgetheilten Goldstücke dem Pferde etwas in das Ohr zu raunen scheint, einen Raben zu erkennen hätten, so läge der Bezug des Pferdes zu dem Gotte des Lichtes und der Weissagung von selbst nahe, da jedoch über eine derartige Deutung sich Zweifel erheben könnten, so ziehe ich vor, die Lösung unserer Frage auf einem anderen, minder unsicheren Wege zu suchen.

Es ist soeben der Münzen der Belindi gedacht worden, welche auf der einen Seite einen jugendlichen gelockten Kopf, auf der anderen Seite

1) Akermann Coins of Hisp. etc. Tab. XXIII. Fig. 1.

das unter einem Tempelchen stehende Pferd zum Gepräge haben. Eine treffendere Erklärung dieser Bilder wird kaum gefunden werden, als Lagoy gegeben hat, indem er auf den engen Bezug zwischen der Aufschrift BIHNOS oder BILINOS und dem Namen des gallischen Apollo BELENVS oder BELINVS hindeutet[1]. Wir haben hier eine „redende Münze"; Bild und Schrift enthalten eine Anspielung auf den *Namen des Belenus*[2]. Dann finden wir das springende Pferd mit der *Leyer* in Verbindung gebracht. Ich verweise hier auf das seltene Goldstück, welches Lenormant bekannt gemacht und den Arvernern zugetheilt hat[3]. Die Leyer galt aber allenthalben in der Bildersprache des Alterthums als ein Sinnbild des Apollo, und wir haben keinen Grund daran zu zweifeln, dass die Kelten hierin der gleichen Symbolik gefolgt seien. Ferner existirt eine ganze Reihe von Stempeln mit dem *Kopfe des Apollo* auf der einen und dem Pferde auf der anderen Seite. Ich erinnere hier nur an die oben unter n. 1 genannte Silbermünze von Aquitanien mit dem springenden Pferde und den drei Kugeln darüber. Der jugendliche

---

1) Rev. Numism. 1842. Pag. 13. Derselben Erklärung stimmt auch Duchalais bei. Descript. des méd. gauloises. Pag. 6.

2) Rev. Numism. 1858. Pag. 115. Pl IV. Fig. 3.

3) In ähnlicher Weise deutet Lelewel (Etudes numism. p. 267) das springende Pferd auf den Münzen von Solimariaca. „*SOLIMARA mot celtique SOL, sul, en breton, soleil; soul, globe, MAR, mar, gardien; or, SOLIMARA, gardienne du soleil ou soleil gardien du monde, ou mieux sol, sul, soleil, et MARA, marc'h, cheval, coursier, par consequent course, marche. Solimara, cheval du soleil, course, marche du globe. La dénomination du coursier solaire, avec la terminaison de la localité Solimariaca, pouvait être donnée à la ville des Leuks, indépendamment du mystère de Solimara . . . Or Solimara et Solima, inscrite sur certaine monnaie en or, ne se relate pas à la tête mais au coursier et à l'oiseau, au type emblême du cours du temps, du soleil, de l'année; ce n'est pas une appellation de la localité, mais l'explication du type monétaire, de la doctrine druidique qui lui donna son idée.*" — Ob nicht in ähnlicher Weise das Pferd auf den Münzen von EPENOS eine Anspielung enthalte auf den Deus Penninus, der (Liv. 21, 38) nach den penninischen Alpen benannt und in einer Inschrift (Martin I 402) als Deus Penninus optimus maximus bezeichnet wird, wage ich nicht zu entscheiden.

Kopf mit den kurzen Locken und dem Lorbeerkranze, wie er auf dieser Münze erscheint, kann nur der des Apollo sein. Weiterhin kommen auch solche Gepräge vor, auf denen mit dem Pferde nicht blos der *Kopf des Apollo* oder die *Leyer*, jedes dieser Bilder einzeln für sich, sondern beide *zugleich* zusammengestellt sind. Eine solche Münze hat Lelewel Pl. VI. Fig. 9 mitgetheilt; zwei andere finden sich bei Lambert Pl. XI bis Fig. 17 und 18. Nicht minder finden wir mit dem Pferde, gleichsam um dessen Natur näher zu bezeichnen, einen *Stern* in Verbindung gebracht. Ich beschränke mich darauf, auf der beiliegenden Tafel ein Exemplar der Münchener Sammlung in Abbildung zur Vorlage zu bringen.

14. Jugendlicher Kopf mit kurzem lockigen Haare und Lorbeerkranze v. d. r. S. Rks. Springendes Pferd v. d. l. S. mit einem Schmucke gleich einem Doppelhorne auf der Stirne; über demselben ein sternartiges Bild wie aus acht Speichen gebildet; vor demselben drei durch Linien verbundene Kügelchen; unter demselben eine abwärts gerichtete Leier. El.

Hier sind *Pferd, Apollokopf, Leier* und *Stern* oder vielmehr die Speichen eines Rades auf dem einen und demselben Denkmale vereiniget. Auf das Rad selbst werde ich später zurückkommen.

Auch der *Stab mit den drei Querbalken* dürfte vielleicht hieher gerechnet werden, der auf der oben genannten, den Arvernern (?) zugeschriebenen Silbermünze (Abbildung Fig. 2) über dem Rücken des schreitenden Pferdes sichtbar ist. Es ist dieses Zeichen bisher meines Wissens nicht erklärt[1], wir finden es aber auf zwei anderen Stempeln wieder, einmal hinter der Schulter des Apollo auf einer Münze der Belindi[2], und abermal über den Hüten der reitenden Dioscuren auf einer Silbermünze des Königs Antiochus VI.[3]. Es sind also Licht- und Heil-

1) Hucher (Rev. Numism. 1855. Pag. 178) nennt es einen Zweig.
2) Rev. Numism. 1855. Tab. V. Fig. 9.
3) D. de Luynes, Choix de méd. grecq. Tab. XV. Fig. 13.

bringende Wesen, mit denen dasselbe in Verbindung gebracht ist. Namentlich erscheint es auf der letztgenannten Münze an der Stelle, welche sonst von zwei Sternen eingenommen wird. Hiemit ist uns die Erklärung an die Hand gegeben; denn die Dioscuren gewährten gleich dem Apollo Delphinios und anderen Lichtgöttern den durch Sturm und Schiffbruch Bedrängten Schutz und Hilfe, indem sie, mit gelblichen Flügeln durch die Luft schiessend, plötzlich erschienen und die tobende Meeresfluth beruhigten. Das ist das St. Elms- oder St. Helenafeuer, welches sich bei Stürmen an die Spitze des Mastes und der Segelstangen heftet, eine Epiphanie des ätherischen Lichtes, welchem man wie jenen Strahlen und Pfeilen des durch das stürmende Wolkendunkel hindurchbrechenden Apollo eine rettende Kraft zuschrieb, daher die Dioscuren von den Seeleuten allgemein als wahre Retter in der Noth σωτῆρες ἐπὶ ξυροῦ ἤδη ἰόντων, aber auch sonst in sehr weiter Ausdehnung als Schutzgötter und ἀλεξίκακοι verehrt wurden[1]. Es ist also abermal ein Sinnbild des Lichtes, das uns hier über dem Pferde, aber in Gestalt eines Kreuzes mit drei Querbalken, entgegentritt.

Angesichts all dieser Denkmäler werden wir daher wohl annehmen müssen, dass das Pferd bei den Galliern in nahem Bezuge zu demjenigen höheren Wesen gedacht wurde, welches sie als die Gottheit des Lichtes und der Weissagung verehrten. Die Gallier standen übrigens bezüglich dieser Anschauung nicht vereinzelt da. Das Pferd begegnet uns allenthalben als ein dem Helios geweihtes Thier. Die *Inder* dachten sich die Sonne als ein Ross[2]. In jenem Liede, das die Erschaffung des Rosses erzählt, wird gesagt: „Vom Yama ward es gegeben, Trita schirrte es an, Indra bestieg es zuerst, der Gandharva ergriff seinen Zügel, aus der Sonne, ihr Vasu's, habt ihr ein Ross geschaffen"[3]. Dass

1) Preller, Mythologie B. II. S. 71.
2) Kuhn Adalb., die Herabkunft des Feuers, S. 53.
3) Kuhn Adalb., Gandharven und Kentauren in der Zeitschr. f. vergleichende Sprachforschung. B. 1. S. 529.

Bei den *Persern* die Rosse der Sonne geheiliget gewesen, ist bekannt[1]. Von *Laconien* bezeugt es ausdrücklich Pausanias, wenn er berichtet, dass auf dem Gipfel des Taygetos ein Heiligthum des Helios gestanden, dem daselbst unter Anderem auch Pferde geopfert wurden[2]. Die *Germanen* betrachteten die heiligen Rosse gleich den Persern als Mitwisser der Götter; namentlich galt ihnen ihr Wiehern als ein heilbringendes[3]. Bei den *Skandinaviern* hiess das Ross des Tages Skinfaxi d. i. Glanzmähne, und den Sonnenwagen dachten sie sich von zwei Rossen gezogen, von Arvakr, dem Frühwachen, und Alsvidr, dem Allweisen[4]. Dem Freyr, dem Gotte des Tages, von welchem die Thrändir sagten, dass er oft mit ihnen geredet, das Zukünftige geweissagt, Frieden und Fruchtbarkeit verliehen, hielt der Cultus im Umkreise seines Tempels geheiligte Rosse[5]. Beinahe dasselbe wird von dem Pferdecultus der *Slaven* berichtet. In allen Haupttempeln zu Rhetra, Arcona, Stettin u. s. w. fanden sich geweihte Rosse; überall spielt das Pferd eine Hauptrolle in den Ceremonien der Weissagung. Wir dürfen daher unbedingt denjenigen beistimmen, welche, wie Lambert[6] und Lelewel[7], das Pferd auch auf den *gallischen* Monumenten in ähnlicher Weise zu deuten suchen. Oder sollte die Zusammenstellung dieses Thieres mit dem Kopfe des Apollo, mit der Leier und mit dem Rade, wie uns dieselbe auf den gallischen und britannischen Münzen begegnet, auf anderen Anschauun-

1) *Nam et Solem Persae unum Deum esse credunt, et equos eidem Deo sacratos ferunt.* Justin. Lib. I. cap. 10.

2) Pausan. Lacon. cap. 20.

3) Tacit. Germ. cap. 9.

4) Grimm, Mythol. S. 621.

5) Grimm, Mythol. S. 623.

6) Lambert, Essaie sur la Numism. gaul. Pag. 102 behauptet, mit Hinweisung auf ein bei Sedan gefundenes Pferd von Bronce, welches mit verschiedenen auf den Sonnencultus bezüglichen Symbolen bedeckt ist: „*Le cheval en course . . . est toujours l'image symbolique de la course solaire.*"

7) Lelewel, Etudes numism. Pag. 267 bezeichnet das Pferd als *type emblème du cours du temps, du soleil, de l'année.*

gen beruhen als in Indien und Scandinavien, bei den Germanen und den Slaven, auf dem Taygetos und in Stettin? Wenn bei den nordischen Völkern Mähne und Schweif der heiligen Rosse sorgsam genährt, gepflegt und geschmückt wurden[1], so dass hiefür, je nachdem der Schweif mit Gold oder Silber bewunden war, sogar die besondere Benennung Gulltoppr und Silfrintoppr vorkömmt[2], geben uns nicht die oben genannten gallischen, britannischen und selbst celtiberischen Münzen mit dem künstlich geflochtenen und mit einem Sterne geschmückten Schwanze des Pferdes den Beweis, dass Mähne und Schwanz auch bei den Kelten als Sinnbilder des Lichtes und seiner Strahlen betrachtet und sogar in gleicher Weise genährt, gepflegt und geschmückt wurden? Und wenn bildlich dargestellt werden sollte, was von den heiligen Pferden der Perser und Germanen geglaubt wurde, dass sie nämlich durch Wiehern und Schnauben (hinnitu ac fremitu) den Willen der Götter offenbaren konnte, das kürzer und bezeichnender ausgedrückt werden, als es durch den Künstler geschehen ist, der auf den gallischen Münzen von VLATOS und TVRONOS das stehende Pferd gebildet hat mit dem zurückgebogenen Halse und dem hoch emporgerichteten Kopfe?[3] Und wenn das Pferd auf den Münzen der Könige Divitiacus und Vergasillaunus schreitend dargestellt ist, den einen Vorderfuss aufgehoben, werden wir hiebei nicht an das Pferdeorakel der Esthen erinnert und an die Geschichte des Priesters Dietrich, der nur dadurch vom Opfertode gerettet wurde, dass das heilige Ross zweimal nach einander über den auf die Erde gelegten Spiess zuerst mit dem rechten Fusse geschritten[4], oder an die

---

1) Saxo Grammat. berichtet von den rügischen Slaven: „*Praeterea peculiarem albi coloris equum titulo possidebat* (numen), *cujus jubae aut caudae pilos convellere nefarium ducebatur.*“ Grimm, Mythol. S. 627.

2) Grimm, Mythol. S. 623.

3) Lelewel, Etudes numism. Pag. 328, bemerkt: „*Quadrupède mystique en attitude d'affliction et doléance.*“

4) Mone, Gesch. d. Heidenthums, B. I. S. 70.

Orakel der Wenden, von denen berichtet wird, dass sie zu Arkona ein weisses, dem Swantewit geheiligtes Ross unterhielten, von dem in ungewöhnlichen Fällen die Entscheidung in der Art abhing, dass es ohne Anstoss dreimal über drei in gleicher Entfernung auf den Boden gelegte Spiesse mit dem Lebensfusse zuerst hinwegschreiten musste; oder an das schwarze Ross zu Stettin, das über neun einen Schuh weit von einander liegende Spiesse dreimal hin und her geführt nicht anstossen durfte?[1].

Inwieferne demnach, um wieder auf den eigentlichen Fragepunkt zurückzukommen, aus der auf den gallischen Münzen so oft wiederkehrenden Verbindung der drei Kugeln oder Ringe mit dem Pferde ein Schluss auf die *Bedeutung der Kugeln* selbst gezogen werden darf: haben wir in ihnen Symbole zu erkennen, die sich auf *Helios*, den Gott des Lichtes und der Weissagung beziehen.

Dieser Gott hiess bei den Galliern *Belis*, *Belenus* oder *Bellinus*. Er wird von den Schriftstellern mit Apollo verglichen[2] und auf Inschriften geradezu *Apollo Belenus* genannt[3]. Er war bei den Galliern eine der vornehmsten Gottheiten. *Deum maxime Mercurium colunt*, schreibt Cäsar[4], *post hunc Apollinem*. Der Name erinnert an Bel und Hel und an die von Hesychius überlieferte Form *ἀβέλιος* d. i. *ἀϝέλιος*, die sich hinwieder trefflich mit dem dorischen *ἀέλιος* und dem homerischen *ἠέλιος* vereiniget, woraus sich nicht schwer die attische *ἥλιος* ableitet[5]. Auch die Denkmäler mit der Aufschrift DEO ABELIONI[6]

---

1) Mone a. a. O. S. 186.

2) *Βέλιν δὲ καλοῦσι τοῦτον· σέβουσί τε ὑπερφυῶς, Ἀπόλλωνα εἶναι ἐθέλοντες.* Herod. in Maximino.

3) APOLLINI | BELENO | C. AQVILEIENSIS | FELIX. Martin, Relig. d. Gaul. Tom. I. Pag. 379. cf. de Wal, Mythol. septentr. monum. epigr. lat. h. XL.

4) Caes. de Bell. gall. Lib. VI. cap. 17.

5) Curtius, griech. Etymologien (Zeitschr. für vergleich. Sprachforschung v. Dr. Aufrecht und Dr. Kuhn, B. I. S. 29).

6) Martin, Relig. d. Gaul. Tom. I. Pag. 406. Rev. Numism. 1850. Pag. 371.

oder ABELLIONNI können sich nur auf diesen Gott beziehen. Auf einem Denkmale, welches ein gewisser Fortis, der Sohn des Sulpicius, dem Gotte Abelio geweiht hat, ist dieser als Brustbild vorgestellt, von vorne mit unbedecktem Haupte, unbärtig und mit kurzen Locken[1].

Der zunächst liegende Begriff, der mit Belenus verknüpft wurde, war sonach, wie theils der Name, theils das eben erwähnte Bild des Deus Abellio zu erkennen geben, der des *Sonnengottes*, womit das, was über die Bedeutung des Pferdes gesagt worden, vollkommen übereinstimmt. Er wurde aber nicht blos als der *Licht*, sondern zugleich als der *Heil* bringende verehrt; er ist der Φοῖβος nicht blos als der Helle, Klare, Strahlende, sondern auch als der Rettung Bringende und von Krankheit Heilende; Φοῖβος-σωτήρ ϑ' ἵκοιτο καὶ νόσου παυστήριος[2], er ist, wie Macrobius sich ausdrückt[3], selbst ein Asklepios „*siquidem medicinae atque divinationum consociatae sunt disciplinae.*" Darauf deutet das *Pentagon* hin, das auf den Münzen mit der Aufschrift ATEVLA-VLATOS und anderwärts neben dem ihm geweihten Pferde angebracht ist; dasselbe meldet ausdrücklich Cäsar, wenn er der eben angeführten Nachricht über die besondere Verehrung des Apollo hinzufügt, dass die Gallier glaubten, dieser Gott vertreibe die Krankheiten, *Apollinem morbos depellere;* das Gleiche bestätiget eine zu Vienne in der Dauphiné gefundene Inschrift des Inhalts: BELLINO | SACRVM | VOTO SVSCEPTO | PRO. A. AQVILIO | C. F. POMP. VALENTE | IIII. V. I. D. DESIG. | PHOEBVS LIB. | V. S. L. M.[4]; in demselben Sinne muss eine andere Inschrift gedeutet werden, des Inhalts: . . VL | PAVLLIN | T. I. ALLIA. T. LA | BIENI VXOR | BELLINO | D. D.[5]; aus dem gleichen

1) Rev. Numism. l. c. Pl. XIV. Fig. 4. De Wal. loc. cit. n. III.
2) Sophocl. Oed. Tyr. V. 152.
3) Macrob. Saturn. Lib. V. cap. 20.
4) Martin, Relig. des Gaul. Tom. I. Pag. 393. de Wal loc. cit. n. XXXVI.
5) Martin, L. c. Pag. 381.

Grunde war ihm das Bilsenkraut heilig, das von ihm Belinuntia, Belisa und Apollinaris genannt wurde.

b. Von den drei Kugeln auf gallischen Münzen in Verbindung mit dem Rade.

Was bisher über die Bedeutung der drei Kugeln vorgebracht worden, findet theils eine Bestätigung, theils eine Erläuterung in jenen Geprägen aus Elektrum, deren complicirtes Bild gewöhnlich als Auge bezeichnet wird. Es ist zwar dieser Gattung von Münzen noch nicht die Aufmerksamkeit zugewendet worden, die sie verdient. Ich behalte mir vor, da ein näheres Eingehen auf dieselben zur Zeit zu weit vom Ziele ableiten würde, an einem anderen Orte ausführlich darauf zurückzukommen; für den vorliegenden Zweck jedoch wird es genügen, einen der verschiedenen, merklich von einander abweichenden Stempel näher ins Auge zu fassen. Es befindet sich derselbe in der Münchener Sammlung. Die beiliegende Tafel gibt hievon eine Abbildung.

15. Vds. In der *Mitte* über zwei bogenförmigen, unten in einem spitzen Winkel sich vereinigenden Perlen-Linien ein Rad mit acht Speichen. *Unter* diesem mittleren Bilde und dasselbe von unten gleichsam einklammernd ein schwer zu beschreibendes Zeichen, seiner Hauptform nach ähnlich dem Buchstaben V oder den beiden Schenkeln eines auf die Spitze gestellten Dreieckes. *Ueber* dem mittleren Bilde sind von dem einen Schenkel der unteren Figur zu dem anderen und zwar in bogenförmiger Linie drei Kugeln neben einander gestellt, wovon die erste und dritte in Strahlen endet. Im Felde der Münze endlich sind neben der unteren Figur und zwar neben dem linken Schenkel drei Sterne, neben dem rechten Zikzak-Linien.

Rks. Ein links springendes Pferd ohne Zügel auf einem aus Linien gebildeten und mit der Inschrift . . TTINA : gezierten Postamente. Ueber dem Rücken des Pferdes ein dem Buchstaben V ähnliches von einer herzförmigen Perlenemfassung umgebenes Zeichen; über dem Schwanze ein undeutliches aus Ringelchen gebildetes Zeichen; unter dem Pferde eine Kugel mit anhangenden kreuzförmig gestellten vier Kügelchen; hinter dem Pferde eine Kugel mit acht Strahlen. El. Gew. 5,324 und 5,408 Gr.

Es sind zunächst die Bilder der *convexen* Seite, denen wir unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden haben. Sie wurden bisher in verschiedener Weise gedeutet. Gewöhnlich erkannte man darin ein Auge. Duchalais beschreibt umständlich das obere und untere Augenlied und hält das Rad für den Augapfel[1]. Wolanski geht noch weiter und nennt das Bild geradezu „das grosse Auge Odins", dessen Wimpern und Augenlieder mit Sternen und Regenbogenstreifen geziert seien[2]. Allein, wenn wir auch das Rad für eine verunglückte Darstellung des *Augapfels* halten wollten, so wäre doch bei der gegebenen Deutung völlig unerklärlich, wie ein Stempelschneider dazu kommen konnte, die *Augenlieder* in so unverständlicher Weise zu bilden, wie hier angenommen werden müsste, zumal da die Zeichnung des Pferdes auf der Rückseite immerhin einen nicht geringen Grad künstlerischer Fertigkeit voraussetzt. Dazu kömmt, dass wir an das Bild eines Auges nur in dem Falle denken könnten, wenn wir das Rad statt nach oben vielmehr nach der rechten, die Spitze des dem Buchstaben V ähnlichen Zeichens aber, von dem das Mittelbild eingeschlossen wird, statt nach unten vielmehr nach der linken Seite wenden würden, während die Anordnung der drei Kugeln über dem Pferde, welche, durch Linien verbunden, gleichfalls die Gestalt des Buchstaben V angenommen haben, noch mehr aber die Schrift, die auf einem bei Lelewel IV. 21 abgebildeten Exemplare über dem Rade selbst angebracht ist, deutlich zu erkennen geben, dass die Bilder in der Stellung betrachtet werden müssen, wie sie auf der beiliegenden Tafel gezeichnet sind, nämlich das Rad nach oben und die Spitze des das Mittelbild einschliessenden Zeichens nach unten gekehrt. Es ist demnach gar kein Grund vorhanden, das Mittelbild für etwas anderes zu halten, als für das, als was es erscheint, nämlich für ein *Rad* mit acht Speichen. Das Rad aber und dessen Speichen sind ein

---

1) Duchalais, Descript. n. 492—494.
2) Wolanski, Briefe über slavische Alterthümer. Samml. I. S. 52.

Sinnbild der *Sonne*. Das gilt vom höchsten Norden so gut wie vom Süden. In den Veden wird die Sonne als ein Rad aufgefasst und zwar heisst ein solches cakrá, was Bopp mit *κύκλος* oder *κύκρος* zusammenstellt[1]. Auch bei den Griechen war die Vorstellung von der Sonne als einem Rade die ursprüngliche, wie schon der Ausdruck *ἡλίου κύκλος* beweist. Dass noch das spätere Alterthum das Rad des Sonnengottes als die eigentliche Lichtquelle angesehen, geht aus Servius zu Virg. Ecl. VI. 42 hervor: *Prometheus . . . dicitur auxilio Minervae coelum ascendisse et adhibita ferula ad rotam solis, ignem furatus, quem hominibus indicavit*[2]. Nicht minder wird die Sonne in der Edda ausdrücklich Fagrahvel, das schöne lichte Rad genannt, womit die frühere Sitte zusammenhängt, am Johannisabend, wo die Sonne am höchsten steht, und nun wieder herabsinken muss, ein Feuerrad anzuzünden und dasselbe einen Berg herabrollen zu lassen. Da endlich *ἀκτίν, ἀκτίς* sowohl Strahl als Speiche bezeichnet und dieselbe Entwicklung sich beim lateinischen „radius" zeigt, so führte auch diess auf die Vorstellung eines Rades für die Sonne[3]. Wir haben demnach allen Grund, das Rad auf unserer Münze als ein Sinnbild der Sonne zu deuten.

Ueber diesem Rade nun sind *drei Kugeln* sichtbar. Sie sind in einer Bogenlinie neben einander gestellt, die sich von dem einen Schenkel des auf die Spitze gestellten, das Rad in der Mitte einschliessenden Zeichens bis zu dem anderen hinüberzieht. Ich mache hier erstens auf deren Dreizahl und zweitens darauf aufmerksam, dass ihre Gestalt nicht immer die gleiche ist, denn sie erscheinen bald als glatte, runde Kugeln, bald als Kugeln, von denen acht Strahlen ausgehen, bald sind sie wie Sterne gebildet. Auf dem vorliegenden und einem bei Lelewel[4]

---

1) Kuhn Adalb., die Herabkunft des Feuers und der Göttertrank. S. 53.
2) Kuhn a. a. O. S. 69.
3) Kuhn Adalb., Gandharven und Kentauren (Zeitschr. f. vergleich. Sprachforschung. B. I. S. 535. Anmerk.).
4) Lelewel, Atlas, Tab. IV. Fig. 23.

abgebildeten Exemplare ist die mittlere Kugel rund und glatt, während die beiden anderen in Strahlen auslaufen; das von Fladt[1] beschriebene Stück dagegen hat statt der drei Kugeln deutlich drei Sterne. Diese drei Kugeln nun sind für unsere Untersuchung von Belang. Wenn nämlich etwa noch ein Zweifel bestehen sollte, ob oben bei dem Bilde des Pferdes mit Recht an das Sonnenross erinnert wurde, ob wir demnach mit Grund auch in den drei Kugeln, die mit dem Pferde so oft und so mannigfach in Verbindung gebracht sind, Symbole zu erkennen haben, die sich auf den keltischen *Sonnengott* beziehen, so dürften nunmehr alle Bedenken hierüber wegfallen; denn dass die *drei Kugeln*, welche *über dem Rade,* dem Sinnbilde der Sonne, angebracht sind, mit diesem Sinnbilde auch bezüglich ihrer symbolischen Bedeutung zusammenhängen, sonach selbst im engsten Bezuge zu den Begriffen von Licht und Sonne stehen, bedarf nicht erst eines Beweises. Wäre ein solcher noch nöthig, so läge er schon in der Gestalt der Kugeln selbst, insoferne diese bald *mit,* bald *ohne Strahlen*, bald geradezu als *Sterne* gebildet sind.

Aus diesem nahen Bezuge der drei Kugeln einerseits zu dem Pferde, andrerseits zu dem Rade wird uns nunmehr begreiflich, warum ein ähnliches Verhältniss auch zwischen dem *Pferde* und dem *Rade* selbst besteht. Denn wir finden Pferd und Rad nicht blos, wie diess bei den zuletzt genannten Goldstücken der Fall ist, in der Art zusammengestellt, dass das eine Bild die Vorder- und das andere die Rückseite einnimmt, sondern es existiren auch viele Gepräge, auf denen das Rad mit dem Pferde in unmittelbare Verbindung gebracht ist. Es ist schon oben gelegentlich der Beschreibung eines Goldstückes der Münchener Sammlung mit der Leier *unter* und einem sternartigen Bilde von acht Strahlen *über* dem springenden Pferde (Fig. 14) darauf aufmerksam gemacht worden, dass bei dem letztgenannten sternartigen Bilde wohl mehr an

1) Bauer, Neuigkeiten für Münzliebhaber. S. 125.

die acht Speichen eines Rades als an einen eigentlichen Stern zu denken sei; es sind aber auch solche Stempel nicht selten, auf denen das zumeist unter dem springenden Pferde angebrachte Rad vollkommen deutlich erscheint. Ich erwähne beispielweise das Rad mit vier Speichen auf einer im Gebiete der Cadurci, dem jetzigen Département de Tarn-et-Garonne gefundenen Kupfermünze ohne Schrift [1]; der Räder mit sechs Speichen auf der Kupfermünze mit der Aufschrift VIREDISOS [2] und dem Goldstücke mit der Aufschrift CATTI [3]; des Rades mit acht Speichen auf den Goldstücken mit der Schrift BODVO [4]. Der Erklärungsgrund dieser unmittelbaren Zusammenstellung des Rades mit dem Pferde liegt eben in dem symbolischen Bezuge, in welchem beide zur Sonne gedacht wurden.

Was demnach — um auch hier wieder auf den eigentlichen Fragepunkt zurückzukommen — oben von der Bedeutung der drei Kugeln auf den gallischen Münzen gelegentlich ihrer so oft wiederkehrenden Verbindung mit dem Pferde gesagt worden, dasselbe kann, vielleicht mit noch grösserem Rechte, Angesichts der eben besprochenen Goldstücke wiederholt werden. Inwieferne nämlich aus der Verbindung der drei Kugeln mit dem Rade ein Schluss auf die *Bedeutung der Kugeln* selbst gezogen werden darf: haben wir in ihnen Symbole zu erkennen, die mit Belenus, dem keltischen *Helios,* dem Gotte des Lichtes und des Heiles, aufs engste zusammenhängen.

c. Von den drei Kugeln auf gallischen Münzen in Verbindung mit einem Vogel.

Mit dem, was bisher über die drei Kugeln oder Ringe auf gallischen Münzen gesagt worden, ist jedoch unsere Untersuchung noch

---

1) Revue de la Numism. belge. Ser. 2. Tome VI. Pag. 385.
2) Rev. Numism. 1859. Pl. II. Fig. 1—3.
3) Lelewel, Atlas Pl. VIII. Fig. 17. Rev. Numism. 1839. Pl. XIII. Fig. 8.
4) Lelewel, Atlas Pl. VIII. Fig. 18.

nicht zum Abschlusse gebracht, denn wir finden die nämlichen Symbole und zwar in der nämlichen Zahl auch mit einem *Vogel* in Verbindung gebracht, müssen also auch diese Typen näher ins Auge fassen. Es gilt das insbesondere von denjenigen Münzen, welche am häufigsten in dem Pagus Vindiolensis oder Vindoilisus, in der Umgegend von Vendeuil, in der Diöcese Beauvais gefunden werden [1]. Die vornehmsten Gepräge, so weit sie hieher gehören, sind nachstehende (S. die Abbildungen auf beiliegender Tafel):

16. Weibliches Brustbild v. d. l. Seite mit Halsring. Ueber der Stirne die σφενδόνη, das üppige Haar auf dem Scheitel gelockt, im Nacken verschlungen.

    Rks. VANDIILOS oder VADNIILOS Ein Vogel v. d. l. Seite, stehend, mit ausgebreiteten Flügeln. Im Felde 3 Ringe mit je einem Kügelchen in der Mitte und 2 Pentagone. Æ. *Lelewel, Atlas Pl. IV. Fig. 5. Rev. Numism. 1855. Pl. X. Fig. 3 et 4. Duchalais n. 621.*

17. Dasselbe Brustbild.

    Rks. CALIAGIIIS Vogel, 3 Ringe [2] und 2 Pentagone wie n. 16. Æ. *Rev. Numism. 1855. Pl. X. Fig. 8.*

18. Dasselbe Brustbild.

    Rks. CALIAGIIIS Ein Vogel v. d. r. Seite, stehend, mit ausgebreiteten Flügeln. Unter seinem rechten Flügel ein zweiter Vogel von derselben Gestalt und derselben Stellung, aber kleiner. Æ. *Lelewel Pl. V. Fig. 17. Duchalais n. 615. Rev. Numism. 1855. Pl. X. Fig. 10.*

19. Jugendlicher Kopf v. d. r. Seite; die Locken in Kugeln endend.

    Rks. (YLLYCI) Ein Vogel v. d. l. Seite, stehend, den Kopf zur Erde gebückt, den Schwanz zweigetheilt. Ueber ihm eine Pflanze in Gestalt von vier abwärts gebogenen, je 2 und 2 gegenüber stehenden, Blättern und mit 2

---

1) Rev. Numism. 1855. Pl. X. Fig. 1—3. Rev. Numism. belge 1855. Pag. 152. Pl. V. Fig. 4—5. Voillemier Essai sur les monnaies de Beauvais.

2) Hucher (Rev. Numism. 1855. Pl. X.) theilt mehrere Exemplare in Beschreibung und Abbildung mit, auf denen bald 2, bald 3 Ringe erscheinen. Wenn wir aber die Abbildungen mit einander vergleichen, so ist nicht zu zweifeln, dass der Stempelschneider überall 3 Ringe vorgestellt hat, und der dritte nur dort fehlt, wo die Münze entweder nicht vollständig ausgeprägt oder nicht gut erhalten ist.

Beeren. Im Felde 3 Ringe mit je einem Kügelchen in der Mitte. Æ. *Voillemier Essai sur les monnaies de Beauvais. Pl. II. Fig, 15.*

Da hier die 3 Ringe abermal zum Vorschein kommen, so liefern uns diese Münzen einen weiteren Beweis, dass wir auf die Dreizahl derselben mit Recht ein besonderes Gewicht legen. Aber in welchem Zusammenhange stehen dieselben mit dem Vogel? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir vorerst darüber im Klaren sein, *was für ein Vogel* hier vorgestellt sei. Ist es ein Adler, wie gewöhnlich angenommen wird? oder haben wir ein anderes Bild vor uns? Gewiss gilt auch hier die Bemerkung, die ich schon oben machen musste, dass es schwer hält, einzig aus den Umrissen, zumal wenn sie sehr klein sind, die Gattung zu bestimmen, welcher ein Vogel angehört; es muss uns daher die Vergleichung mit anderen verwandten Geprägen das Verständniss erleichtern. Ich verweise zu diesem Behufe auf solche Münzen, welche in derselben Gegend geschlagen sind, wie die oben genannten. Ich nenne sie der Kürze wegen die Münzen von SOLIMA, PIXTILOS und AREMACIOS. Nachstehende vier Exemplare mögen für unseren Zweck genügen.

20. AVLOIB Jugendlicher Kopf mit langen Locken v. d. r. Seite.

Rks. SOLIMA Ein Vogel, schreitend, den Kopf zur Erde gebückt, den Schwanz dreigetheilt, v. d. r. Seite. Ueber ihm, wie es scheint, die ausgebreiteten Blätter einer Pflanze, daneben ein Kügelchen von einem Halbkreise umgeben; unter ihm 3 Punkte in Gestalt eines Triquetrums. EL. *Lelewel Pl. III. Fig. 31. Robert Etudes numism. Pag. 75. n. 8.*

21. SOLIMA (retogr.) Jugendlicher Kopf mit langen Locken v. d. r. Seite.

Rks. Schrift undeutlich. Ein Vogel, schreitend, den Kopf zur Erde gebückt, den Schwanz zweigetheilt, v. d. l. Seite. Ueber ihm eine Pflanze in Gestalt von vier abwärts gebogenen, je 2 und 2 gegenüber stehenden Blättern und mit 2 Beeren; daneben das Pentagon; hinter dem Vogel ein Kügelchen von einem Halbkreise umgeben. Æ. *Lelewel Pl. VII. Fig. 3. Duchalais n. 618 und 619*[1].

---

1) Duchalais beschreibt diese Münzen unter der Ueberschrift GIAMILVS und

22. PIXTILOS Jugendlicher Kopf v. d. r. Seite, die Haare mit der σφενδόνη geschmückt und im Nacken so geflochten, dass vier Locken abwärts fallen, eine aufwärts steht.

Rks. PIXTILOS Eine geschlossene Hand einen Zweig haltend, von dem sich fünf Aeste, jeder mit 3 Beeren, niederbeugen. Auf der Hand ein Vogel v. d. l. Seite, die Flügel etwas erhoben. Im Felde über und unter dem Vogel je 3 Kügelchen. Æ. *Lelewel Pl. VII. Fig. 59. Rev. numism. 1837. Pl. III. Fig. 12. 1850. Pl. IV. Fig. 26. Duchalais n. 462.*

23. AREMACIOS Jugendlicher Kopf mit langen Locken und einer Art von Strahlenkrone v. d. l. Seite.

Rks. Ein Vogel mit erhobenen Flügeln, stehend, v. d. r. Seite; ihm gegenüber eine aufgerichtete Schlange; zwischen beiden ein kleinerer Vogel mit ausgebreiteten Flügeln, stehend, v. d. r. Seite. Im Felde ein Kreuz mit je einem Punkte in den Winkeln und das Pentagon. EL und Æ. *Lelewel Pl. VII. Fig. 58. Rev. Numism. 1837. Pl. III. Fig. 7. Duchalais n. 610 und 611.*

Man hat den Vogel auf allen diesen Münzen für einen *Adler* gehalten, aber, wie mir scheint, mit Unrecht. Ich glaube in demselben eine *Taube* erkennen zu müssen. Die Gründe, die für und wider geltend gemacht werden können, sind folgende.

1. Auf den Münzen von Tuder, den älteren sowohl wie den jüngeren, ist ein *Adler* vorgestellt. Er erscheint *von der Seite.* Lelewel behauptet nun, der Vogel auf unseren gallischen Münzen (und hier citirt er die Münzen von SOLIMA und AREMACIOS), der „in der ungewöhnlichen Stellung von der Seite“ erscheint, sei unzweifelhaft jenem von Tuder *nachgebildet* [1], stelle also gleichfalls einen Adler vor. Allein abgesehen davon, dass die Stellung des Adlers auf den Münzen von Tuder nichts weniger als eine ungewöhnliche ist, wenn wir für den Vogel auf den fraglichen gallischen Münzen ein *Vorbild* suchen wollen,

---

liest auf der Vorderseite GIAMILO. Die Schrift muss aber offenbar rückwärts gelesen werden und lautet SOLIMA.

1) Lelewel, Etudes numism. Pag. 181.

so finden wir ein solches, namentlich für das Gepräge von SOLIMA, in der *Taube* auf den Münzen von Siphnus. Ich verweise hier auf die Stempel mit der Aufschrift *ΕΠΙ ΙΡΟ*[1] und auf mehrere Exemplare mit der Taube auf der einen und dem Dreifusse auf der anderen Seite[2]. Hier erscheint überall die Taube genau so wie auf den oben genannten Münzen von SOLIMA „von der Seite", den Kopf auf die Erde gebückt, als „oiseau mangeant", wie sich Mionnet[3], oder als „columba pascens", wie sich Taylor Combe in dem Cataloge des brittischen Museums ausdrückt.

2. Einen weiteren Anhaltspunkt für die Deutung des Vogels suchte man in dem *Zweige*, welchen die Hand auf der Münze von PIXTILOS festhält. Duchalais hält ihn für den Zweig eines *Weinstocks* und folgert hieraus, dass der Adler vorgestellt sei, der von den Trauben kostet, woraus der Nektar bereitet wird[4]; Hucher dagegen erkennt in demselben einen *Eichenzweig* und behauptet, es könne in dem Vogel der Adler um so weniger verkannt werden, als sich dieser, an einer Eichel pickend, auch auf einer Vase wiederfinde[5]. Beide Erklärungen geben, weil so weit von einander abweichend, einen neuen Beweis, wie schwer es zuweilen hält, einzelne Bilder richtig zu deuten. Ich meines Theils vermag, abweichend von Hucher, in dem besagten Zweige mit seinen Beeren irgend eine Aehnlichkeit mit den Zweigen oder Früchten der Eiche nicht zu erkennen. Was aber die von Duchalais gegebene Auslegung anbelangt, so wurde er hiezu offenbar durch eine andere Münze von PIXTILOS veranlasst, auf welcher eine sitzende menschliche Figur mit einem Zweige in der Hand vorgestellt ist, die er für *Jupiter*

1) Pellerin, Recueil Tom. III. Tab. CXII. Fig. 6.
2) Pellerin loc. cit. Tab. CXII. Fig. 7. Mus. Hunter. Tab. 49. Fig. 26.
3) Mionnet, Tom. I. Pag. 87. n. 24.
4) Duchalais, Descript. Pag. 177.
5) Rev. Numism. 1850. Pag. 176 und 180.

gehalten hat[1]; Hucher hat jedoch an einem besser erhaltenen Exemplare nachgewiesen, dass hier nicht Jupiter, sondern eine *Frauengestalt* vorgestellt sei[1]. Die von dem Zweige hergenommenen Gründe sind also nicht ausreichend, um die Behauptung zu rechtfertigen, dass wir in dem Vogel auf den Münzen von Pixtilos einen Adler zu erkennen haben. Ich halte auch diesen für eine *Taube*, und zwar aus nachstehenden Gründen. Was zuerst die *Hand* mit dem Zweige anbelangt, so glaube ich hier die Münze von Magnesia in Lydien mit der Umschrift *ΜΑΡΚΟΣ ΤΥΛΛΙΟΣ ΚΙΚΕΡΩΝ* in Vergleichung ziehen zu sollen. Daselbst ist gleichfalls eine geschlossene Hand vorgestellt[2]. Sie hält Lorbeerkranz, Lorbeerzweig, Aehre und Traube. Das kann nur die Hand entweder der personificirten Stadt Magnesia sein, welche die Münze zu Ehren Cäsars schlagen liess, oder die Hand der Nike, die gleichsam im Namen der Stadt den Kranz darbringt. Wir werden daher auch wohl die Hand mit dem Zweige auf der Münze von PIXTILOS für eine weibliche halten müssen. Der *Vogel* scheint auf der Hand zu sitzen oder vielmehr, nach den etwas erhobenen Flügeln zu urtheilen, sich so eben auf derselben niederzulassen. Eine solche Darstellung passt sicherlich nur gezwungen auf den König der Lüfte, vollkommen aber auf den der Aphrodite geheiligten Vogel, wie denn auch, wenn es hiefür noch eines Beleges bedürfen sollte, auf den Silbermünzen von Eryx sich die Taube auf der ausgestreckten Hand der sitzenden Venus niederlässt[3]. Was endlich den *Zweig* mit den kleinen Beeren betrifft, welchen die Hand festhält, so mag es zweifelhaft sein, ob hier ein Oel- oder Myrthen- oder ein anderer Zweig vorgestellt sei; wenn aber auf den Münzen

---

1) Duchalais, Descript. Pag. 177.

2) Cousinéry, Lettre au sujet d'une médaille sur laquelle on a cru voire la tête de Ciceron. Paris 1808.

3) Fiorelli Numism. aliquot Sicula. Pag. 9. Tab. I. Fig. 1. Toremuzza Sic. num. vet. Tab. XXX Fig. 1 et 2.

von Eryx neben der Venus ein Zweig emporsprosst[1]; wenn die Taube auf den Münzen von Sicyon und Siphnus zumeist von einem Blätterkranze umgeben ist; wenn auf einem Exemplare von Sicyon die Taube selbst einen Zweig im Schnabel hält[2], so steht gewiss auch der Zweig auf der Münze von Pixtilos in einem viel näheren Bezuge zur Taube als zum Adler.

3. Am meisten scheint für die Behauptung, dass hier ein Adler vorgestellt sei, die Münze von AREMACIOS zu sprechen, welche Duchalais also beschreibt[3]: *„Oiseau de proie (un aigle sans doute), saisissant dans ses serres un autre oiseau plus petit; au dessous d'eux un serpent, etc."* Ist diese Beschreibung richtig, und Duchalais ging stets mit diplomatischer Genauigkeit zu Werke, so kann nicht gezweifelt werden, dass auch auf den übrigen Münzen nicht eine Taube, sondern ein *Raubvogel* vorgestellt sei. Allein es hat sich in der Beschreibung dieses Bildes ein Missverständniss eingeschlichen. Es ist das dieselbe Münze von AREMACIOS, die ich unter n. 23 angeführt habe, nur hat sie Duchalais so in die Hand genommen, dass der grössere Vogel zu oberst, der kleinere in die Mitte, und die Schlange zu unterst kam, hierin aber hat er sich geirrt. Den Beweis liefert die oben unter n. 18 abgebildete Münze mit der Legende CALIAGIIS, auf welcher gleichfalls *zwei* Vögel vorgestellt sind, ein grösserer und ein kleinerer, beide von gleicher Gestalt, beide in derselben Stellung, beide offenbar von der nämlichen Bedeutung, wie die auf den Münzen von AREMACIOS. Jene zwei Vögel sind aber nicht so dargestellt, dass *der eine unter den andern* zu liegen kömmt, sondern sie erscheinen beide *aufrecht* stehend oder schwebend, nicht der grössere den kleineren in den Klauen haltend, sondern beide *friedlich neben einander*. Auch fehlt auf der Münze

---

1) Toremuzza, Tab. XXX. Fig. 1 et 2.
2) Pellerin, Receuil, Tom. III. Tab. CXII. Fig. 8.
3) Duchalais, Descript. n. 610 et 611.

von CALIAGIIS die Schlange, ein Beweis, dass diese nicht nothwendig zum Verständnisse des Bildes gehört. Nichts nöthiget uns also, den einen dieser Vögel oder beide für Raubvögel zu halten. Der Gestalt, selbst der Stellung nach sind beide einander völlig gleich; der Unterschied besteht nur darin, dass der eine gross, der andere klein ist. Der kleinere steht unter den Flügeln des grösseren. Dieser ist die Mutter, der andere ihr Junges. Dieses zugegeben, welcher Vogel war wohl passender, ein derartiges Verhältniss auszudrücken, als der der Aphrodite geweihte, die *Taube*, die im ganzen Alterthum als das Symbol der Fruchtbarkeit und der Mütterlichkeit betrachtet wurde?

Allerdings finden wir den nämlichen Vogel auf einzelnen Exemplaren wie zum Kampfe gerüstet. Auf einer Kupfermünze, welche Barthelemy in Beschreibung und Abbildung mitgetheilt hat[1], steht er *allein*, auf den oben erwähnten Gold- und Silbermünzen von AREMACIOS *zugleich mit seinem Jungen* mit erhobenen Flügeln einer aufgerichteten *Schlange gegenüber*. Allein muss denn, weil der Adler auf vielen Denkmälern eine Schlange *in den Krallen* hält, jeder Vogel, der einer Schlange *gegenüber steht*, nothwendig gleichfalls ein Adler oder sonst ein Raubvogel sein? Lässt nicht vielmehr die ganze Anordnung der eben genannten Typen deutlich erkennen, dass hier der Vogel nicht der Angreifende, sondern umgekehrt der Angegriffene ist? Nach meinem Dafürhalten stehen diese verschiedenen Darstellungen nicht in Widerspruch mit einander, sie erklären sich vielmehr gegenseitig. Auf den Münzen von CALIAGIIS ist die Taube vorgestellt, wie sie ihr Küchlein unter die Fittige nimmt, ohne die gegenüber stehende Schlange; auf den Münzen von AREMACIOS erscheint dieselbe Taube, wie sie, ihr Küchlein unter den Fittigen, sich gegen die aufgerichtete Schlange zu

---

1) Rev. Numism. 1846. Pag. 262. Pl. XIV. Fig. 5. Duchalais, Descript. n. 620.

vertheidigen sucht; auf der von Barthelemy bekannt gemachten Kupfermünze endlich ist einfach der Gegensatz zwischen der Schlange und der Taube vorgestellt, die Taube selbst aber erscheint ohne ihr Junges. Es ist, in diesen Bildern, namentlich in dem letztgenannten, wenn nicht der nämliche, doch ein verwandter Gedanke ausgedrückt, wie auf einer Münze von PIXTILOS durch die links schreitende und rückwärts blickende *Wölfin* und durch die *Eidechse* über ihr, nach welcher sie aufschaut[1]. Der Gegensatz, der dort durch die Taube und die Schlange, wird hier durch die Wölfin und die Eidechse angedeutet, die Erklärung aber finden wir bei Porphyrius, wenn dieser schreibt[2]: *„Quin etiam deos hos opifices ita nuncupant, ut Dianam lupam, Solem lacertam nominant.“*

Ist die gegebene Deutung richtig, haben wir in dem Vogel der erwähnten Münzen in der That eine *Taube* vor uns, so kann hiebei nur an das Symbol einer *weiblichen Gottheit* gedacht werden.

Die Taube als der brütende und fruchtbare Vogel war vor Allem der *Aphrodite* geweiht und zwar, wie Apollodorus in seiner verloren gegangenen Schrift von den Göttern bezeugt[3], schon von Alters her. Der Aphrodite zu Ehren wurden in ganz Syrien Columbarien gehalten. Zu Ascalon, wo ihr ältester Tempel stand, ass man, wie Philo bei Eusebius berichtet, keine Taube, weil man diese für göttlich hielt. Es gilt das zunächst von der Aphrodite Urania, der Himmelskönigin oder Melecheth Haschamaim, wie sie Jeremias nennt, von jener Aphrodite, die bei den Assyriern als Mylitta, bei den Arabern als Alitta, bei den Persern als Mitra[4], in Phönicien als Astarte, bei anderen Völkern des Orients unter anderem Namen, überall aber als das weibliche Natur-

1) Lelewel, Atlas Pl. VII. Fig. 61. Duchalais Descript. n. 467.
2) Porphyr. de abstinentia. Lib. IV.
3) Creuzer, Symbolik, Th. II. S. 80.
4) Herod. Lib. 1. cap. 131.

principium, oder wie Creuzer sich ausdrückt[1], als *ignis femina et genitrix* verehrt wurde. Unter welchem Namen sie den *Kelten* bekannt gewesen, darüber fehlen uns bestimmte schriftliche Aufzeichnungen. Cäsar nennt, wo er von den keltischen Hauptgottheiten redet, unter den weiblichen nur die *Minerva*. Der Begriff der „Minerva" lässt verschiedene Deutungen zu. Im vorliegenden Falle ist er um so schwerer festzustellen, als das Wesen dieser Gottheit durch den römischen Namen ohnehin nur annähernd bezeichnet werden konnte. Da jedoch Cäsar die Bemerkung hinzufügt: *„Minervam operum atque artificum initia transdere"*[2], und hiebei der Nachdruck auf das Wort *„initia"* gelegt werden muss, so scheint diese keltische Minerva ihrem Grundbegriffe nach mit der Urania, der gebärenden Urkraft, der ältesten der Parzen übereinzustimmen. Auf einer Inschrift[3] wird sie *Belisama* genannt und hiedurch offenbar mit dem keltischen Sonnengotte Belis, Belinus, Belenus in unmittelbaren Zusammenhang gebracht. Ihr Begriff fällt demnach zugleich mit dem der *Diana* oder Luna zusammen, wie denn auch von der phönicischen Astroarche geradezu gesagt wird, dass man in ihr die Göttin des Mondes erkannt habe, *σελήνην εἶναι ϑέλοντες*. Der Grundgedanke bleibt, nur die Namen wechseln.

Mit dieser Deutung der Taube steht auch die *Vorderseite* unserer gallischen Münzen in Einklang. Alle haben sie das Bildniss einer *weiblichen* Gottheit zum Gepräge, nur wechselt dasselbe je nachdem mehr der Begriff der Aphrodite Urania oder der der Luna hervorgehoben werden wollte. Auf den Münzen von AREMACIOS und PIXTILOS sind Locken und Haarschmuck des Kopfes so eigenthümlich gestaltet, dass das Bild der *Aphrodite* gar nicht verkannt werden kann[4], auf den Mün-

---

1) Creuzer, Symbol. Th. II. S. 80.
2) Caes., Bell. Gall. Lib. VI. cap. 17.
3) MINERVAE | BELISAMAE | SACRVM | Q. VALERIV. . | MONTAN. Joa. de Wal, Mythol. sept. monum. epigr. lat. n. LII.
4) Auch Duchalais (Descript. n. 610 und 462), obwohl er den Vogel auf

zen dagegen von VANDHLOS und CALIAGIIS erscheint deutlich das Brustbild der *Diana*. Es ist genau so gebildet, wie auf den Denaren von Massilien.

Inwieferne demnach, um auch hier wieder auf den eigentlichen Fragepunkt zurückzukommen, aus der auf den gallischen Münzen öfter wiederkehrenden Verbindung der drei Ringe mit der Taube ein Schluss auf die *Bedeutung der drei Ringe* selbst gezogen werden darf, haben wir in denselben Symbole zu erkennen, welche sich auf jenes weibliche Wesen beziehen, das je nach der Verschiedenheit der Ausdrucksweise bald Diana, bald Minerva, bald Aphrodite genannt, bei den Galliern aber unter dem Namen *Belisama* verehrt wurde.

Allerdings haben wir die drei Ringe oder Kugeln, die wir hier mit einer weiblichen Gottheit in Zusammenhang bringen, oben auf Belenus bezogen; allein hierin liegt kein Widerspruch, vielmehr eine Bestätigung der gegebenen Erklärung, denn Belisama verhält sich zu Belenus, wie Selene zu Helios, wie Baaltis zu Bel. Belisama ist gleichsam die weibliche Seite des Baal-Zamen oder Belenus; beide sind die Licht- und Heil-bringenden Götter, wesshalb ihnen auch andere Symbole gemeinschaftlich zukommen, denn, wie neben dem *Sonnenrosse* zugleich mit den drei Ringen zuweilen das Kreuz mit drei Querbalken als Symbol des Lichts, zuweilen das Pentagon als Symbol des Heiles, so auch neben der *Taube* entweder, wie auf den Münzen von VANDIILOS, CALIAGIIS und YLLYCCI zugleich mit den drei Ringen das Pentagon, oder, wie auf den Münzen von AREMACIOS und SOLIMA das gleichschenklige Kreuz und das Pentagon. Ein Unterschied mag etwa darin bestehen, dass wir uns die drei Ringe, die neben dem Pferde als dem Sinnbilde des *Belenus* vorkommen, gleich den Druidenkreisen, womit

---

der Rückseite für einen *Adler* hält, zweifelt nicht, dass auf der Vorderseite der Kopf der *Venus* vorgestellt sei.

die alte Cabilliona umgürtet gewesen, als *golden*, die drei Ringe dagegen, welche die der *Belisama* geheiligte Taube umgeben, gleich den Mauern der Hauptstadt des Pagus Matisconensis als *silbern* zu denken haben.

d. Von den drei Kugeln auf gallischen Münzen in Verbindung mit einem Doppelkopfe.

Es scheint mir hier ein schicklicher Platz, noch einer kleinen, meines Wissens bisher unedirten Goldmünze der Münchener-Sammlung von nachstehendem Gepräge zu gedenken.

24. Unbärtiger Doppelkopf (in Gestalt des Janus) mit kurzen Haaren; darunter drei Kügelchen (1 und 2).
Rks. Schreitendes Pferd v. d. r. Seite; darüber drei Kügelchen (1 und 2). El. Gew. 0,317 Gr.

Es schliesst sich diese Münze insoferne unmittelbar an die bisher besprochenen gallischen Gepräge an, als auch hier drei Kugeln mit dem Pferde in Verbindung gebracht sind; was ihr aber ein besonderes Interesse verleiht, ist der Umstand, dass die nämlichen drei Kugeln nochmal auf der Vorderseite erscheinen und zwar unter einem *Doppelgesichte*. Hiedurch wird deren Bedeutung in ein noch helleres Licht gesetzt. Das Doppelgesicht auf unserer Münze ist nicht das des bärtigen Janus, wie es gewöhnlich erscheint, es besteht auch nicht wie auf den Münzen von Tenedos aus einem männlichen und weiblichen Kopfe, sondern es sind zwei jugendliche Gesichter, die nach entgegengesetzten Richtungen schauen, *an Alter und Geschlecht kaum unterscheidbar;* am meisten ähnlich den Doppelköpfen auf den Denaren von Campanien und auf dem As von Volterra. Wir werden daher wohl, wie Lenormant bezüglich der zwei letztgenannten Bilder gethan hat[1], an Janus und Jana, welch

---

1) Lenormant, Nouv. Gall. Mythol. Pag. 7.

letztere nach dem Zeugnisse des Macrobius nichts anderes ist als Diana, sonach an Apollo und Diana[1], oder, um hiefür die den Galliern geläufigen Benennungen zu gebrauchen an *Belenus* und *Belisama* zu denken haben. Diese Münze bestätiget sonach, was bisher über den *Zusammenhang* der drei Kugeln oder Ringe einerseits mit dem Pferde oder Rade, als den Sinnbildern des *Belenus*, andrerseits mit der Taube, als dem Sinnbilde der *Belisama*, gesagt worden ist; denn der Doppelkopf beweist, dass wir oben beide mit Recht nur als zwei verschiedene Seiten der einen und derselben Gottheit betrachtet haben.

Hiemit steht denn auch das Bild auf einer Vase mit der Aufschrift: HELIOVGMOVNI | DEO | C. SARMVS C. F. | EX VOTO in Einklang. Diese Vase wurde vor wenigen Jahren an der Stelle des alten Calagorris im Gebiete der Convennae ausgegraben, woselbst Lebret, der Geschichtschreiber von Toulouse, die Ruinen eines dem Abellio geweihten Tempels entdeckt zu haben glaubt. Der Gott ist hier, *gleich dem Abellio* auf dem oben genannten, von Fortis, dem Sohne des Sulpicius errichteten Monumente von vorne, unbärtig und mit kurzem lockigen Haare vorgestellt, unterscheidet sich aber von demselben dadurch, dass *hinter dem Kopfe noch der Halbmond und sieben Strahlen* sichtbar sind[2]. Jenes Doppelgesicht auf dem kleinen Goldstücke der Münchener Sammlung und dieses Bild des Deus Heliougmounis erklären sich sonach gegenseitig. Was dort durch die Verbindung von *zwei jugendlichen Köpfen*, das ist hier durch die Vereinigung der *Sonnenstrahlen* und der *Mondsichel* angedeutet; beide Bilder aber, *Belenus-Belisama* einerseits und *Deus Heliougmounis* andrerseits sind nur eine Erweiterung des dem Deus Abellio oder Belis zu Grunde liegenden Begriffes.

Hiemit erklärt sich auch, warum auf den oben angeführten gallischen Münzen das Sonnenross ohne Unterschied bald mit dem Kopfe

---

1) Vgl. de Witte, la double Minerve Pag. 7.
2) Rev. Numism. 1850. Pl. XIV. Fig. 5.

des *Apollo*, bald mit dem einer *weiblichen Gottheit* in Verbindung gebracht wird. Es ist dort der keltische Belenus, hier die keltische Belisama vorgestellt, letztere aber selbst wieder je nach verschiedener Auffassung[1] entweder als Minerva-Belisama mit dem Helme oder als Aphrodite mit dem künstlich gelockten Haare und mit Halsring.

B. Von der Bedeutung der drei stets wiederkehrenden Kugeln auf den Regenbogen-Schüsselchen.

Wenden wir nunmehr unser Augenmerk wieder auf die Typen der *Regenbogen-Schüsselchen*, so kann die Bedeutung der auf ihrer Rückseite stets wiederkehrenden drei Kugeln kaum mehr zweifelhaft sein. Der *Vergleich* mit den eben besprochenen *gallischen* Münzen belehrt uns, dass die drei Kugeln auch hier zunächst auf die grossen Gestirne des Tags und der Nacht, dann überhaupt auf die Götter des Lichtes und des Heils bezogen werden müssen, die von den Kelten unter den Namen *Belenus* und *Belisama* verehrt wurden. Allerdings besteht zwischen den Typen hier und dort keine völlige Gleichheit, sondern nur eine Aehnlichkeit; begreiflich, da sie verschiedenen Zeiten und Landstrichen angehören; aber wenn, wie ich in der ersten Abtheilung historisch nachgewiesen zu haben glaube, angenommen werden darf, dass beide, die oben erwähnten gallischen Münzen und die vorliegenden Regenbogen-Schüsselchen, den *nämlichen Völkerstämmen*, nämlich den Kelten, angehören, sonach beide aus den *gleichen religiösen Anschauungen* erklärt werden müssen: so sind wir meines Dafürhaltens vollkommen berechtiget, die *älteren* keltischen Gepräge durch die *jüngeren* zu erklären. Dazu kommen aber auch noch andere Wahrnehmungen, welche

---

1) Auf den karthagisch-sicilischen Goldmünzen mit dem stehenden Pferde und den drei oder zwei Kügelchen daneben ist der Frauenkopf mit einem *Aehrenkranze* geschmückt.

einer Hinweisung auf die gallischen Münzen und die hieraus abgeleitete Deutung der drei Kugeln rechtfertigen.

1. Auf den Goldstücken n. 99, 100, 101 und 102 besteht das Hauptbild aus einem *Sterne.* Er nimmt für sich allein die Rückseite ein. Der Gestalt nach ist es derselbe Stern, den wir oben auf einer celtiberischen Kupfermünze dem Schwanze, auf einem Goldstücke des Königs Cunobelinus dem Schenkel des *Sonnenrosses* eingezeichnet gefunden haben. Auf dem Exemplare n. 104 besteht der Haupttypus aus den drei Sicheln des *Mondes.* Auch sie nehmen ganz allein die Rückseite ein. Wir haben sonach auf den Regenbogen-Schüsselchen unverkennbar *Sternbilder* vor uns. Dies berechtiget uns vorläufig zu dem Schlusse, dass, wie den Galliern, so auch denjenigen Völkerstämmen, welche die Regenbogen-Schüsselchen geschlagen haben, die Verehrung solcher Gottheiten nicht fremd gewesen sei, deren Grundbegriff mit der Verehrung der Umkreisung des Himmels (κύκλος τοῦ οὐρανοῦ) überhaupt und der zwei grossen Gestirne des Tags und der Nacht insbesondere aufs innigste zusammenhing.

2. Das Goldstück n. 108 hat auf der einen Seite einen *Stern,* auf der anderen *Kugeln* zum Gepräge, und zwar sind letztere in gleicher Weise angeordnet, wie auf der oben erwähnten, Fig. 5 abgebildeten Kupfermünze der Aulerci Eburorices über dem Sonnenrosse. Die Exemplare n. 19, 20 und 21 zeigen auf der einen und derselben Seite *Stern und Kugeln zugleich,* den Stern in der Mitte, die drei Kugeln freischwebend über ihm. Auf dem Goldstücke n. 29 ist es *ein von Flammen umgebener Discus,* der den Mittelpunkt der Münze einnimmt, während ringsum sechs freischwebende *Kugeln* angebracht sind. Wir finden also wie auf den gallischen Münzen, so auch auf den Regenbogen-Schüsselchen die *Kugeln* in unmittelbarer Verbindung, dort mit dem Rosse oder mit dem Rade des Belenus oder mit der Taube der Belisama, hier mit dem kreuzförmigen Sterne oder mit dem von Flammen umgebenen Discus. Dies beweist, dass, wie bei den Galliern, so auch bei den Vindeli-

likern und deren unmittelbaren Nachbarn, welche die Regenbogen-Schüsselchen geschlagen haben, die symbolische *Bedeutung der Kugeln* mit jenen Bildern in *unmittelbarem Zusammenhange* stehe, die schon durch ihre Gestalt auf die *Verehrung der Gestirne* hinweisen.

3. Ja wir dürfen weiter gehen und die *Kugeln* auf dem Regenbogen-Schüsselchen selbst als *Sternbilder* betrachten. Den Beweis liefern die oben angeführten gallischen Goldstücke mit dem angeblichen Auge (Fig. 15), woselbst die drei über dem Sonnenrade im Halbkreise schwebenden Zeichen bald als ganz glatte Kugeln, wie auf unseren Goldschüsselchen, bald als Kugeln mit acht Strahlen, bald deutlich als Sterne gezeichnet sind. Es bilden diese Goldstücke ihrer ganzen Beschaffenheit nach ein Mittelglied zwischen den älteren Regenbogen-Schüsselchen, auf denen Kugeln, und den jüngeren gallischen Münzen, auf denen bald Kugeln, bald Sterne, bald Ringe erscheinen.

4. Aber selbst die Stempelschneider der Regenbogen-Schüsselchen folgten, wenn sie die Himmelskörper in der Gestalt von Kugeln bildeten, nur einer älteren Symbolik, die allenthalben adoptirt war und bis in die frühesten Zeiten zurückgeht. Es wird genügen, Ein Beispiel anzuführen. Ich verweise auf das, was uns von dem alle neun Jahre wiederkehrenden Sonnenfeste berichtet wird, das zu Theben in Böotien mit einer Daphnephorie gefeiert wurde. „Sie bekränzen," so lautet die Nachricht, „ein Holz von Oelbaum mit Lorbeerzweigen und bunten Blumen, an dessen Spitze eine erzene *Kugel* befestiget wird, welcher man eine *kleinere* anhängt; um die Mitte des Holzes aber legen sie *noch kleinere,* als die an dem oberen Ende, und heften purpurne Stemmata an; das letzte Ende des Holzes umgeben sie mit einer *Krikotos;* die oberste Kugel bedeutet nun die *Sonne,* auf welche man den Apollo bezieht, die unten befindliche den *Mond;* die hinzugefügten kleinen Kugeln die *Gestirne* (Planeten) und (andere) *Sterne,* die Stemmata den Eniausios Dromos, denn sie machen gerade 365 Tage. Es führt aber die Daphnephorie ein glücklicher Knabe, und der, welcher ihm am

nächsten verwandt ist, trägt das umwundene Holz, das sie Köps nennen."
Der Zug ging in den Tempel des ismenischen Apollo, welchem man dort Hymnen sang. Das Fest war sehr alt, wie schon die Sage beweist, dass bereits Heracles, des Amphytrions Sohn, Daphnephores gewesen [1].

5. Oben ist nachgewiesen worden, dass die symbolische Bedeutung der Kugeln auf unseren Regenbogen-Schüsselchen zunächst in der *Dreizahl* gesucht werden müsse. Dieselbe Zahl von Kugeln oder Ringen trat uns auch und zwar selbst mit einer gewissen Augenfälligkeit auf den erwähnten gallischen Münzen entgegen. Hieraus entnehmen wir, dass die Stempelschneider hiemit nicht siderische Mächte überhaupt, sondern *bestimmte* höhere Wesen andeuten wollten, wofür ihnen gerade die Dreizahl als der entsprechendste Ausdruck erschien. Da nun die erwähnten drei Kugeln auf den gallischen Münzen ohne Unterschied bald mit dem Sonnenrosse oder dem Sonnenrade, den Sinnbildern des Belenus, bald mit der Taube, dem Sinnbilde der Belisama, bald endlich mit dem Doppelkopfe, dem Bildnisse des Doppelwesens Belenus-Belisama oder Deus Heliougmounis in unmittelbarer Verbindung stehen; so werden wir wohl auch bei der Dreizahl der Kugeln auf den Regenbogen-Schüsselchen an dasselbe Doppelwesen zu denken haben, wenn anders einer solchen Annahme nicht ganz besondere Gründe entgegen stehen.

6. Was nun den Cultus der keltischen *Belisama* anbelangt, so fehlen uns hierüber nähere schriftliche Aufzeichnungen (ich werde übrigens später darauf zurückkommen); von *Belenus* jedoch wissen wir aufs bestimmteste, dass er nicht blos in Gallien, sondern, selbst unter dem gleichen Namen, auch diesseits des Rheins, namentlich von den Norikern, sogar noch in Aquileja verehrt worden ist. Von den *Norikern*

1) Creuzer, Symbolik Bd. III S. 159. Müller K. O., die Myster S. 220. C. Bötticher, der Baumkultus der Hellenen S. 289.

bezeugt es Tertullian, wenn er von den verschiedenen Göttern redend, die in den verschiedenen Ländern ihren besonderen Cultus hatten, also schreibt[1]: „*Unicuique etiam Provinciae et Civitati suus est Deus, ut Syriae Astarte, ut Arabiae Disartes, ut Noricis Belenus, ut Africae Coelestis etc.*", wodurch wir zugleich erfahren, dass die Noriker den Belenus sogar als ihre Hauptgottheit betrachteten. Was aber *Aquileja* betrifft, so sind daselbst nicht weniger wie eilf Steine gefunden worden mit der Inschrift: BELENO oder BELENO AVG oder APOLLINI BELENO oder APOLLINI BELENO AVG[2], ja Aquileja erkannte in ihm ihren besonderen Schutzgott; denn als die Stadt von Maximinus belagert wurde, ermunterte Crispinus die Einwohner dadurch zur standhaften Vertheidigung, dass er sie auf den Gott Belenus hinwies, der ihnen den Sieg zugesichert habe, sowie hinwieder die Soldaten des Maximinus glaubten, der Gott Belenus selbst habe gegen sie gekämpft. *Dicens etiam Deum Bellenum per haruspices spopondisse Maximinum esse vincendum. Unde etiam Maximini milites jactasse dicuntur Apollinem contra se pugnasse.*

Aus all diesen Gründen schliesse ich, dass die drei Kugeln, welche auf den Regenbogen-Schüsselchen regelmässig wiederkehren und dann jedesmal in Form eines Triangels aufgestellt den Mittelpunkt der Münze einnehmen, auf diejenigen göttlichen Wesen bezogen werden müssen, die von den Kelten auch diesseits des Rheins unter den Namen *Belenus* und *Belisama* oder unter der gemeinschaftlichen Bezeichnung *Deus Heliougmounis* zunächst als die grossen Gestirne des Tags und der Nacht, dann überhaupt als die Götter des Lichts und des Heiles verehrt wurden.

Wenn etwa eingewendet werden wollte, dass die drei Kugeln auf den Regenbogen-Schüsselchen für sich *allein*, auf den gallischen Münzen aber in *Verbindung* mit dem Sonnenrosse oder dem Sonnenrade oder

1) Vgl. Martin Relig. des Gaulois. T. I. Pag. 386.
2) Joa. de Wal, Mythol. sept. monum epigr lat. n. 39—46, 48—50.

der Taube oder dem Doppelkopfe erscheinen: so darf nicht übersehen werden, dass dieser Unterschied kein anderer sei, als überhaupt zwischen den Regenbogen-Schüsselchen und den gallischen Münzen besteht und für beide gerade ein charakteristisches Merkmal bildet. Was nämlich auf jenen, als den *ältesten* Denkmälern der Stempelschneidekunst, durch wenige Sinnbilder und selbst diese in der *einfachsten* Form nur angedeutet worden, hat auf den gallischen Geprägen, als den *jüngeren*, eine *reichere* Entfaltung gefunden. Jener Unterschied bezieht sich nicht auf den Inhalt, sondern nur auf die Form.

Dass schliesslich das Sinnbild der genannten Götter nicht durch einen einzigen Kreis oder Discus, sondern durch drei Kugeln oder Ringe ausgedrückt ist, sonach in Gestalt einer *Trias* erscheint, wird derjenige nicht befremdend finden, der sich erinnert, welche Bedeutung der Dreizahl im ganzen Alterthume zugeschrieben wurde. Es könnte hier an Zeus, Hera und Rhea in Babylonien erinnert werden, oder an die grosse attische Trias: Minerva, Jupiter und Apollo, oder an Minerva, Apollo und Diana, die Sophokles (Oed. v. 158) als die hilfebringenden anruft, oder an die Trias des Capitols: Jupiter, Juno und Minerva; es wird jedoch genügen, wenn ich auf den Commentar des Servius zu dem Virgilischen: *„numero deus impare gaudet“* (Eclog. 8, 73) hinweise, woselbst ausdrücklich von der dreifachen Gewalt die Rede ist, die jede einzelne Gottheit ihrer Wesenheit nach in sich schliesst[1]. Dass ähnliche Anschauungen über die Heiligkeit der Dreizahl im Allgemeinen auch bei den Völkerstämmen gegolten haben, denen unsere

1) *Aut quicunque superorum, juxta Pythagoreos, qui ternarium numerum perfectum summo Deo assignant, a quo initium et medium et finis est: aut revera Hecaten dicit, cujus triplex potestas esse perhibetur, unde est: tria virginis ora Dianae: quamvis omnium prope Deorum potestas triplici signo ostendatur, ut Jovis trifidum fulmen, Neptuni tridens, Plutonis canis triceps, Apollo, idem Sol, idem Liber; vel quod omnia ternario numero continentur, ut Parcae, Furiae, Hercules etiam trinoctio conceptus, Musae ternae.*

Münzen angehören, ist mit Hinweisung auf Monumente der Architectur und der Sculptur schon am Eingange unserer Untersuchung angedeutet worden. Was speciell die Götter des Lichtes anbelangt, mit denen wir zunächst die Dreizahl unserer Kugeln in Verbindung bringen, wurde bereits hervorgehoben, dass *Belenus* nicht blos als Helios, sondern zugleich als Gott des Heiles verehrt wurde, ja dass er als Belenus-Belisama sogar doppelköpfig erscheint und als Deus Heliougmounis eben so mit den Strahlen der Sonne wie mit der Mondsichel gebildet wurde. Die Kelten dachten sich also den Deus Bellenus nicht als starre Monas. Es galt wohl auch von ihm, was Servius (5,66) von Apollo schreibt: *Constat secundum Porphyrii librum, quem Solem appellavit, triplicem esse Apollinis potestatem . . . Unde etiam tria insignia circa ejus simulacrum videmus*, und was Pausanias von dem Apollo zu Hermione andeutet, wenn er berichtet[1], dass ihm drei Tempel und drei Bildsäulen errichtet gewesen, der eine Apollo habe keinen Beinamen gehabt, den zweiten hätten sie *Πυθαέα* genannt, den dritten *Ὅριον*, Beinamen, die der Berichterstatter nicht zu erklären wusste, die aber jedenfalls mit dem zusammenhängen, was Servius von der dreifachen Macht des Gottes sagte. Dasselbe galt bekanntlich auch von der *Diana* als Luna crescens, plena und decrescens. Das Gleiche von der *Aphrodite*, die nach dem Zeugnisse des Pausanias[2] zu Knidos in drei Heiligthümern verehrt wurde, als *Δωρῖτις* d. i. als gabenreiche Erdgöttin, als *Ἀκραία* d. i. als Göttin der Höhen oder als Urania und als *Εὔπλοια* d. i. als Göttin des beruhigten Meeres[3]. Dass dies in der That die Anschauung der Vindeliker gewesen sei, würde, wenn nicht eben diese Trias von Kugeln, deren Deutung uns hier beschäftiget, als Beweis hiefür angenommen werden wollte, durch die übrigen Bilder, als das Tri-

1) Pausan. Lib. II. cap. 35, 2.
2) Pausan. Lib. I. cap. 1, 3.
3) *Juraque dat caelo, terrae, natalibus undis.* Ovid. Fast. IV. 93.

quetrum (Fig. 84) und den dreifach verschlungenen Bogen (Fig. 85) über jeden Zweifel erhoben.

4. Von der Bedeutung der übrigen Kugeln auf den s. g. Regenbogen-Schüsselchen.

Bisher haben wir nur die drei Kugeln betrachtet, die, immer wiederkehrend, den Mittelpunkt der Rückseite einnehmen. Neben ihnen finden wir, und zwar auf der Mehrzahl unserer Goldstücke, noch andere Kugeln oder Ringe, so dass deren Gesammtzahl auf vier oder fünf, zumeist auf sechs anwächst.

Wie mögen nun die zu jener Trias hinzutretenden Kugeln erklärt werden? Soll auch ihnen eine besondere Bedeutung zu Grunde liegen, oder ist das nicht der Fall? Das Letztere angenommen, kommen wir da nicht in Widerspruch mit uns selbst, da wir in den drei mittleren Kugeln symbolische Zeichen erkennen und doch sicherlich das eine und dasselbe Bild nicht bald in diesem, bald in einem entgegengesetzten Sinne erklärt werden kann? Wenn wir ihnen aber eine Bedeutung zuschreiben, liefern wir da nicht selbst den Beweis, dass unsere bisherige Erklärung jeder sicheren Grundlage entbehre, da wir ja ein besonderes Gewicht gerade auf die Dreizahl der Kugeln und auf ihre Stellung in der Form eines Triangels gelegt haben?

Ich glaube, dass wir nicht blos im Stande sind, diese Zweifel zu lösen, sondern dass gerade die scheinbaren Widersprüche dazu beitragen, die Deutung, die wir oben von den drei Kugeln gegeben, erst in das rechte Licht zu setzen. Den Schlüssel hiezu gibt uns theils die Gestalt der Kugeln an die Hand, theils die Stellung, die sie gegenseitig einnehmen. Bezüglich der *Gestalt* nämlich sind die zu der erwähnten Trias hinzutretenden Kugeln von dieser gar nicht, oder doch nur wenig verschieden. Ein Unterschied ist einzig nur auf dem Exemplare n. 84, auf welchem die Kugeln die Form von Ringen angenommen haben, bemerkbar und selbst hier besteht derselbe nur darin, dass die unteren Ringe

ein Kügelchen, die oberen selbst wieder einen kleineren Ring umschliessen. Bezüglich der *Stellung* jedoch ist zwischen denselben eine auffallende Verschiedenheit; denn während die drei stets wiederkehrenden Kugeln immer in der Form eines Triangels geordnet sind, erscheinen die übrigen in horizontaler Richtung neben einander aufgestellt; während erstere häufig allein vorkommen, ist das bei den horizontal gestellten Kugeln niemals der Fall; während jene, gleichviel ob allein stehend oder mit anderen verbunden, immer den Mittelpunkt der Münze einnehmen, ist diesen jedesmal der untere Raum angewiesen, so dass sie den ersteren gleichsam als Basis dienen und mit diesen zusammen eine Art von Pyramide bilden. Die Gestalt der oberen und unteren Kugeln weist uns demnach darauf hin, dass die Bedeutung, die ihnen allen zu Grunde liegt, eine verwandte sei, die Stellung aber, die sie zu einander einnehmen, lässt uns erkennen, dass diese ihre Bedeutung dennoch wieder eine verschiedene sein müsse. Da wir nun in den drei stets wiederkehrenden Kugeln ein Sinnbild des Belenus und der Belisama gefunden haben, welche die Kelten als die obersten Götter des Lichtes verehrten, so werden wir von selbst darauf geführt, in den übrigen Kugeln ähnliche Sinnbilder von höheren Mächten auf der Bahn des Lichtes zu erkennen; und da diese anderen Kugeln sich mit den ersteren in der Ordnung zusammenfügen, dass sie selbst in unterer Reihe horizontal neben einander stehen, erstere aber die Spitze einer Pyramide bilden, so ziehe ich hieraus den Schluss, dass hiedurch diejenigen himmlischen Mächte angedeutet seien, welche die Vindeliker zugleich mit dem Deus Heliougmounis, aber in zweiter Ordnung neben demselben, göttlich verehrten.

Es könnte vielleicht eingewendet werden, dass ja die *Zahl* der Kugeln nicht immer dieselbe sei, dass ich demnach in diese Bilder mehr Sinn und Bedeutung hineinlege, als in ihnen gesucht werden dürfe; allein was konnte denn die Stempelschneider hindern, den Kreis der Symbole, die sie vor Augen stellen wollten, bald weiter, bald enger zu

ziehen? Im Gegentheil, wenn sie sich bei der symbolischen Darstellung der siderischen Gewalten, die sie göttlich verehrten, sobald sie einmal über die heilige Dreizahl hinausgingen, nicht mehr strenge an bestimmte Schranken hielten, so thaten sie hiebei nur, was die Stempelschneider der folgenden Zeiten allenthalben gethan haben; denn kaum finden wir auf griechischen und römischen sowohl wie auf gallischen und britannischen Münzen in Bezug auf die Zahl der in die Darstellung aufgenommenen Symbole eine so grosse Mannigfaltigkeit wie bei denjenigen Typen, die sich auf den Sternenhimmel beziehen. Einige Beispiele mögen hiefür als Beleg dienen.

Einige Kupfermünzen von Cydonia in Creta[1], andere von Byzantium in Thracien[2] haben den Halbmond mit einem Sterne zum Gepräge. Auf einer Kupfermünze von Smyrna[3] leuchten zwei Sterne über dem Halbmonde. Eine Münze von Anchialus in Thracien[4] zeigt drei Sterne in der Mitte des Halbmondes. Auf einer Kupfermünze von Olba in Cilicien erscheinen neben der von zwei Rindern gezogenen Aurora vier Sterne[5]. Auf einer Kupfermünze von Philippopolis in Thracien sind in der Mitte des Halbmondes fünf[6], auf einem anderen neun Sterne[7] angebracht. In ähnlicher Weise hat die Familie Petronia den Halbmond und einen Stern[8], die Familie Manlia den Dreifuss und zwei Sterne[9] auf ihren Münzen. Die Familie Aquilia setzte auf ihren Denaren vier[10],

---

1) Mionnet T. II. Pag. 273. n. 124—126.
2) Mionnet T. I. Pag. 378. n. 95 et 96.
3) Mus. Hunter. Tab. 51. Fig. VII.
4) Mionnet. Suppl. T. II. Pag. 224. n. 114.
5) Rev. Numism. 1854. Tab. III. Fig. 161.
6) Mionnet. Suppl. T. III. Pag. 466. n. 1563.
7) Mionnet l. c. n. 1562.
8) Cohen, méd. consul. Tab. XXXI. Fig. 18.
9) Cohen, loc. cit. Tab. XXVI. Fig. 7.
10) Riccio, Tab. VII. Fig. 1. Cohen, Tab. VI. Fig. 1.

die Familie Porcia fünf[1], die Familie Postumia sechs[2], die Familie Lucretia sieben[3] Sterne in die Mitte des Halbmondes. Vollends aber begegnet uns die grösste Mannigfaltigkeit auf den gallischen und britannischen Münzen, selbst in dem Falle, wenn wir blos diejenigen Exemplare ins Auge fassen, auf denen zugleich mit dem Sonnenrosse die oft erwähnten drei Ringe abgebildet sind. Die Kupfermünze mit dem Namen KRACCVS auf der Vorder- und der Inschrift REMI[4] auf der Rückseite hat unter dem springenden Pferde drei Ringe, über demselben den Halbmond zum Gepräge. Auf anderen Münzen finden wir statt des Halbmondes Kugeln oder Sterne und zwar in verschiedener Zahl. Ich lege hier eine Münze des Königs Galba in Abbildung vor, weil sie auch in anderer Beziehung bemerkenswerth ist.

25. . . OVO Ein unbärtiger Kopf rechts.

Rks. Springendes Pferd von der linken Seite; über und unter demselben ein Ring mit je einem Kügelchen in der Mitte, ein dritter Ring von gleicher Gestalt nimmt die Stelle des Auges ein. Ausserdem im Felde der Münze über dem oberen Ringe noch drei Kügelchen neben einander. Æ[5].

Hier erscheinen neben den oft erwähnten drei Ringen (von denen der eine, wie auf dem oben Fig. 6 mitgetheilten Exemplare der Aulerci Eburovices die Stelle der Brust so hier die des Auges einnimmt) noch drei Kugeln. Auf anderen Münzen desselben Königs sind den Ringen statt der Kugeln Sterne beigefügt und zwar auf dem einen Exemplare

---

1) Riccio, Tab. XIII. Fig. 9.
2) Vaillant, Famil. rom. Fig. 2.
3) Riccio, Tab. XXVIII. Fig. 2. Cohen, Tab. XXV. Fig. 2.
4) Rev. Numism. 1851. Pl. I. Fig. 5. De la Saussaye liest RoMa und glaubt, die Münze beziehe sich auf ein Bündniss zwischen Crassus und Adjetuanus, dem Führer der Sotiates. Mir scheint, es müsse ReMI gelesen werden.
5) Es ist diese Münze unter der Ueberschrift: DIVONA CADVRCORVM beschrieben und abgebildet in der Rev. Numism. 1851. Pag. 385. Pl. XV. Fig. 3; andere Exemplare jedoch mit der deutlichen Schrift: AAOYA, CAAOYA und retrograde AVOAA. (Rev. Numism. 1859. Pag. 316) belehren uns, dass sie dem Könige Galba angehören.

drei[1], auf einem anderen vier[2]. Wieder auf anderen Münzen, wie beispielsweise den Gold- und Silberstücken mit der Aufschrift BODVO[3], erblicken wir neben dem Pferde das Rad, und zugleich den Halbmond, mehrere Kugeln und mehrere Sterne. Alle diese gallischen und britannischen Münzen mit ihrer bald grösseren, bald geringeren Zahl von Sternbildern neben dem Pferde bestätigen demnach nicht nur, dass wir oben das Pferd mit Recht als ein Sonnenross bezeichneten, sondern belehren uns zugleich, dass die Stempelschneider, sobald sie den Kreis der Symbolik erweiterten und über jenes mehrerwähnte Bild einer Trias hinausgingen, sich nicht mehr an eine bestimmte Zahl von Symbolen gehalten haben. Am auffallendsten tritt das bei den Goldstücken mit dem angeblichen Auge hervor, denen wir schon oben eine besondere Aufmerksamkeit zugewendet haben, denn nicht nur ist in der Darstellung der drei regelmässig wiederkehrenden Zeichen eine grosse Mannigfaltigkeit bemerklich, sondern wir finden ausser denselben zugleich noch andere verwandte Bilder bald in grösserer, bald in geringerer Anzahl theils unter dem Pferde, theils vor demselben, theils sonst im Felde der Münze zerstreut, namentlich einen Perlenkranz mit einer Kugel[4] oder einem Sterne[5] oder mit einem glatten Ringe[6] in der Mitte, oder auch Kugel, Ring und Perlenkranz in der Weise zu Einem Ganzen verbunden, dass die Kugel von einem Ringe und dieser selbst wieder von einem Perlenkranze umschlossen ist[7], ferner das Pentagon[8], ein Kreuz[9] und noch andere schwer zu beschreibende Symbole[10]; kurz, wir haben auf

---

1) Rev. Numism. 1859. Pl. XIII. Fig. 8 und 9.
2) Rev. Numism. l. c. Fig. 7.
3) Lelewel, Atlas Pl. VIII. Fig. 18 und 19.
4) Lelewel, Atlas Pl. IV. Fig. 21. Pl. VI. Fig. 3. Pl. VII. Fig. 55.
5) Lelewel l. c. Pl. III. Fig. 39.
6) Lelewel l. c. Pl. IV. Fig. 22.
7) Lelewel l. c. Pl. IV. Fig. 19 und 20.
8) Lelewel l. c. Pl. IV. Fig. 21.
9) Lelewel l. c. Pl. III. Fig. 39.
10) Lelewel l. c. Pl. IV. Fig. 20 und 23.

diesen Goldstücken eine solche Fülle von Bildern, dass Lelewel mit Recht sagen konnte: „c'est un des coins éminement céleste, où le firmament se présente avec profusion" [1].

Wenn nun auf griechischen, römischen, gallischen und britannischen Münzen, auf welchen Sternbilder vorgestellt sind, die Zahl dieser Bilder in so auffallender Weise wechselt; wenn namentlich neben dem Sonnenrosse ausser den drei so oft wiederkehrenden Ringen bald ein Halbmond, bald ein, zwei, drei oder vier Sterne, bald der Halbmond und mehrere Sterne zugleich erscheinen: so kann es nicht mehr auffallend sein, wenn auch die Regenbogen-Schüsselchen bald drei, bald vier, bald fünf, bald sechs Kugeln zum Gepräge haben. Die Zahl ist hier wie dort eine grössere oder kleinere, je nachdem der Stempelschneider den einen und denselben Grundgedanken mehr oder minder auf den kürzesten Ausdruck zurückführen wollte.

Die mehreren Kugeln stehen demnach mit der Deutung, die wir oben von den drei stets wiederkehrenden Kugeln gegeben haben, nicht in Widerspruch; im Gegentheil, wenn wir den Unterschied zwischen oberen und unteren symbolischen Zeichen, wie ihn die Münzen selbst vor Augen stellen, festhalten, so erklärt sich ganz einfach, was sonst kaum zu deuten wäre, warum nur die mehrerwähnte Trias immer wiederkehrt, die übrigen Kugeln aber ebenso hinzugefügt wie weggelassen werden konnten, und warum jene Trias, auch wenn sich ihr mehrere Kugeln zugesellen, die obere Stelle, in allen Fällen aber den Mittelpunkt der Münze einnimmt. Der Schlüssel hiezu liegt in der Rangordnung der Götter, welche die Vindeliker verehrten. Die obere Trias ist ein Sinnbild des Belenus und der Belisama, die ihnen als die oberste Gottheit galten, die übrigen Kugeln sind Symbole der übrigen himmlischen Gewalten, denen sie neben dem deus Heliougmounis göttliche Verehrung

1) Lelewel, Etudes numism. Pag. 171.

erwiesen. Es erinnern diese mehreren, oberen und unteren, Kugeln an die gleichen Symbole, welche die Thebaner in Böotien, wenn sie alle neun Jahre das Sonnenfest feierten, in feierlicher Procession herumtrugen. Ich verweise deshalb auf das, was oben von den Daphnephorien gesagt worden und von den Kugeln, welche der schönste Knabe, der aus einem der alten edlen Häuser stammen musste, in festlichem Aufzuge herumtrug, darunter eine obere Kugel, welche die Sonne, eine untere, die den Mond, und in der Mitte mehrere andere, welche die Planeten und andere Sterne vorstellten.

B. Von der Bedeutung des die Kugeln umschliessenden Bogens.

Die bisher besprochenen Kugeln bilden nur den einen Theil der die Rückseite einnehmenden Typen. Neben denselben ist auch noch ein Bogen oder Halbkreis vorgestellt, der die Kugeln umspannt[1] und an seinen Enden selbst wieder mit Kugeln geziert ist, und zwar kehrt derselbe regelmässig wieder. Er erscheint sonach als ein *wesentlicher* Theil des die Rückseite bildenden Typus und es entsteht darum nothwendig die Frage: Was mag dieser Bogen bedeuten?

---

1) Ich gebrauche nicht ohne Absicht den Ausdruck „umspannen“. Es ist gleich Eingangs darauf aufmerksam gemacht worden, dass sich bei mehreren Bildern unserer Goldschüsselchen kaum mit Sicherheit sagen lasse, was oben und unten, was links und rechts sei. Das gilt namentlich von der Rückseite. Diese kann so in die Hand genommen werden, dass der Bogen sich nach unten, oder nach oben, oder nach links oder nach rechts öffnet. Da der Halbkranz von Blättern, der den Vogelkopf umgibt, jedesmal der Richtung des Vogelkopfes folgt, sonach entweder nach der linken oder nach der rechten Seite gewendet ist, so wäre, scheint es, ein Anhaltspunkt gegeben gewesen, auch unserem Halbkreisbogen dieselbe Richtung zu geben; wenn ich aber dennoch vorgezogen habe, die Bilder so zu stellen, dass die Kugeln sich in Form einer Pyramide zusammenfügen, und sie von dem Halbkreise wie von einem Gewölbe umspannt werden, so bestimmten mich hiezu namentlich die Stempel n. 22 bis 24, indem nicht wohl angenommen werden kann, dass der Stempelschneider beabsichtiget habe, den drei in einer Linie stehenden Kugeln mit anhängendem Blatte und Stengel eine Richtung nach links oder rechts zu geben.

Es ist bekannt, dass im frühesten Alterthume die Ringe zugleich als Geld gedient haben. Der goldene Ring und die zwei Armringe, welche der Knecht Abrahams der Rebecca gab, hatten ein bestimmtes Gewicht. Jener wog einen halben, von diesen jeder zehn Seckel. Auf einem ägyptischen Gemälde ist vorgestellt, wie in Gegenwart eines Aufsehers, der das Ergebniss auf seiner Schreibtafel notirt, Ringmünzen vorgewogen werden. Die Ringe liegen in der einen, die Gewichte in der Gestalt eines Lammes in der anderen Schaale. Dass man in Britannien Ringe als Münzen gebraucht, meldet Cäsar[1]. Dass nicht minder auch im germanischen Norden die Ringe nicht nur als Schmuck, sondern auch als Geld gebraucht wurden, hat Schreiber[2] durch eine grosse Zahl hierauf bezüglicher Stellen unwiderleglich bewiesen. In den Breiten Afrika's von Sennaar und der Guineaküste, Benin und Calabar, wird der Ring unter dem Namen Manilla noch jetzt als Münze verwendet. Dies führte zuerst William Betham auf die Vermuthung, dass auch die Gold- und Bronçe-Ringe, die in grosser Menge in Irland, zumal seinen Sümpfen und Huthweiden von mannigfaltiger, aber proportionirter Grösse und Schwere unter gleicher Form gefunden werden, dereinst als Geld gebraucht worden seien[3]. In jüngster Zeit hat Kiss[4] das Nämliche an einer beträchtlichen Reihenfolge ähnlicher Ringe nachzuweisen gesucht, die in Ungarn und Siebenbürgen gefunden wurden.

Auf den Grund dieser Nachrichten und Denkmäler nun ist die Ansicht ausgesprochen worden, dass unser in zwei Kugeln endender Halbkreis oder Bogen nichts anderes sei als das Bild eines solchen *Geld-*

---

1) *Utuntur aut nummo aereo (aut aere aut nummo aureo) aut annulis ferreis ad certum pondus examinatis pro nummo.* Caes. B. G. V. 12 Conf. Akermann Numism. Chronicle 1838.

2) Schreiber, Taschenbuch. Jahrg. 1840. S. 132.

3) Grote, Blätter für Münzkunde. B. IV. S. 44.

4) Kiss, die Zahl- und Schmuck-Ringgelder. Pest 1859. 8.

ringel. „Ein solches Hinweisen auf Ringmünze“ — schreibt Donop[1] — „vielleicht sogar eine Nachbildung jenes Vorbildes; eine spätere, wenn auch uralte Münzperiode, einer noch älteren folgend, der Ring in der Münze fortlebend — alles dies wird den Regenbogenschüsselchen kaum abgesprochen werden können.“ Noch bestimmter äussert sich hierüber Kiss. Er erkennt in jenem Halbkreise deutlich das alte Ringgeld. Die keltischen Völker, meint er, hätten gegenüber den unförmigen (?) schwer zu verwahrenden (?) und noch schwerer zu transportirenden (?) Ringgeldern bald die Bequemlichkeit des bei den Griechen und Römern umlaufenden Geldes kennen gelernt, und demzufolge diejenigen Geldsorten nach Möglichkeit nachgeahmt, welche ihnen am häufigsten vorkamen; weil jedoch bei den im Innern noch in blossem Naturzustande lebenden keltischen Stämmen die Anhänglichkeit an die seit Jahrhunderten ihnen nur ausschliesslich bekannten Ringgelder sehr gross gewesen, so hätten sie, um der neuen Geldgattung ein determinatives und zugleich accreditirtes Zeichen zu geben und den Verkehr mit den weniger gebildeten Stämmen zu ermöglichen, das alte Zahlringgeld ganz deutlich der neuen Münzsorte aufgeprägt[2].

Diese Ansicht scheint in der That durch zwei Goldstücke, nämlich die grössere Münze mit der Leier, deren Abbildung ich unter n. 88 nach Donop wiedergegeben habe, und durch die kleinere n. 89, die sich im Wienerkabinete befindet, vollkommen bestätiget zu werden; denn auf diesen ist das Bild eines Ringes gar nicht zu verkennen und Arneth[3] sowohl wie Schreiber[4] hatten Recht, wenn sie hiebei an die Torques und die heiligen Ringe erinnerten, die in den Mythen sowohl, wie in den verschiedenen Vorkommnissen des Lebens, des öffentlichen nicht minder wie des privaten, eine so grosse Rolle gespielt haben.

1) Grote, Blätter f. Münzkunde. B. IV. S. 41.
2) Kiss a. a. O. S. 64.
3) Arneth, Catalog der k. k. Münz- und Medaillen-Sammlung. 1839. S. 3.
4) Schreiber, Taschenbuch. Jahrgang 1840. S. 117.

Allein dessohngeachtet trage ich kein Bedenken, dieser Auslegung entschieden entgegenzutreten. Für's Erste ist mir nicht recht klar, inwieferne durch eine „Nachbildung" des alten Ringgeldes, wie sie hier vorliegen soll, der Uebergang von dem alten Zahlringgelde zu der neueren Münze der Griechen und Römer vermittelt werden konnte. Wenn man in den alten äginetischen Münzen ein Mittelglied zwischen den ägyptischen Scarabäen und den jüngeren griechischen Geprägen erkennen will, so ist das begreiflich, weil die äginetischen Münzen durch ihr starkes Relief und selbst durch die Wahl des Bildes sich in der That den Scarabäen anschliessen; aber die Aehnlichkeit der alten Ringe mit den Regenbogen-Schüsselchen ist nicht grösser, wie die mit jeder anderen Münze, denn sie besteht überhaupt nicht. Ferner, wenn wir auch unbedingt zugeben, dass auf den zwei oben genannten Exemplaren Ringe abgebildet sind, so folgt doch hieraus nicht, dass an das Ring-*Geld* erinnert werden wollte. Was nöthiget uns denn zu dieser Annahme? Liegt es nicht viel näher, und ist es nicht dem Geiste des Alterthums, der überall das religiöse Element obenan stellte, viel entsprechender, wenn wir, wie Arneth und Schreiber gethan, zuerst und vor Allem an solche Ringe denken, die zu heiligem Gebrauche bestimmt waren[1]? Kiss behauptet zwar, es sei auf mehreren Stücken „das Zahlring-Geld ganz deutlich zu sehen"; allein was hier als Behauptung aufgestellt wird, ist eben das, was erst zu beweisen war. Wenn hiebei sogar eines solchen Ringes auf einer römischen Kupfermünze gedacht wird, so tritt uns nothwendig die Frage entgegen: wie denn die Römer dazu gekommen sein sollten, auf ihre Münze das Ringgeld zu setzen? Doch nicht um einer „alten Anhänglichkeit an die seit Jahrhunderten ausschliesslich bekannten Ringgelder" Rechnung zu tragen? Das über dem Schiffsschnabel des von Kiss[2] citirten und in Abbildung

---

1) Ring Rapp. au comité p. l. cons. d. mon. de l'Alsace. Bulletin. 1857. p. 28.
2) Kiss a. a. O. S. 67. Tab. III. Fig. 45.

mitgetheilten römischen Asstückes angebrachte vermeintliche Ringgeld ist nichts anders als der Halbmond. Drittens steht selbst die Gestalt unseres die Kugeln umschliessenden Bogens mit jener Erklärung in Widerspruch. Besagter Bogen nämlich umspannt auf allen Exemplaren, auf denen er mit den mehreren Kugeln zusammengestellt ist, nicht viel mehr als die Hälfte eines Kreises. Wir können ihn darum einen Halbkreisbogen nennen. Das ist aber nicht die Gestalt der alten Ringe, gleichviel ob diese als Geld, oder zum Schmucke, oder zu heiligem Gebrauche gedient haben. Es wird allgemein angenommen, dass man die Ringe auch aus dem Grunde frühzeitig als Tauschmittel gebraucht habe, weil sie sich „zur Sicherstellung gegen Verlorengehen" leicht in eine Kette vereinigen liessen. Volundr besass nahezu 700 Ringe an einer Bastschnur aufgezogen[1] und wenn im Rigs-mal von der Freigebigkeit des Jarl die Rede ist, so heisst es: Er hat die Ringe vertheilt, die Kette zerrissen[2], dies setzt aber voraus, dass sich die Ringe, wenn sie nicht ganz geschlossen waren, doch leicht schliessen liessen, dass sie sonach, wenn nicht ganz, mindestens annähernd die Form eines Zirkels hatten. Auf dem oben angeführten ägyptischen Gemälde sind die Ringe, welche auf der Wagschaale und neben derselben in einem Gefässe liegen, ganz geschlossen. Dasselbe ist der Fall mit den unstreitig keltischen Ringen, womit auf dem im Jahre 1711 in der L. Frauenkirche zu Paris entdeckten Altare die Hörner des CERNVNNOS geschmückt sind[3]. Das Gleiche gilt von den zwei Ringen, welche auf dem zu Xanten gefundenen Grabsteine die Brust des M. Coelius Caldus zieren[4]. Auf den letztgenannten Monumenten ist zugleich an einem vorspringenden Rande die Stelle erkenntlich, wo die Ringe durch Zusammendrücken und Aus-

1) Schreiber, Taschenbuch 1844. S. 115.
2) Schreiber a. a. O. 1840. S. 132.
3) Martin, La Relig. des Gaulois. Tom. II. Pag. 85.
4) Rev. Numism. 1848. Pl. V.

einanderziehen geschlossen und geöffnet werden konnten. Andere Ringe sind zwar etwas geöffnet, theilweise mehr, theilweise minder; so einzelne in Irland, in Ungarn und Siebenbürgen und anderwärts gefundene, wie sie bei Betham, Kiss und in vielen Schriften abgebildet sind; so die Halsringe, womit einige Brustbilder auf den Münzen der Remi und Leuki geschmückt erscheinen; so die heiligen und symbolischen Ringe in der Hand des Wagenlenkers oder der Nike auf mehreren gallischen und britannischen Goldstücken; aber die Form dieser nicht ganz geschlossenen Ringe nähert sich doch jedesmal, wie es ja die Natur des Ringes mit sich bringt, dem geschlossenen Kreise. Selbst diejenigen, deren Anfang und Ende am weitesten von einander abstehen, umschreiben noch einen viel grösseren Bogen, als unser die Kugeln umspannender Halbkreis. Es mag in diesem Betreffe je nach einzelnen Landstrichen eine Verschiedenheit stattgefunden haben, in der Gegend aber, in welcher die Regenbogen-Schüsselchen circulirten, hatten die Ringe — Zeuge dessen die zwei obengenannten im Besitze des H. von Donop und im Wienerkabinete befindlichen Goldstücke — die Gestalt eines nahezu geschlossenen Zirkels. Wenn daher aus diesen zwei Goldstücken, weil auf ihnen in der That Ringe vorgestellt sind, gefolgert werden will, dass der auf den übrigen Goldschüsselchen die Kugeln umspannende Halbkreis ein Abbild des alten Ringgeldes sei, so ziehe ich aus ihnen gerade umgekehrt den Schluss, dass unser Halbkreisbogen, weil von jenen beiden Ringen verschieden, einen Ring nicht vorstelle. Wir haben hier und dort nicht die nämlichen, sondern zwei verschiedene Bilder. Jeden Zweifel endlich löst die Vergleichung mit dem Goldstücke n. 84. Auf diesem Exemplare wollte durch die geschlossenen Ringe und den sie umspannenden in Zikzak gebildeten Halbkreis unstreitig der nämliche Gedanke ausgedrückt werden, wie auf den übrigen durch die Kugeln und den sie umschliessenden Bogen. Wenn nun letzterer ein Abbild des alten Ringgeldes sein sollte, wie konnte er in Zikzaklinien wiedergegeben werden? Ich wenigstens glaube, dass

kein Stempelschneider auf den Einfall gekommen wäre, das Bild eines Ringes, wenn er ein solches auf die Münze setzen wollte, in der Weise darzustellen, wie hier vorliegt; sowie hinwieder umgekehrt, davon bin ich überzeugt, Niemand in diesen feinen Zikzaklinien auch nur von Ferne das Bild eines Ringes wieder erkennen würde.

Wir müssen demnach unseren Halbkreis oder Bogen in anderer Weise zu erklären suchen. Hievon im nächstfolgenden Abschnitte.

C. Von dem Zusammenhange zwischen den Kugeln und dem sie umspannenden Bogen.

Die Bildersprache auf unseren Goldschüsselchen ist überall auf den einfachsten und kürzesten Ausdruck zurückgeführt. Das gilt namentlich von den in Rede stehenden Bildern, die einzig nur aus Kugeln und einem Halbkreise bestehen. Schon dieser Umstand lässt uns mit Grund annehmen, dass diese beiden Typen, Bogen und Kugeln, nicht getrennt, jeder für sich, gedeutet werden dürfen. Oder spräche auch nur einige Wahrscheinlichkeit dafür, dass in dem engen Rahmen, in welchen dieselben zusammengedrängt sind, zwei verschiedene, unter sich nicht zusammenhängende Gedanken ausgedrückt werden wollten? Dazu kommt, dass unser Halbkreisbogen, wie bereits oben erwähnt wurde, niemals für sich allein, sondern immer in Verbindung mit den Kugeln erscheint und zwar, was nicht übersehen werden darf, in der Weise angeordnet, dass er dieselben umspannt. Endlich mache ich darauf aufmerksam, dass dieser die Kugeln umspannende Bogen an seinen beiden Enden selbst wieder mit einer Kugel geziert ist. Ich folgere hieraus, dass die Bedeutung des Bogens nur aus dessen Zusammenhange mit den Kugeln erklärt werden könne. Den Schlüssel hiezu möchten nächstehende gallische Gepräge an die Hand geben. (S. beiliegende Tafel.)

darunter auf einer aus Buchstaben-ähnlichen Zeichen gebildeten Linie eine dreiblättrige Pflanze; darüber ein mit zwei Ringen endender, vom Kopfe bis zum Schwanze ausgespannter Halbkreisbogen. *N. Lelewel, Atlas Pl. III. Fig. 33.*

27. Ein jugendlicher Kopf v. d. r. Seite mit zwei S artigen Locken auf dem Haupte und einer dritten desgleichen vor der Stirne.

Rks. In der Mitte eine Kugel von einem Ringe umgeben; auf der einen Seite ein laufender Eber mit vorwärts stehenden Borsten v. d. r. Seite; auf der anderen Seite fünf bogenförmig neben einander gestellte Kugeln von einem mit Kugeln endenden Halbkreisbogen umspannt. Potin. *Lelewel, Atlas Pl. IV. Fig. 32. Lambert Essai Pl. I. Fig. 13. Duchalais Description n. 684.*

Diese beiden Münzen sind nicht nur bezüglich ihrer Typen ganz und gar von einander verschieden, sondern gehören auch, wenn gleich nicht näher bestimmbar, offenbar ganz verschiedenen Zeiten und weit von einander entlegenen Gegenden an. Desto auffallender ist es, dass auf beiden der nämliche mit zwei Punkten endende Halbkreis erscheint, wie auf den Regenbogen-Schüsselchen. Es wird sich demnach darum handeln, wie der Halbkreis auf diesen beiden Münzen zu deuten sei.

Die Vorderseite des erstgenannten Goldstückes hat den Apollokopf zum Gepräge, die Rückseite ein Pferd mit Flügeln an den Schultern. Durch die Flügel ist letzteres in der Bildersprache des Alterthums noch deutlicher als ein Sinnbild des Lichtes gekennzeichnet, als dies bei dem Pferde ohne Flügel nachgewiesen werden kann. Das Flügelross ist dem Apollo geweiht und erweckt durch seinen Hufschlag die Quellen Hippokrene am Helikon und bei Troezene; und wenn Bellerophon, der Held auf der Bahn des Lichtes in Kampf tritt mit der Chimära, dem dreigestaltigen Ungeheuer, so besteigt er das Flügelross. Hier nun ist es nicht eine Quelle, die unter seinem Hufschlage entspringt, wohl aber sprosst *unter* ihm aus dem Boden eine dreiblättrige Pflanze hervor, während sich *über* ihm der mehrgenannte Bogen wie ein Gewölbe ausbreitet oder wie der schwellende Mantel des Coelus auf griechischen und römischen Bildwerken. Es wurde oben der Mähne und des Schwan-

res der Sonnenrosse gedacht, die man als Sinnbilder des Lichtes und der Strahlen betrachtete; sollte es bloser Zufall sein, dass der in Ringe endende Bogen, der auf unserem Goldstücke das Flügelross nach dessen ganzer Länge überspannt, gerade bei der Mähne, unmittelbar hinter dem Kopfe, seinen Anfang nimmt und beim Schwanze endet? Der Künstler, scheint es, wollte durch die dreiblättrige Pflanze die sprossende *Erde*, durch den Bogen aber über dem Flügelrosse das *Himmelsgewölbe* vorstellen.

Noch merkwürdiger ist die Anordnung der einzelnen Bilder auf der zweiten Münze. Auch hier nimmt der Kopf des Belenus die Vorderseite ein. Er ist durch die drei Locken, die in Gestalt des Buchstaben S gebildet sind, gekennzeichnet. Den Mittelpunkt der Rückseite bildet eine Kugel innerhalb eines grossen Ringes, die übrigen Bilder aber theilen sich nach links und rechts, oder, wenn man will, nach unten und oben; auf der einen Seite ein Schwein mit vorwärts gerichteten Borsten, auf der anderen Seite fünf Kugeln mit dem darüber sich wölbenden Bogen. Das Schwein läuft nicht gerade aus, sondern bildet mit seinem Rücken einen Halbkreis; in gleicher Weise sind die fünf Kugeln nicht horizontal oder senkrecht, sondern in bogenförmiger Linie neben einander gestellt. Das Schwein einerseits und die fünf Kugeln mit dem Bogen andrerseits stehen sich sonach gegenüber, und bilden gleichsam einen Ring, der die von einem kleineren Ringe umschlossene mittlere Kugel in einem weiteren Kreise umfasst. Es würde nun minder schwer halten, von diesen eigenthümlich zusammengesetzten Typen die richtige Erklärung zu finden, wenn nicht das Bild des Schweines so verschiedene Deutungen zuliesse. Jeuffrain erkennt in demselben ein Symbol der Sonne[1], eine Erklärung, die an das heilige Thier des Freyr erinnert und an das Julopfer, das der König dem Freyr darbrachte und an

---

1) Jeuffrain, Médailles celtiques. Pag. 47.

den grossen Eber, auf dessen Rückenborsten die Lehensmänner die Hände legten, wenn sie ihrem Könige Treue schwuren[1]. Lambert dagegen hält es für ein Bild der Erde[2], wobei ich darauf aufmerksam mache, dass dieselbe dreiblättrige Pflanze, die auf der vorgenannten Goldmünze unter den Füssen des Pegasus hervorsprosst, auf gallischen Münzen häufig auch unter dem Bilde des Schweines bemerkbar ist, und zugleich die oben Fig. 5 und 6 erwähnten Münzen der Aulerci Eburovices in Erinnerung bringe, die auf der einen Seite das Sonnenross, auf der entgegengesetzten aber das Schwein zum Gepräge haben. Ich wage darum auch von unseren Typen keine bestimmte Erklärung zu geben, weder dass die fünf Kugeln mit dem Bogen über ihnen zu dem Bilde des *Sonnenebers* nur ergänzend hinzutreten, noch dass durch das *Schwein*, den Ring und die fünf Kugeln mit dem überwölbenden Bogen etwa die *Erde* mit der Sonne, dem Monde und den fünf Wandelsternen vorgestellt sei; aber jedenfalls bleibt die Stellung des Halbkreisbogens in hohem Grade bemerkenswerth, und wir können kaum anders als ihn wie dort über dem Flügelrosse, so hier gegenüber dem Schweine auf das *Himmelsgewölbe* beziehen.

Die gleiche Bedeutung scheint mir demnach auch in dem gleichen Bilde auf unseren Regenbogen-Schüsselchen gesucht werden zu müssen. Nur wenn wir uns den Halbkreisbogen in unmittelbarem Zusammenhange mit den Kugeln, als den Sinnbildern der Licht und Heil bringenden Götter denken, dürfte sich die doppelte Erscheinung erklären lassen, einmal warum dieser Bogen *an beiden Enden mit einer Kugel* geziert ist und hiedurch selbst an der symbolischen Gestalt der Zeichen participirt, die er umschliesst, und dann warum derselbe *Bogen*, der sonst regelmässig in der Gestalt eines breiten Halbzirkels wiederkehrt, auf dem Regenbogen-Schüsselchen n. 34 die Gestalt einer feinen *Zikzak-*

1) Mone, Gesch. d. Heidenth. B. I. S. 259.
2) Lambert, Essai sur la Numism. gaul. Pag. 154.

Linie annehmen konnte, die sich sogar an der Sehne des Bogens *fortsetzt* und sonach die Kugeln oder Ringe nicht blos von oben, sondern rings umschliesst. Es ist mir hiebei nicht entgangen, dass die letztgenannte Münze, ihrer ganzen Beschaffenheit nach zu urtheilen, jünger ist wie die übrigen Regenbogen-Schüsselchen, allein ihr Alter reicht noch immer weit genug hinauf, um den etwaigen Einwurf, als ob der Stempelschneider den eigentlichen Sinn dessen, was er bildete, nicht mehr verstanden hätte, zurückzuweisen. Wir werden nicht irren, wenn wir in den feinen *Zikzak-Linien* ein Sinnbild der Lichtstrahlen erkennen, sonach auch den mehrerwähnten Bogen, den einfachen sowohl wie den aus Zikzak-Linien gebildeten mit dem Begriffe von Glanz und Licht in Verbindung bringen [1].

Beide Bilder, die Kugeln einerseits und der über ihnen ausgespannte Bogen andrerseits stehen demnach nicht blos äusserlich, sondern auch ihrer symbolischen Bedeutung nach im engsten Zusammenhange. Die *Kugeln* sind ein Symbol der himmlischen Mächte und unsterblichen Kräfte, die am Sternenhimmel verehrt wurden, der *Bogen* über ihnen bezieht sich auf das Himmelsgewölbe, unter welchem den Sternen ihre Bahn angewiesen ist [2]. Darum wurden die Kugeln, je nachdem sich die Sym-

---

1) Ich erinnere hier an ein ähnliches Bild auf einem Vasengemälde, welches Zeus vorstellt, wie er in Gestalt eines Adlers die Thaleia in den Himmel entführt. (Müller, Denkm. Th. II. n. 47. Creuzer, Symb. Th. III. 2. Taf. 1.) Stephani (Nimbus und Strahlenkranz S. 16) erkennt in dem strahlenden Halbkreise, der sich über der Gruppe von dem einen Flügel des Adlers zu dem anderen wölbt, den feurigen Aether.

2) Vielleicht dürfen wir sogar noch weiter gehen und gerade in der Zusammengehörigkeit des Halbkreises und der Kugeln den Schlüssel zum vollständigen Verständniss der Bilder der Rückseite erkennen. Es ist bereits darauf hingewiesen worden, dass der Halbkreisbogen auf jeder Seite mit einer Kugel endet und hiedurch selbst an der symbolischen Bedeutung der Zeichen, die er umschliesst, participirt. Ich mache nun weiter darauf aufmerksam, dass diese beiden Kugeln des umspannenden Halbkreises auf denjenigen Exemplaren, auf welchen sich zu der oberen Trias noch eine untere Reihe von Kugeln hinzugesellt, mit letzteren auf eine *Linie* gestellt sind, so dass die Basis der Gesammtgruppe eigentlich aus fünf

bolik reicher oder einfacher entfaltete, in grösserer oder geringerer Anzahl, und je nachdem das Bild mehr oder minder vollständig gegeben

Kugeln besteht, sonach die Gesammtzahl der Kugeln sich nicht so fast auf sechs, sondern vielmehr auf acht entziffert. Die *Achtzahl der Kugeln* aber dürfte, zumal wenn wir in letzteren Sinnbilder himmlischer Gewalten zu erkennen haben, von tieferer Bedeutung sein. Sie erinnert an die gleiche Zahl der Kabiren, die in Aegypten, Phönicien und Samothrace als die grossen Gottheiten verehrt wurden. Es ist hier nicht der Ort, näher auf diese Geheimlehre einzugehen, aber selbst das Wenige, was hierüber als historisch gegeben vorliegt, bietet uns beachtenswerthe Vergleichungspunkte dar. Wenn nämlich an den Kabiren zunächst die Achtzahl als charakteristisch hervortritt, dieselbe Zahl aber in den Kugeln auf unseren Goldstücken beinahe regelmässig wiederkehrt; wenn dort durch die Achtzahl sieben mächtige Wesen angedeutet werden, alle von gleicher Natur, alle Söhne des Einen Vaters, des Phtha oder Hephaistos, denen dieser selbst als der oberste und achte sich zugesellt, die bedeutungsvolle Achtzahl aber auf unseren Denkmälern in gleicher Weise durch sieben Zeichen ausgedrückt wird, alle von gleicher Gestalt, selbst von gleicher Grösse, zu denen ein achtes hinzutritt, von ersteren nur dadurch verschieden, dass es und zwar für sich allein die oberste Stelle einnimmt; wenn überdies, wie Creuzer behauptet, gar nicht gezweifelt werden kann, dass der Aegyptier und Phönicier bei jenen acht grossen Potenzen auch an die sieben Planeten dachte, mit Phtha, oder Esmun als der achten und höchsten Potenz an der Spitze (wobei ich auch an die macedonischen Autonom- und Königsmünzen erinnern möchte, auf welchen das in der Mitte des Discus oder Schildes befindliche Bild des Pan oder des Perseus oder der Diana ringsum von sieben Sternen umgeben ist), andrerseits aber nach all' dem, was bisher über die Typen der Regenbogen-Schüsselchen vorgebracht wurde, auch in unseren Kugeln und dem dieselben umspannenden Bogen ein Bezug auf die siderischen Mächte nicht verkannt werden kann: wird uns da nicht der Zusammenhang zwischen jenen Kabiren und den Typen unserer Regenbogen-Schüsselchen von selbst nahe gelegt? Denn dass der Cultus der acht Potenzen, den wir in den frühesten Zeiten im Oriente vorfinden, von da nicht blos zu den Pelasgern und nach Samothrace, sondern bis an die obere Donau verpflanzt worden sei, kann uns schon darum nicht befremdend erscheinen, weil wir ihn sogar im äussersten Westen antreffen. Ob er durch die Brüder und Nachkommen der Vindeliker, die von der Donau aus noch weiter wanderten, ob er durch andere Vermittlung bis dahin verbreitet wurde, wer möchte das entscheiden; genug Artemidorus fand nach dem Zeugnisse Strabo's (Lib. IV. cap. 4. §. 6) den Ritus von Samothrace selbst noch auf einer zunächst Britannien gelegenen Insel. — Was bisher von den Kugeln und von ihrem Bezuge auf eine zunächst vom Oriente ausgegangene Glaubenslehre gesagt worden, hängt mit der Gestalt und insbesondere mit der Zahl der Kugeln zusammen. An denselben tritt jedoch zugleich ein anderes Merkmal hervor, das, wie mir scheint, in noch höherem Grade der Beachtung werth ist. Ich meine hier die Anordnung der Kugeln, der zufolge sie in Form einer *Pyramide* aufgestellt sind. Diese Anordnung kann kaum

werden wollte, mit oder ohne den Bogen dargestellt; der Bogen dagegen erscheint niemals für sich allein, sondern immer nur in Verbindung mit denjenigen Zeichen, durch welche er selbst erst seine Bedeutung erhält. Beide zusammen erklären und ergänzen sich wechselseitig.

III.

Von dem Zusammenhange zwischen den Bildern der Vorder- und der Rückseite.

Nunmehr, da wir die Bilder der Rückseite kennen gelernt, wird es möglich sein, auch die der Vorderseite zu deuten und den Zusammenhang beider nachzuweisen. Wollen wir zu diesem Behufe die einzelnen Bilder der Reihe nach betrachten.

A. Von den Typen der ersten Gruppe.

Fig. 1 bis Fig. 18.

Das erste Bild ist eine *Schlange.* In der nordischen Mythologie spielt die Schlange *Nidhöggr* eine grosse Rolle. Sie ist es, welche die

---

zufällig und nichtssagend, sie muss wohl durch die symbolische Bedeutung der Kugeln selbst bedingt sein. Wenn nun der Tempel des Bel zu Babel die Gestalt einer achtstöckigen Pyramide hatte und diese acht Stockwerke, wie ich an einem anderen Orte (Abhdl. d. philos.-philol. Classe d. Ak. d. W. B. V.) nachgewiesen habe, sich aus lauter gleichen Würfeln zusammenfügten, so dass das unterste aus achtmal acht, das zweite aus siebenmal sieben, das dritte aus sechsmal sechs Würfeln u. s. f. sich erbaute, bis das Ganze oben in Einem Würfel seinen Abschluss fand, und sieben dieser Stockwerke zusammen die Basis des Heiligthums bildeten, das oberste und achte aber den eigentlichen ναός ausmachte, erstere offenbar ein Abbild der Planeten, letzteres der Sitz des Belsamen, beide zusammen selbst wieder ein Sinnbild der sieben Kabiren mit Phtha oder Esmun als dem achten an der Spitze: sollte zwischen der aus acht unter sich ganz gleichen Kugeln gebildeten Pyramide unserer Goldstücke und der aus lauter gleichen Würfeln aufgebauten achtstöckigen Pyramide zu Babel in der That gar kein Zusammenhang bestehen? Ich glaubte, diese Frage wenigstens anregen zu sollen.

Wurzel des Lebensbaumes, der Esche Yggdrasill, benagt. Ausserdem weiss die Edda von drei Sälen zu berichten, die nach dem Weltbrande den Guten und Bösen eine Stätte geben werden. Der dritte derselben steht ferne von der Sonne am Leichenstrande, die Thüre gegen Norden gekehrt. Gifttropfen fallen zum Fenster herein. Der Saal selbst ist geflochten von *Schlangenrücken*, die *Köpfe* aber stehen *einwärts* und blasen Gift aus, so dass Giftströme durch den Saal fliessen. Da waten durch schwere Ströme meineidige Menschen, Mörder und solche, die eines Anderen Braut ins Ohr raunen, und Nidhöggr saugt der Entseelten Leichen aus[1]. Ist vielleicht in diesen Anschauungen der Schlüssel zur Deutung unserer Schlange gegeben, zumal wir ja das Bild nicht einer wirklichen, sondern einer idealen Schlange vor uns haben? Ich glaube nicht. Allerdings sind die Vorstellungen von der Schlange, die an der Wurzel des Lebensbaumes nagt, nicht etwa blos den nordischen Völkern eigenthümlich, sondern allenthalben verbreitet; auch liegt es bei unseren Schlangen mit dem gebogenen Rücken und dem einwärts stehenden Kopfe im ersten Augenblicke nahe, an die Schlangen der Edda zu denken, die den Saal am Leichenstrande überwölben: aber es fehlen uns doch genügende Anhaltspunkte anzunehmen, dass die ältesten Bewohner der oberen Donaugegenden und des hercynischen Waldes gerade dieser Anschauung des Nordens sich angeschlossen; überdies ist nicht glaublich, dass sie, auch jene Anschauung vorausgesetzt, das Sinnbild einer Verderben bringenden Gewalt, zumal ohne den Gegensatz derjenigen Macht, der sie selbst wieder unterliegen würde, sollten auf die Münze gesetzt haben, wofür eine derartige Vorstellung jedenfalls unpassend gewesen wäre. Wir werden daher eine andere Deutung zu suchen haben. Sie ist der vorigen geradezu entgegengesetzt. Die Schlange galt nämlich nicht blos als verderbenbringend, sondern auch

1) Edda, Völuspa 45.

umgekehrt als *Sinnbild des Heiles und des Lebens*, und zwar, wie es scheint, im ganzen Alterthum. Von verschiedenen Völkern des *Orients* bezeugt solches ausdrücklich Sanchuniathon. „Taautes“ — so lautet sein Bericht[1] — „habe der Natur der Schlange eine gewisse Göttlichkeit beigelegt, die Phönicier und Aegypter seien ihm hierin gefolgt; denn vor allen anderen Thieren sei die Schlange das geistigste; ihre Natur die des Feuers. Ohne Füsse, ohne Alles, womit andere Thiere sich in Bewegung setzen, haben sie eine staunenswerthe Schnelligkeit. Viele Gestalten könne sie annehmen und zusammengerollt sich plötzlichen Schwung verleihen. Zudem habe sie ein sehr langes Leben. Sie wechsle ihre Haut nicht blos, um sich wieder zu verjüngen, sondern auch, um neue, grössere Kräfte zu gewinnen. Erst nach Umlauf einer bestimmten Zahl von Jahren werde sie wieder in sich selbst aufgelöst; ein Sinnbild der Unsterblichkeit und der Grund, warum sie in den Mysterien vorkömmt.“ Aber nicht blos im Oriente, sondern auch bei anderen Völkern ist dieses Thier als ein Sinnbild der Licht- und Heil-bringenden Götter betrachtet worden. So namentlich bei den *Griechen und Römern*. Dem Apollo wurde in Epirus eine grosse Zahl von Schlangen ernährt, deren Abstammung man von den durch ihn getödteten Python herleitete und deren Pflege eine Jungfrau zu besorgen hatte. Den Dreifuss aber und den Omphalos, beide Sinnbilder seiner Seherkraft, finden wir auf vielen griechischen und römischen Bildwerken von der Schlange umwunden. Die Schlange des Asklepios hatte in Epidaurus ein berühmtes Heiligthum. Sie selbst erscheint unzähligemal bald in der Hand der heilbringenden Gottheiten, des Asklepios und der Hygiea, bald in einer Schaale gefüttert von Hebe, der Göttin der Jugend. In demselben Sinne ist sie auch der schützende Genius einzelner Städte und Orte. In Athen galt eine grosse Schlange, die ihren Aufenthalt

1) Euseb. Praep. Evang. I. 10.

im Heiligthume der Athene Polias hatte, als Wächterin der Burg[1]. Sie wurde von einer besonderen Priesterin mit Honigkuchen gefüttert. Verschmähte das Hausthier die Nahrung oder verschwand es, so galt dies für einen Beweis, dass die Göttin zur Zeit ihre Hand vom Volke abgezogen oder sich von ihm entfernt habe. Und als Aeneas an der Ruhestätte seines Vaters opferte und plötzlich eine Schlange über den Altar gleitete, zweifelte er, ob er in ihr einen Diener seines dahingeschiedenen Vaters oder den genius loci erkennen sollte, denn, schreibt Servius (Aen. V. 95), „nullus locus sine genio qui per *anguem* plerumque ostenditur". Die nämlichen Anschauungen theilten auch die *nordischen Völker*. Wenn in der Lebensgeschichte des hl. Barbatus erzählt wird[2], dass der Herzog Romualt von Benevent mit einigen seiner Hausgenossen das goldene Bild einer Schlange (viperam auri metallo formatam, serpentis simulacrum) verehrt habe, welches sodann der Heilige in seiner Abwesenheit wegnehmen und in Kelche umschmelzen liess: so erkannten hierin die Longobarden nach altem heidnischen Gebrauch (priscum gentilitatis ritum tenentes), wenn nicht das Bild einer Gottheit selbst[3], jedenfalls den Genius loci, wie denn auch bei den Slaven und Germanen die Schlangen als wohlthätige Genien des Hauses mit Milch gefüttert wurden. Ja selbst den speciellen Bezug der Schlange zu Apollo als dem Gotte des Hellsehens und zwar im Sinne der Weissagung nicht nur, sondern auch der Dichtkunst finden wir in der nordischen Mythologie wieder, insoferne von Othin, der den Meth der Dichtkunst spendet, erzählt wird, er sei zu diesem Methe nur dadurch gelangt, dass er sich vorher in eine Schlange verwandelte, um in drei

---

1) *Φύλαξ τῆς ἀκροπόλιος.* Herod. VIII. 41.

2) Grimm, Mythol. S. 648. Vgl. Joa. de Vita Thes. antiqu. Benevent. Tom. II. p. 41. Mone, Gesch. d. Heidenth. II. S. 199. Simrock, Hdb. d. deutsch. Mythol. S. 514.

3) *Quin etiam viperam auri metallo formatam summi pro magnitudine dei supplici devotione venerari videbantur.*

Zügen das in drei Gefässen enthaltene und mit Honig gemischte Blut Quasirs, des weisesten Mannes, austrinken zu können[1]. Die nordische Mythologie hätte nicht also gedichtet, wenn sie nicht in der Schlange gleichfalls ein Symbol wie der Weissagung und Heilkunde, so auch der Dichtkunst, kurz all der Eigenschaften, welche die griechische und römische Glaubenslehre sich im Apollo vereiniget dachte, erkannt haben würde. Es ist hiemit derselbe Grundgedanke ausgedrückt, wie in den Sagen, dass Schlangen der prophetischen Cassandra die Ohren ausgeleckt, was sie befähigte, göttliche Dinge zu vernehmen, oder dass Schlangen mit ihren Zungen dem Melampus das Gehörorgan gereiniget und dieser, als er sich erschrocken aufrichtete, die Stimmen der über ihn hinfliegenden Vögel verstanden, von denen unterrichtet er sodann den Menschen die zukünftigen Dinge vorhergesagt[2], derselbe Gedanke, wie auf den schon erwähnten griechischen und römischen Bildwerken, auf welchen die Schlange sich um den Dreifuss oder den Omphalos des Apollo herumwindet. Was endlich die Verehrung der Schlange bei den *Kelten* anbelangt, so haben wir zwar hierüber nur schwache Andeutungen, was jedoch von Schlangeneiern berichtet wird, scheint hinreichend, um hienach den Mangel näherer Nachrichten ergänzen zu können. Wenn sich nämlich — berichtet Plinius[3] — im Sommer die Schlangen zahlreich versammeln und ein durch Umschlingung ihrer Körper aus Speichel und Schaum gebildetes Ei mit Gezisch in die Höhe werfen, so wird dieses, damit es die Erde nicht berührt, mit einem Mantel aufgefangen. Sogleich entflieht dann der Räuber zu Pferde, weil die Schlangen ihn verfolgen und nicht eher ablassen, bis sie an ein fliessend Wasser kommen. Ist das Schlangenei ächt, so muss es, auch mit Gold eingefasst, gegen den Strom schwimmen. Zu grösserer Wirksamkeit soll es zu einer ge-

1) Jüngere Edda, 58.
2) Apollodor. I, 9, 11.
3) Plin. H. N. XVI. §. 95.

wissen Mondeszeit errungen werden. Plinius sah ein solches in der Grösse eines kleinen runden Apfels, mit einer knorpeligen Kruste bedeckt. Ein solches Ei galt als höchst wirksames Mittel in der Magie, namentlich um in Rechtshändeln den Sieg, bei Fürsten willige Aufnahme zu sichern. Es wurde als Amulett getragen. Aus diesen Nachrichten dürfen wir, wie mir scheint, nachstehende Schlussfolgerung ziehen. Wenn bei den Galliern das Schlangenei so hoch in Ehren stand, wie Plinius berichtet, so galt gewiss auch die Schlange selbst als ein geheiligtes Thier, und wurde das Schlangenei, wie dieselben Nachrichten bei Plinius zu erkennen geben, darum so hoch geachtet, weil man es als heilbringend und als ein besonders wirksames Mittel der Magie betrachtete, so stand sicherlich die Schlange, wie bei anderen Völkern so auch bei den Galliern mit denjenigen Göttern in nahem Bezuge, welche sie als die Licht- und Heil-bringenden betrachteten. Unter diesen aber stand auch bei ihnen Apollo oben an. Dieser war ihnen nach dem ausdrücklichen Zeugnisse Cäsars, der Heilbringende. *Apollinem,* schreibt er[1], *morbos depellere.* Wenn endlich die Druiden es waren, welche jene Lehre von der magischen Kraft des Schlangeneies verbreiteten, so dürfen wir nicht übersehen, dass die Druiden selbst als Weissager, Magier und Aerzte galten und nach dem Zeugnisse des Ausonius insbesondere Priester des Belenus gewesen, ja einzelne Mitglieder der Familie, in welcher das Priesterthum forterbte, sogar durch solche Beinamen unterschieden wurden, die sich selbst wieder auf Belenus bezogen, wie namentlich aus den Beinamen des Attius und seiner Familie, die ihr Geschlecht von dem Druidenstamme zu Bayeux ableitete, klar ersichtlich ist[2]. Hiemit stimmt auch die *Gestalt* unserer Schlange überein. Ich will

1) Caesar, de Bello Gall. VII. 17.

2) cf. Martin, Relig. des Gaul. Tom. I. Pag. 388. Sollte über die Bedeutung der Schlange dennoch ein Zweifel bestehen, so verweise ich auf eine Münze mit der Aufschrift PIXTILOS (Lambert, Essai Pl. X. Fig. 9), woselbst unter dem

hier nicht — mit Hinweisung auf den *Kopf* dieser Schlange, der auf den Exemplaren n. 1 und 2 die Gestalt eines Löwenrachen angenommen hat, auf den übrigen Stempeln aber mit dem Horne des Widders genirt ist — etwa daran erinnern, dass der Löwe, als Hieroglyphe des Feuers, auf den Anfang des Sommers, das Widderhorn dagegen, als das Zeichen Ammons, auf den Niedergang der Sonne hindeute[1]; noch weniger möchte ich behaupten, dass im Zusammenhange hiemit die Schlange mit dem Löwenkopfe sich aufwärts richtet, die mit dem Widderhorne dagegen abwärts gekehrt ist; ich würde hiemit einen Weg betreten, auf dem nicht Jeder zu folgen geneigt sein dürfte: wohl aber verdient der Schmuck, der über dem *Rücken* des Thieres angebracht ist, eine besondere Beachtung. Auf dem Exemplare n. 3 hat derselbe die Gestalt eines hohen, wie aus fleischigen Kugeln gebildeten *Kammes;* auf den übrigen Geprägen dagegen bemerken wir eine grössere oder geringere Zahl von *Borsten,* die, zumeist in Kugeln endend, einer *Mähne* vergleichbar den oberen Theil des Körpers bedecken. Es lässt sich kaum verkennen, dass durch erstere eine Krone, vielleicht den *Hahnenkamm,* womit die Schlange auch auf anderen Monumenten gekennzeichnet ist[2], also der Kopfschmuck desjenigen Thieres angedeutet werden wollte, welches die Ankunft des Tages verkündiget, zugleich aber dem Asklepios, dem heilbringenden Bruder des Apollo geweiht ist, während *Mähne* und *Borsten,* erstere an das erinnern, was oben von der Mähne der Sonnenrosse gesagt worden, letztere an den dem Freyr geheiligten

Flügelrosse eine geflügelte Schlange und das Pentagon, das bekannte Zeichen der Hygieia, angebracht ist.

1) Macrobius nennt den Gott Ammon „*Deum Solem occidentem arietinis cornibus.* Nork s. v. Widder, S. 445.

2) Aelian H. A. 11, 26. *ἔχει γουν μὲν ὁ δράκων ὁ ἥμερος τὸν λόφον, καὶ τὴν ὑπήνην δασεῖαν· ὁ δὲ ἀλεκτρυὼν καὶ οὗτος τὸν λόφον καὶ τὰ κάλλαια.* Vergl. die beiden Schlangen auf dem Cameo des Florentiner-Museums, die ein Ei emporhalten und über ihnen den Mond zwischen zwei Sternen. Bachofen, Gräber-Symbolik, S. 137.

Eber Gullinbursti, dessen Goldborsten die Nacht gleich dem Tage erhellten[1], beide sonach an die Strahlen der Sonne und des Lichtes überhaupt. Ich halte daher unsere Schlange für ein Sinnbild des Licht- und Heil-bringenden *Belenus-Apollo,* woraus sich sodann der Zusammenhang dieses Bildes mit den Kugeln der Rückseite von selbst ergibt.

Was die Kugeln der *Rückseite* betrifft, so sind sie in zweierlei Weise angeordnet. Die Mehrzahl der fraglichen Goldstücke nämlich hat die *sechs,* beziehungsweise acht von einem *Bogen* umspannten *Kugeln,* von denen oben ausführlich die Rede war, zum Gepräge. Auf den Exemplaren 16, 17 und 18 dagegen fehlt der umschliessende Bogen und erscheinen vier Kugeln und sechs Schnörkel und zwar in der Weise zu einem Ganzen verbunden, dass *eine grössere Kugel,* welche den Mittelpunkt einnimmt, von *drei kleineren,* in Gestalt eines Triangels aufgestellten Kugeln eingeschlossen, das Mittelglied zwischen beiden aber durch *Schnörkel* gebildet wird, die, ähnlich dem Buchstaben S, *je zu zwei* sich einander gegenüber stehen. Es wird nun kaum möglich sein, von diesem Bilde, namentlich von den die Kugeln verbindenden Schnörkeln eine sichere Erklärung zu geben; sollte ich aber dennoch eine Deutung versuchen, so würde ich darauf aufmerksam machen, dass ein ähnliches dem Buchstaben S vergleichbares Zeichen auf mehreren gallischen Denkmälern vorkömmt. Dahin gehört das schon oben erwähnte, in den Ardennen gefundene Bronçepferd, welches, mit verschiedenen Sternbildern bedeckt, den rechten Vorderfuss auf das Zeichen S setzt[2]. Die gleiche Figur kehrt aber auch auf verschiedenen gallischen Münzen wieder. Wir finden sie beispielweise auf den Goldstücken des VINCETORIXS[3] und anderen Geprägen der Arverner[4], auf den Silber-

---

1) Grimm, Mythologie, S. 194.
2) Lambert, Essai sur la Numism. Gaul. Pag. 101.
3) Lelewel, Atlas, Pl. VI. Fig. 1. Pl. VII. Fig. 39. Rev. Numism. 1837. Pag. 161. Peghoux, les monnaies des Arverni, Pl. II. Fig. 19 und 22.
4) Peghoux loc. cit. Pl. II. Fig. 20 und 21.

münzen mit der Aufschrift CALEDV[1], ATEVLA[2], SENODON[3], auf den Kupfermünzen der Aulerci Eburovices[4] u. s. w. über dem stehenden, noch häufiger über dem springenden Pferde. Hieraus ergibt sich, dass dieses Zeichen nicht als ein zufälliger und nichtssagender Schnörkel, sondern, wie bereits Lambert und Peghoux[5] erkannt haben, als Symbol zu betrachten sei. Lambert glaubte in demselben, weil es aus zwei entgegengesetzten und doch verbundenen Halbkreisen besteht, wenn nicht ein phonetisches Zeichen, nämlich den Anfangsbuchstaben des Wortes „sul, soul, saul" (?), was im Keltischen die Sonne bezeichnete doch ein Sinnbild des krummen Laufes der Gestirne erkennen zu sollen[6]. Mir scheint diese Erklärung, soweit es sich um eine Hinweisung auf die Gestirne handelt, nicht unbegründet; im Gegentheil dürfte sie, wenn wir uns dessen erinnern, was oben von dem engen Bezuge gesagt worden, in welchem die keltischen Kugeln und das gallische Sonnenross zu einander stehen, gerade in dem Umstande ihre Bestätigung finden, dass besagtes Symbol nicht blos mit dem gallischen Sonnenrosse, sondern auch, wie vorliegende Regenbogen-Schüsselchen beweisen, mit den keltischen Kugeln in unmittelbare Verbindung gebracht wurde. Es liegt in der That der Gedanke nahe, als ob durch die *Stellung der Kugeln zu einander*, insoferne eine grössere freischwebende von drei kleineren freischwebenden Kugeln umgeben ist, *der gegenseitige Einfluss,* durch *die* S *förmigen Zeichen* aber, zumal sie gleich Radien von einem gemeinsamen Centrum auslaufend den Zusammenhang zwischen der mittleren grossen und den äusseren kleineren Kugeln vermitteln, *die harmonische Bewegung der Gestirne* angedeutet werden wollte.

---

1) Lelewel, Atlas, Pl. III Fig. 51. Rev. Numism. 1840. Pl. XII. Fig. 2.
2) Lambert, Essai, Pl. IX. Fig. 23—25. Lelewel, Pl. III. Fig. 43.
3) Lelewel, Pl. VII. Fig. 11. Rev. Numism. 1840. Pl. XII. Fig. 5.
4) Rev. Numism. 1840. Pl. XVII. Fig. 8. Lambert, Pl. VIII. Fig. 19. Pl. IX. Fig. 1.
5) Peghoux loc. cit. Pag. 17.
6) Lambert, Essai, Pag. 62.

Auf den Goldstücken n. 1 und 2 ist statt der Kugeln ein Bild sichtbar, welches offenbar irgend eine Waffe oder sonst ein Instrument vorstellt, das ich aber mit Sicherheit nicht zu benennen weiss. Man könnte etwa an den *Streithammer* denken, womit die nordische Sage den gewaltigsten ihrer Götter und zugleich ihren Liebling bewaffnet, an den Miölner, mit welchem Thorr die Riesen zermalmt, welcher aber zugleich als ein weihendes und heiligendes Geräthe gilt zur Weihung der Brautpaare ebenso, wie zur Einsegnung der Leichen, zur Erweckung zum Leben, wie zur Sicherung der Wiedergeburt. Diese Deutung läge um so näher, als auf der Vorderseite eine Schlange vorgestellt ist, Thorr aber wegen seines Kampfes mit der Midgardschlange „der Schlange Alleintödter" genannt wird und gerade hiebei der Miölner eine grosse Rolle spielt[1]. Es ist jedoch schon oben bemerkt worden, wie bedenklich es sei, vindelikische und kelto-gallische Denkmäler aus der Edda erklären zu wollen. — Dies war auch theilweise ein Grund, warum ich bei der Deutung der Schlange eine Hinweisung auf Nidhöggr nicht für gerechtfertiget gehalten. Dazu kömmt, dass das Instrument, welches die eine Seite unserer Münzen einnimmt, einem *Beile*[2] ähnlicher sieht als einem Hammer. Ich glaube daher, dass wir eine andere Deutung suchen müssen, dass jedenfalls, wenn an die Waffe Thorr's gedacht werden will, die Beziehung darauf nur eine entfernte sein könne. Hiebei wird uns vor Allem die Bemerkung maassgebend sein, dass das fragliche Instrument auf dem Exemplare n. 1, welches im k. k. Münz-

---

1) Die jüngere Edda, 48.

2) Arneth, Catalog der k. k. Medaillen-Stempel-Sammlung S. 3 beschreibt das Exemplar der Wiener-Sammlung also: „*Auf der Vorderseite* ✕ *auf einer Axt? Francisca?*" Von dem zu Kremsmünster gefundenen und im Museum zu Linz aufbewahrten Exemplare dagegen bemerkt er: „*Die leider sehr beschädigte Vorderseite scheint ein Bündel Garben vorzustellen.*" Mir scheint auf beiden dasselbe Bild wiederzukehren. Auf dem Wiener Exemplare aber sind deutlich *drei* Kreuze sichtbar, auf dem Linzer dagegen wegen dessen minder guten Erhaltung verwischt.

und Antiken-Kabinet zu Wien aufbewahrt wird, deutlich mit *drei neben einander stehenden Kreuzen*, geziert ist. Diese Kreuze beweisen zunächst, dass es sich hier nicht um ein gewöhnliches Werkzeug handelt. Namentlich können wir nicht wohl an die Doppelaxt der Vindeliker denken, schon darum nicht, weil diese mit grosser Bestimmtheit dem Doppelbeile der Amazonen verglichen wird, letzteres aber eine andere Gestalt hat, als uns hier vorliegt[1]. Wir haben offenbar ein Instrument vor uns, das als geheiliget betrachtet wurde, und, wenn die Darstellung ausführlicher wäre, wohl die Hand eines Gottes zieren würde. Nun sind zuweilen die Hüte der Dioscuren statt der Sterne mit Kreuzen geschmückt[2], das *Kreuz* steht also in Zusammenhang mit den Licht- und Heil-bringenden Mächten, und ist über den Hüten der Dioscuren, weil an der Stelle, die sonst die Sterne einnehmen, selbst ein Bild des Lichtes und des Heiles. Wir haben aber in Verbindung mit denselben heilbringenden Gewalten auch das *Kreuz mit drei Querbalken* kennen gelernt. Wir fanden ein solches über der Schulter des jugendlichen Belenus, dann über den Hüten der reitenden Dioscuren, ja (Fig. 2) selbst über dem Rücken des Sonnenrosses. Die drei Querbalken drücken ohne Zweifel, nur in erhöhtem Grade, dasselbe aus, was schon das einfache Kreuz andeutet. Wenden wir nun unseren Blick von diesen Bildern zu dem Beile auf unseren Goldstücken, sollte durch die drei Kreuze, womit dasselbe geschmückt ist, etwas Anderes ausgedrückt sein,

---

1) Vgl. das Bild der Vindelicia auf dem s. g. Schwerte des Tiberius (Abbildungen von Mainzer Alterthümern. Mit Erklärungen herausgegeben von dem Vereine zur Erforschung der rhein. Geschichte u. Alterthümer. Mainz 1850. 4.) und Horaz (Carm. IV, 4, 17):

Videre Rhaetis bella sub alpibus
Drusum gerentem Vindelici, quibus
Mos unde deductus per omne
Tempus Amazonia securi
Dextras obarmet, quaerere distuli,
Nec scire fas est omnia.

2) Bachofen, Gräber-Symbolik, S. 192.

als dort durch das Eine Kreuz mit den drei Querbalken? Ich glaube nicht, denn der Unterschied zwischen hier und dort besteht zunächst nur darin, dass dieselben drei Kreuze, die dort *in einander* geschoben erscheinen, hier *neben einander* gestellt sind. Ist aber das der Fall, so wird das Beil, dem jene Trias von Kreuzen gleichsam zur Weihe aufgedrückt ist, selbstverständlich einem Gotte des Lichtes und des Heiles angehören. Wollten wir es daher auf Thorr beziehen, so könnte dies nur insoferne geschehen, als der Hammer, der die Riesen zermalmt und die Felsen spaltet, zugleich Schutz gegen den Zauber gewährt und einer weit verbreiteten Annahme zufolge die drei Kreuze, mit denen Haus und Stall in der Walpurgisnacht geschützt werden, als Symbole des Thorr-Hammers betrachtet werden wollen. Da jedoch hiebei vorausgesetzt werden müsste, nicht nur, dass Thorr überhaupt einen Platz in der keltischen Glaubenslehre einnahm, sondern auch, dass er statt des Hammers ein Beil führte, so glaube ich, dass wir wie bei den übrigen zur ersten Gruppe gehörigen Regenbogen-Schüsselchen so auch hier zunächst an den *Deus Belenus* zu denken haben, den die Kelten vor allen übrigen als den Gott des Lichtes und des Heiles verehrten. Es findet diese Ansicht eine Bestätigung in den Typen eines im Jahre 1834 zu Bayeux gefundenen Halbstaters, den Lambert[1] in Abbildung mittheilt. Die Vorderseite dieses Goldstückes hat den belorbeerten Kopf des Apollo zum Gepräge; auf der Rückseite sehen wir ein springendes Pferd von der rechten Seite, darüber eine menschliche Gestalt, in der linken Hand die Zügel, in der rechten ein Beil haltend; ein zweites Beil von gleicher Gestalt ist vor, ein drittes unter dem Pferde angebracht. Das Gesammtbild gehört offenbar in den Kreis des keltischen Apollo; das Beil nicht minder als der belorbeerte Kopf des Apollo selbst und das ihm geweihte Ross. Die Druiden — ich nenne diese ausdrücklich, weil sie in Bayeux, wo die eben genannte Münze gefunden wurde, eine der berühmtesten

1) Lambert, Essai, Tab. II. Fig. 27.

Schulen hatten, die noch zur Zeit des Ausonius in Blüthe stand — die Druiden betrachteten also das Beil als ein dem Belenus geheiligtes Zeichen. Ich will nun hier kein Gewicht darauf legen, dass die Beile so gestellt sind, als ob sie sich im Kreise bewegten, vielleicht um hiemit anzudeuten, was von dem Hammer des Thorr gesagt wird[1]: „nie soll er so weit fliegen, dass er nicht in seine Hand zurückkehrte“, was hier vor Allem bemerkenswerth erscheint, ist die *Dreizahl der Beile.* Sie berechtiget uns zu der Annahme, dass auch das Eine mit drei Kreuzen geschmückte Beil auf unserem Goldstücke n. 1 ein Sinnbild des Belenus sei, demnach mit dem Schlangenbilde der Vorderseite eben so in Zusammenhang stehe, wie dies mit den Kugeln der übrigen Regenbogen-Schüsselchen der Fall ist. All die erwähnten Symbole, das Eine Kreuz mit drei Querbalken über den Köpfen der Dioscuren oder über dem Rücken des Sonnenrosses, eben so wie das Eine Beil mit den drei Kreuzen neben einander; die drei Kugeln oder Ringe, die das Sonnenross umgeben oder über dem Sonnenrade einen Halbkreis beschreiben, nicht minder wie die drei Beile, die sich um dasselbe Sonnenross im Kreise bewegen; alle beziehen sie sich auf diejenigen Mächte, die als die Heil- und Licht-bringenden verehrt wurden. Der Grundgedanke ist derselbe, nur die Ausdrucksweise ist verschieden.

B. Von den Typen der zweiten Gruppe.

Fig. 19 bis Fig. 56.

Das zweite Bild, dessen Zusammenhang mit den Kugeln der Rückseite ermittelt werden soll, besteht in einem Vogelkopfe. Ich habe oben nachzuweisen gesucht, dass wir in demselben den Kopf der *Taube* vor uns haben. Ist das richtig, so kann hiebei nur an das Sinnbild einer

---

1) Simrock, Edda, S. 300.

weiblichen Gottheit gedacht werden, denn dass die Bewohner Vindeliciens und der anstossenden Landstriche diesen Typus darum gewählt haben sollten, weil an den Ufern der oberen Donau und des Mains oder im hercynischen Walde viele Tauben nisteten, wird im Ernste kaum behauptet werden wollen [1]. Diese weibliche Gottheit ist, wie schon oben bemerkt wurde, als „von den drei Kugeln auf gallischen Münzen in Verbindung mit einem Vogel" die Rede war, keine andere als die Aphrodite Urania, welche bei verschiedenen Völkern unter verschiedenen Namen, bei den Galliern, wie Münzen und Inschriften beweisen, als *Minerva-Belisama* verehrt wurde.

Ob nun der Cultus dieser Göttin auch den Kelten *diesseits* des Rheines bekannt gewesen sei, darüber scheinen schriftliche Aufzeichnungen zu fehlen, wenn wir dieselbe nicht etwa für gleichbedeutend halten wollen mit der Dea Epona, deren Name auf Inschriften zu Andernach, zu Lunnern bei Zürich, zu Solothurn, zu Kösching in Bayern, zu Cilli in Steiermark und zu Windenau in Ungarn [2] gefunden wurde; aber dieser Mangel an Nachrichten wird vollkommen ersetzt durch unsere Regenbogen-Schüsselchen, denn die auf denselben vorgestellte *Taube* liefert den Beweis, dass *Belisama* auch bei denjenigen Völkerstämmen, welche diese Goldstücke geschlagen haben, als eine Hauptgottheit verehrt wurde; die Verbindung aber der Taube mit den pyramidalisch aufgestellten und von einem Bogen umspannten *Kugeln*, worin wir ein Symbol des gestirnten Himmels erkannt haben, gibt uns einen Beleg dafür, dass ihr Cultus auf's engste mit der Verehrung der Gestirne verknüpft gewesen.

---

1) Solle dennoch ein Zweifel darüber bestehen, ob wir in den einzelnen Typen mit Recht oder mit Unrecht eine tiefere symbolische Bedeutung suchen, so möge man an die Schlange mit dem *Löwenkopfe* und dem *Widderhorne* denken, welche die Vorderseite der Regenbogen-Schüsselchen der ersten Gruppe einnimmt.

2) de Wal, Mythol. Septentr. Monum. epigr. lat. n. 106—115.

Was die einzelnen Varietäten der zu dieser Gruppe gehörigen Stempel anbelangt, beschränke ich mich auf nachstehende Bemerkungen.

Auf den Exemplaren n. 19, 20 und 21 besteht das Hauptbild der Rückseite aus einem Sterne; über demselben sind drei Kugeln, unter demselben S förmige Symbole angebracht. Von dem *Sterne,* der sich auch auf gallischen und celtiberischen Münzen und zwar in Verbindung mit dem Sonnenrosse wiederfindet, war bereits ausführlich die Rede. Er bestätiget nur, was oben über die Bedeutung der Kugeln überhaupt und so eben zur Erklärung des Kopfes der Taube insbesondere vorgebracht worden. Die S förmigen Symbole sind in derselben Weise zu deuten, wie auf den Goldschüsselchen n. 16, 17 und 18.

Die Rückseite der Exemplare n. 22, 23 und 24, die ich um der Uebersichtlichkeit willen unter der Ueberschrift „mit sechs Kugeln" aufgeführt habe, unterscheidet sich von den nachfolgenden Stempeln dadurch, dass die *drei unteren Kugeln*, welche horizontal neben einander aufgestellt den oberen gleichsam als Basis dienen, nicht als reine Kugeln erscheinen, sondern nach unten ein Anhängsel haben, deren mittleres einem Blatte nicht unähnlich ist, während die beiden anderen sich wie Hacken oder gebogene Stiele einander zuneigen. Ob hiemit dasselbe Symbol angedeutet werden wollte, wie durch die eben genannten S förmigen Schnörkel und auf einigen Goldstücken mit dem Sonnenrade durch die schlangenartigen, neben den drei achtstrahligen Kugeln angebrachten Linien, wage ich nicht zu entscheiden.

Zu den merkwürdigsten Geprägen gehört das Goldstück n. 29, nicht blos, weil hier *der Kopf der Taube* vollständiger als auf allen übrigen Exemplaren, nämlich *mit dem Halse* vorgestellt ist, sondern vornehmlich, weil der *Halbkranz*, der den Vordertheil des Bildes umschliesst, statt wie gewöhnlich aus Blättern vielmehr aus Zeichen besteht, die zwar, gleich den genannten Blättern zur Hälfte nach der linken, zur

Hälfte nach der rechten Seite gewendet sind, ihrer Gestalt nach aber *eine Kette von kleinen Bogen* zu bilden scheinen. Wie mag dieser Kranz zu deuten sein? Da diese Zeichen enge an einander gereiht sind, so könnte vielleicht an die Geldringe gedacht werden, die man an Schnüren an einander reihte; allein dies ist darum unstatthaft, weil solche Ringe, wie oben erörtert wurde, allenthalben und namentlich in den Gegenden, denen unsere Goldstücke angehören, zumal wenn sie an Schnüren befestiget wurden, ganz oder doch beinahe ganz geschlossen gewesen, während die vorliegenden Zeichen kaum einen Halbzirkel umschreiben. Genau *dasselbe Zeichen*, nur in grösserer Gestalt und in anderer Stellung, nämlich den Hintertheil des Vogelkopfes umschliessend, kehrt auf den Goldstücken n. 30, dann 51 bis 54 wieder; es wird aber in letzterem kaum Jemand einen Geldring erkennen wollen. Sollte ich eine Vermuthung aussprechen, so würde ich auch in dem letztgenannten, den Hinterkopf der Taube umschliessenden Zeichen wieder ein Symbol erkennen, das auf die Götter des Lichtes, speciell aber auf die Urania hindeutet. Einiger Anhaltspunkt hiefür möchte sich theils in dem Zeichen selbst, theils in dessen Zusammenhang mit anderen Bildern finden, deren Deutung minder zweifelhaft ist. Das *Zeichen selbst* hat nämlich, wenn wir ihm einen bestimmten Namen geben sollten, *die Gestalt eines Bogens*, unterscheidet sich aber von einem gewöhnlichen Bogen, wie ein solcher — dreifach verschlungen — sich auf dem Exemplare n. 85 findet, dadurch, dass keine Sehne sichtbar ist. Schon dies legt uns die, wenn auch vorläufig nur sehr unsichere Vermuthung nahe, dass wir in diesem Bogen ein Sinnbild vor uns haben, welches sich zwar nicht auf Belenus als den Gott des Lichtes selbst, aber doch auf ein in seinen Kreis gehöriges und ihm sehr nahe stehendes Wesen bezieht. Nun existirt eine gallische Münze mit dem Kopfe des Belenus auf der einen und dem von einem Wagenlenker geführten Pferde mit dem Menschenkopfe auf der anderen Seite, auf welchen genau *derselbe Bogen* wie auf den vorliegenden Regenbogen-Schüsselchen wiederkehrt.

Daselbst *umspannt* er aber zur Hälfte ein achtspeichiges *Rad*[1]. Hiemit gelangen wir bereits auf das Gebiet bekannter Symbole, denn wie auf so vielen anderen gallischen Münzen, werden wir wohl auch hier das Rad auf die Sonne zu beziehen haben. Ist aber dies der Fall, so muss auch der fragliche Bogen, der das Rad umschliesst, demselben Kreise der Symbolik angehören, wie das Rad selbst. Er ist nicht ein Sinnbild der Sonne, denn dieses hat seinen Ausdruck in dem Rade gefunden; er steht aber zu dem Rade in einem ähnlichen Verhältnisse, wie auf verwandten Geprägen das Bild des Mondes und der Sterne zu dem Sinnbilde der Sonne. In diesem Sinne war sonach der besagte Bogen ein entsprechendes Symbol auf Münzen, deren Haupttypus auf die Urania, die Himmelskönigin, hinweist. Dürfte ich in meinen Vermuthungen noch weiter gehen, so steht vielleicht auch die eigenthümliche Erscheinung, dass der den Vordertheil des Taubenkopfes umgebende *Halbkranz*, der auf allen anderen Goldstücken aus Blättern besteht, auf dem Exemplare n. 29 gerade *aus diesen Bogen zusammengefügt ist*, zu der genannten Göttin in einem viel näheren Bezuge als es auf den ersten Anblick den Anschein hat. Ich bringe hiebei zwei Vasenbilder in Erinnerung. Auf dem einen[2] erscheint das Haupt der Gorgo, von 28 Schlangen umgeben, von denen die eine Hälfte nach der linken, die andere nach der rechten Seite gewendet ist; auf dem anderen[3] sind zwei geflügelte Pferde mit halbem Körper sichtbar, die Köpfe einander zugewendet; zwischen ihnen eine Frauengestalt in halber Figur; auf ihrem Kopfe ein weisser Discus, neben ihr Zweige und 28 Kugeln, 13 auf ihrer rechten, 15 auf ihrer linken Seite. Jene 28 Schlangen, zur Hälfte nach rechts, zur Hälfte nach links gewendet, und diese 28 Kugeln, zu 13

1) Lelewel, Atlas, Tab. II. Fig. 34.
2) Panofka, Musée Plakas, conf. Luynes Etudes numism. Pag. 51.
3) Laborde, Vases de Lamberg E. II. Vign. 1. Luynes Etudes numism. Pag. 74 und 82.

und 15 vertheilt, beziehen sich offenbar auf die 28 Tage des Mondenmonats. Betrachten wir nun unseren Halbkranz genauer, wie die kleinen Bogen, aus denen er zusammengefügt ist, sich gleichfalls in der Mitte theilen, die einen nach der rechten, die anderen nach der linken Seite; wie ferner die eine Hälfte davon aus 13 Bogen besteht, die andere Hälfte aber, weil minder gut erhalten, mit Sicherheit zwar die Zahl der Bogen nicht mehr erkennen lässt, für 15 aber hinlänglich Raum darbietet: sollte durch diese zu Einem Ganzen vereinigten Bogen in der That ein anderer Grundgedanke angedeutet sein, als durch jene 28 Schlangen und Kugeln? Ich möchte darum zwar nicht geradezu behaupten, aber auch die Vermuthung nicht unterdrücken, als ob selbst der *Bogen*, der auf den Goldstücken n. 30 und 51—54 den Kopf der Taube von der *Rückseite*, auf dem Exemplare n. 29 aber als mehrfach sich wiederholendes Glied eines Halbkranzes von der *Vorderseite* umspannt, zum Belege dafür diente, dass, wie durch das Bild der Schlange zunächst auf Belenus, so durch das Bild der Taube zunächst auf die Belisama oder die Aphrodite Urania hingewiesen werden wollte.

An die eben besprochenen Goldstücke schliesst sich das Exemplar n. 55 an, auf welchem hinter dem Kopfe der Taube ein *schnörkelartiges Zeichen* angebracht ist. Meines Bedünkens kann auch in diesem das Bild eines *Bogens* kaum verkannt werden. Das geradlinige Mittelglied sollte offenbar dazu dienen, die Waffe mit Sicherheit zu fassen; die beiden Schwingungen links und rechts sollten ihm ein zierliches Ansehen geben. Ob der Form dieses Bogens, insoferne er aus zwei S förmigen Zeichen zusammengesetzt ist, eine besondere symbolische Bedeutung zu Grunde liege, kann mehr nur für wahrscheinlich gehalten als geradezu behauptet werden.

Die feinen Linien, durch welche auf den Exemplaren n. 44 und 45 die zwei oberen Kugeln mit dem umspannenden Halbkreise verbunden sind, eben so das Oval, das wie ein zweites Auge über der Stirne

des Vogelkopfes n. 48 sichtbar ist[1], vermag ich nicht zu erklären. In dem Querstriche, der auf dem Exemplare n. 51, dem einzigen Stücke mit vier Kugeln, die unteren horizontal neben einander aufgestellten Kugeln verbindet, möchte eine besondere Bedeutung ohnehin nicht zu suchen sein.

C. Von den Typen der dritten Gruppe.

Fig. 57 bis Fig. 80.

Die Goldstücke der ersten und der zweiten Gruppe haben auf der Vorderseite Thiergestalten zum Gepräge. In einer dritten Gruppe sind diejenigen Stücke zusammengestellt, deren Haupttypus nur in einem *Halbkranze von Blättern* besteht. Die kleinen Verschiedenheiten der Stempel habe ich bei der Beschreibung der Münzen aufgezählt; hier interessirt uns zunächst nur die Bedeutung des Blätterkranzes und dessen Zusammenhang mit den Typen der Rückseite.

Um die Bedeutung des Kranzes festzustellen, sollten wir allerdings vorerst darüber im Klaren sein, welcher Gattung von Bäumen oder Gesträuchen die Blätter angehören; dies wird jedoch aus deren Gestalt allein nicht entnommen werden können, da der Stempelschneider sich seine Aufgabe etwas zu leicht gemacht, so dass man beinahe zweifeln

1) Sollten wir vielleicht an die Erzählung denken, nach welcher Odhin zu Mimirs Brunnen kam, in dem Weisheit und Verstand verborgen sind, und einen Trunk verlangte, ihn aber nicht eher erhielt, als bis er sein Auge zu Pfande setzte, und an die Auslegung, wonach das Eine Auge des Gottes die Sonne, das andere verpfändete aber den Mond bedeutete? (Simrock, Mythol. S. 255.) In diesem Falle wäre das Auge über der Stirne der Taube mit dem verpfändeten Auge Odhins zu vergleichen, der Anknüpfungspunkt aber zwischen jenem nordischen Mythus und unserem keltischen Monumente darin zu suchen, dass es dort der Mimirs-Brunnen ist, der als Sitz der Weisheit und des Verstandes erscheint, womit Odhin sein Wissen noch vermehren will, während die Kelten nach dem Zeugnisse Cäsars unmittelbar die Minerva Belisama, die übrigens in der Bretagne selbst wieder den Quellen vorsteht, als den Grund jeglichen Wissens und Könnens verehrten!

könnte, ob er überhaupt Blätter vorstellen wollte. Nichts desto weniger glaube ich, dass sich auch zwischen diesem Blätterkranze und den Kugeln der Rückseite ein Zusammenhang wenigstens annähernd nachweisen lasse. Der Weg, den wir hiebei einzuschlagen haben, ist der der Vergleichung.

Es sind zunächst zwei Merkmale, die an unserem Blätterkranze als charakteristisch hervortreten, einmal dass derselbe nur einen Halbkranz umschreibt, und zweitens dass die einzelnen Blätter sich zur Hälfte nach der rechten, zur Hälfte nach der linken Seite neigen. Nun erscheint aber ein solcher Blätterkranz nicht blos auf den vorliegenden Goldstücken der dritten Gruppe, sondern auch anderwärts. Derselbe Kranz mit den nämlichen charakteristischen Merkmalen begegnete uns bereits auf den Stempeln der *zweiten* Gruppe. Dort umgibt er den Kopf der Taube und steht sonach in Zusammenhang mit der Belisama. Einen gleichen Kranz finden wir wieder auf den Goldschüsselchen der *vierten* Gruppe und zwar in Verbindung mit der Leier, dem Symbole des Belenus. Hieraus folgt von selbst, dass auch die Bedeutung des Halbkranzes hier und dort im Wesentlichen nicht verschieden sein könne. Er kann sich auf den vorliegenden Stempeln der *dritten* Gruppe nur entweder auf *Belenus* oder auf *Belisama* oder auf *beide zugleich* beziehen. In allen drei Fällen ist der Zusammenhang zwischen ihm und den Kugeln der Rückseite derselbe, wie bei den übrigen auf die genannten Lichtgötter bezüglichen Typen.

Auf den Exemplaren n. 57 und 79 sind gegenüber dem Scheitel des Halbkranzes von Blättern noch einige *andere* Blätter bemerkbar, deren Gestalt, von ersteren ganz und gar verschieden, mehr in die Breite als in die Länge geht. Wir dürfen mit Sicherheit annehmen, dass auch diese nicht ohne Absicht angebracht sind. Hiefür spricht schon der Umstand, dass ihre Zahl auf beiden Exemplaren, obgleich diese im Uebrigen sehr von einander abweichen, dieselbe ist. Es sind ihrer drei neben einander. Auf dem Exemplare n. 41 bemerken wir ein Blatt von

gleicher Gestalt unter dem Kopfe der Taube, mit dem Unterschiede jedoch, dass hier noch Zweige mit Beeren hinzugefügt sind. Was durch diese Blätter angedeutet werden wollte, möchte schwer zu entscheiden sein. So viel jedoch dürfen wir, wie mir scheint, voraussetzen, dass, wie in dem Halbkranze selbst, so auch in diesen einzelnen Blättern und Beeren nur einheimisches Wachsthum vorgestellt werden wollte, welches, wenn nicht etwa, wie die Belinuncia, um ihrer heilenden Kraft willen doch aus irgend einem symbolischen Grunde dem Belenus und der Belisama besonders geheiliget gewesen. Polyides aus Argos vergleicht die Wunderkuh in der Heerde des Minos, welche — offenbar ein Symbol des Mondwechsels — dreimal die Farbe ändert, indem sie erst weiss, dann roth, dann schwarz sei, mit den Früchten des Maulbeerbaumes, nach Aeschylus und Apollodor der Brombeerstaude, deren Beere gleichfalls zuerst weiss, dann roth, dann schwarz sei[1]; aus ähnlichen Gründen mögen auch obige Blätter und Beeren, obgleich wir sie nicht näher zu bezeichnen wissen, auf unseren Goldschüsselchen einen passenden Platz gefunden haben.

D. Von den Typen der vierten Gruppe.

Fig. 81 bis Fig. 84.

Schliesslich finden sich noch zwei Typen, welche mit den symbolischen Kugeln und dem dieselben umschliessenden Halbkreisbogen in Verbindung gebracht sind; nämlich die Leier und das Triquetrum. Ich habe sie, da beide Bilder von leblosen Dingen hergenommen sind, in Eine Gruppe zusammengestellt.

Dass die *Leier* sich auf Belenus beziehe, ist bereits erwähnt worden und bedarf nicht erst eines Beweises. Hiemit erklärt sich der Zusammenhang mit den Kugeln der Rückseite von selbst. Vielleicht ist

1) Preller, Mythol. B. II. S. 236.

dieser Zusammenhang sogar schon in der *Gestalt* der Leier angedeutet; jedenfalls verdient diese um ihrer Einfachheit willen besondere Beachtung. Ich meine hier nicht die Gestalt an sich, insoweit es sich um ihre allgemeinen äusseren Umrisse handelt, obwohl uns diese wegen ihrer Einfachheit, die kaum mehr überboten werden könnte, in die allerältesten Zeiten zurückführt und beinahe unwillkürlich auf den Gedanken bringt, als sei hier einer jener kunstlosen Opferkuchen vorgestellt, die nach dem Zeugnisse des Alexander Polyhistor[1] dem Gotte zu Patara in Lycien und gewiss noch an vielen anderen Orten, wo die ältesten Sitze des Apollinischen Cultus gewesen, in Gestalt von Bogen, Leier und Pfeil dargebracht wurden; ich meine vielmehr die Art und Weise, wie die einzelnen Theile derselben sich zusammenfügen. Wenn wir nämlich das Bild, das uns in zweierlei Exemplaren vorliegt, genauer betrachten, so besteht es seinen Grundformen nach aus *drei* in Form eines Triangels zusammengefügten *Kugeln*, deren eine und zwar die den Resonanzboden bildende von einem *Ringe* umschlossen ist. Es sind also wieder die Kugeln und Ringe, die recht augenfällig hervortreten. Mussten wir nun einerseits bezüglich der Kugeln der *Rückseite* als charakteristisch hervorheben, dass ihrer immer drei und zwar in Form eines Triangels wiederkehren, und ist es andrerseits abermal eine Trias von Kugeln und zwar in Form eines Triangels, aus der sich die Leier in ihren Hauptbestandtheilen zusammenfügt: sollten wir diese Uebereinstimmung für einen blosen Zufall halten? Konnte die oben erwähnte „triplex Apollinis potestas" einfacher ausgedrückt werden, als es hier geschehen ist? Der nahe Bezug, in welchem die Leier auf der convexen und die Kugeln auf der concaven Seite zu einander stehen, würde noch deutlicher in die Augen springen, wenn ich in der Zeichnung die Leier so gestellt hätte, dass der Resonanzboden nach oben

---

1) Steph. Byz. s. v. *Πάταρα*.

und die beiden Seitentheile nach unten zu stehen gekommen wären, was um so leichter geschehen konnte, als wir dieses Sinnbild der Harmonie auf den verschiedenen gallischen Münzen — denn diese dienen auch hier wieder als Vergleichungspunkt — bald nach oben, bald nach unten, bald nach links, bald nach rechts gewendet finden. Im vorliegenden Falle jedoch war mir für die Stellung der Bilder der die Leier umgebende Halbkranz von Blättern massgebend. Da nämlich dieser Halbkranz, so oft er mit dem Vogelkopfe in Verbindung gebracht wird, jedesmal so gestellt ist, dass sich sein Scheitel entweder nach der rechten oder nach der linken Seite hinneigt, so glaubte ich die gleiche Richtung auch hier beibehalten zu müssen.

Von besonderer Wichtigkeit endlich ist die Münze n. 84. Das Bild der Vorderseite erinnert sogleich an das sogenannte *Triquetrum*, wie ein solches, aus drei Menschenbeinen gebildet, als *Haupttypus* auf einer der ältesten Silbermünzen von Athen[1], auf den Silbermünzen von Selge[2], auf einem Denar der Familien Claudia und Cornelia[3], auf mehreren Kupfermünzen von Panormus, Syracus und Jaeta und selbst auf einigen celtiberischen Geprägen[4]; ferner als *Sinnbild von Sicilien* auf römischen Denaren des Proconsuls Allienus in der Hand Neptuns[5] und auf den Denaren der Familie Cornelia hinter dem Kopfe des Marcellus[6]; endlich als *Nebentypus* auf den Münzen von Selge oder Aspendus neben dem Schleuderer[7], auf den Didrachmen von Metapontum[8] und

---

1) Cousinéry, Voyage dans la Macédoine. T. II. Pl. 4. Fig. 3. Beulé, les monnaies d'Athènes. Pag. 19.

2) Combe, Mus. Hunter. Tab. 7. Fig. XV—XVIII.

3) Cohen, Méd. consul. Tab. XIV. Fig. 13. Mionnet, Descript. Tom. VI. Pag. 583. n. 18.

4) Sestini, Medaglie ispane. Tab. II. Fig. 15 et 16. Lorichs, Méd. celtiber. Tab. LXVII. Fig. 1 et 2.

5) Cohen, Méd. consul. Tab. II. Alliena.

6) Cohen, loc. cit. Claudia. Tab. XII. Fig. 4.

7) Lenormant, Cab. de M. le Baron Behr. Pl. I. Fig. 11.

8) Combe, Mus. Hunter. Tab. 37. Fig. XX.

Velia[1] neben dem Namen des Stempelschneiders Φιλιστων erscheint. Es herrscht in der Darstellung dieses Zeichens insoferne eine nicht geringe Abwechslung, als die drei Beine bald mit[2], bald ohne Flügel an den Fersen[3], der dieselben einigende Mittelpunkt aber bald als Kugel[4], bald als Ring[5], bald als menschliches Haupt, und letzteres selbst wieder entweder ohne[6], oder mit Flügeln an den Schläfen[7] oder endlich mit Flügeln und zugleich mit Aehren[8] vorgestellt ist; sie stimmen aber alle darin überein, dass die drei Menschenbeine, gleichviel ob von der rechten oder von der linken Seite sichtbar, jedesmal derselben Richtung folgend, gleichsam einander nachlaufen und durch einen einigenden Mittelpunkt sich zu Einem symbolischen Ganzen vereinigen.

Ueber die Bedeutung dieses Zeichens hat sich der Herzog von Luynes[9] so ausführlich und mit solcher Gründlichkeit ausgesprochen, dass nichts mehr hinzugefügt werden kann. Allein das Triquetrum auf unserer Münze stimmt mit dem eben genannten nicht genau überein. Es hat mit demselben nur Aehnlichkeit. Es fehlen die drei Menschenfüsse, von denen man doch, da sie dort auf den Geprägen des verschiedensten Alters und weit von einander entlegenen Gegenden immer wiederkehren, annehmen sollte, dass sie nicht als etwas Unwesentliches betrachtet werden dürfen. Statt der drei Menschenbeine erscheinen drei andere Zeichen, die wir vorläufig etwa mit Sicheln oder Halbmonden oder Hacken vergleichen können. Es entsteht demnach die Frage, was

---

1) Carelli, Tab. CXXXIX. Fig. 42.
2) Toremuzza, Tab. LXXXII Fig. 7.
3) Toremuzza, Tab. LVI. Fig. 9. LX. Fig. 4 und 5.
4) Cousinéry, Voyage dans la Macéd. T. II. Pl. 4. Fig 3.
5) Toremuzza, Tab. LX. Fig. 5. LXXXI. Fig. 8.
6) Toremuzza, Tab. LVI. Fig. 9.
7) Toremuzza, Tab. LIX. Fig. 1.
8) Toremuzza, Tab. XXXVIII. Fig. 2. LVIII. Fig. 1—3. LX. Fig. 4.
9) H. D. de Luynes, Etudes numism. sur quelques types relatifs au culte d'Hécate. Paris 1835. 4.

mag das Triquetrum, wie es auf unserem Goldschüsselchen erscheint, bedeuten? Liegt ihm dieselbe Symbolik zu Grunde, wie dem erstgenannten, oder müssen wir eine andere Erklärung suchen?

Bei Beantwortung dieser Frage kömmt uns eine Wahrnehmung entgegen, die für unsere ganze Untersuchung von hohem Belange ist. Das gleiche Zeichen nämlich begegnet uns auf mehreren *kleinasiatischen* Münzen. Wir finden es auf einzelnen Exemplaren von Argos, Olba und Tarsus in *Cilicien* und von Lalassis in *Isaurien*, vor allem aber auf den Geprägen von *Lycien*, woselbst es nicht etwa, wie in den benachbarten Landstrichen nur auf den Münzen dieser oder jener Stadt und selbst dann nur in vereinzelten Exemplaren und als Nebentypus erscheint, sondern regelmässig und zwar als Hauptbild wiederkehrt. Unter den 156 Stücken mit lycischer Schrift, welche Fellows bekannt gemacht[1], sind nicht weniger wie 113, welche alle das nämliche Zeichen zum Hauptgepräge haben, so dass — gegenüber dem Triquetrum mit drei Menschenbeinen, welches man, weil es in Sicilien unter den mannigfachsten Formen erscheint, und auf einem der oben genannten Exemplare überdies mit der Umschrift SICILIA zusammengestellt ist, das *sicilische* nennen könnte — unser aus drei Halbmonden oder Hacken gebildetes Zeichen als lycisches Nationalsymbol betrachtet und geradezu das *lycische Triquetrum* genannt werden darf.

Unsere Untersuchung wird sich demnach in die doppelte Frage gliedern: 1) was bedeutet das lycische Triquetrum und 2) wie verhält sich unser Regenbogen-Schüsselchen zu den lycischen Monumenten?

Die erste Frage ist bisher verschieden beantwortet worden, je nachdem hiebei die *Zahl* der Zeichen, die sich zu einem symbolischen Ganzen zusammenfügen, oder die *Gestalt* derselben als das massgebende betrachtet wurde.

1) Fellows, Coins of ancient Lycia before the reign of Alexander. London 1855.

Inwiefern man das Augenmerk zunächst auf die *Zahl* der erwähnten Zeichen richtete, ist das Gesammtbild als ein Symbol der *politischen* Gliederung derjenigen Städte oder Landschaften betrachtet worden, welche die Münzen geschlagen haben. Zuerst hat diese Meinung Abbé Belley gelegentlich der Erklärung der Münzen von Olba in Cilicien ausgesprochen. Er glaubte, dass daselbst durch das Triquetrum die drei Gebiete der Kennater und der Städte Olba und Lalassis, über welche die Erzpriester von Olba zu gebieten hatten, auf den Münzen von Selge aber, da dieses den Dynasten von Olba nicht unterworfen gewesen, durch das gleiche Zeichen die Landstriche Tracheotis, Pamphylien und Pisidien angedeutet seien[1]. Dieselbe Ansicht ist in neuerer Zeit von Stewart wieder aufgenommen worden. Zumeist, schreibt er[2], seien es allerdings *drei* Hacken, aus denen das fragliche Zeichen bestehe, zuweilen jedoch fänden sich deren auch *zwei* oder *vier*. Auch sei auf einem Exemplare das Relief des einen dieser Hacken in der Weise behandelt, dass er sich von den andern deutlich unterscheide. Daraus gehe hervor, dass das ganze Symbol aus einzelnen Elementen zusammengesetzt sei, die sich verschieden wiederholen und zusammenfügen je nach der Verbindung der verschiedenen Landschaften, die den lycischen Staat in seiner Gesammtheit ausmachen. Diese Erklärungen sind jedoch unzureichend. Was Belley bezüglich einer dereinstigen Verbindung von Tracheotis, Pamphylien und Pisidien vorbringt, entbehrt, wie schon Eckhel[3] hervorgehoben hat, jeder historischen Begründung. Eben so wenig wird sich von den lycischen Städten nachweisen lassen, dass deren bald zwei, bald drei, bald vier mit einander verbunden gewesen. Allerdings berichtet Strabo von einer Bundesverfassung der Lycier. Zweiunddreissig Städte hätten diesen Bund gebildet, und jede derselben habe die Bun-

---

1) Mém. de l'Académie d. b. Lettres etc. T. XXI. 421.
2) Fellows, Coins of ancient Lycia. Pag. 14.
3) Eckhel, Numi vet. anecd. Pag. 77.

desversammlung durch Abgeordnete beschickt, welche bald in dieser, bald in jener Stadt ihren Sitz aufschlug. Aber er redet nicht von einer Bundesverfassung der alten Lycier, sondern von Einrichtungen wie sie die Römer vorgefunden haben, also von einer viel jüngeren Zeit als derjenigen, welcher fragliche Münzen angehören; und wollten wir auch, da Strabo von den Lyciern zum Unterschiede von ihren Nachbarn, den Pamphyliern und Ciliciern, berichtet, sie hätten sich nicht mit Seeräuberei befasst, sondern an der von ihren Vorfahren überlieferten Bundesverfassung festgehalten, *ἔμειναν ἐν τῇ πατρίῳ διοικήσει τοῦ Λυκιακοῦ συστήματος*[1], den Ausdruck *ἔμειναν* so verstehen, als hätte diese Verfassung schon in der allerfrühesten Zeit bestanden, so könnte doch, abgesehen von dem Mangel jeder hierauf bezüglichen historischen Nachricht, aus den Münzen nicht entnommen werden, dass, wie behauptet werden will, bald zwei, bald drei, bald vier Städte oder Landschaften mit einander verbündet gewesen. Betrachten wir nämlich die Typen und die Aufschriften der lycischen Münzen etwas genauer, so treten uns nachstehende Bemerkungen entgegen. Wenn durch die verschiedene Zahl der einzelnen Hacken die Verbindung verschiedener Städte oder Landschaften ausgedrückt sein sollte, so muss es vor Allem höchst auffallend erscheinen, dass es beinahe ausschliesslich nur das Triquetrum ist, welches immer wiederkehrt und überhaupt nur Zeichen mit zwei, drei und vier Hacken erscheinen. Es kommt weder ein einzelner Hacken vor, noch sind deren jemals mehr wie vier. Sollte wirklich in dem alten Lycien, abweichend von allen übrigen Nachbarländern, gar keine Stadt für sich allein gemünzt haben, während uns doch aus einer jüngeren Zeit die Münzen von mehr als zwanzig Städten vorliegen? Und wenn etwa das fragliche Emblem überhaupt nur dort angewendet wurde, wo man ein Bündniss andeuten wollte, sollten in der That nie

1) Strabo, Geogr. Lib. XVI. Pag. 664.

mehr wie vier Städte in ein Bündniss zusammengetreten sein? Es bedarf aber selbst die Behauptung, dass das genannte Emblem zuweilen aus zwei, zuweilen aus vier Hacken zusammengesetzt sei, einer merklichen Einschränkung. Mit zwei Hacken kömmt dasselbe auf den bisher bekannten Exemplaren überhaupt nur fünfmal vor, aber selbst in diesen wenigen Fällen erscheint es niemals gleich dem drei oder viermal gekrümmten Instrumente als selbständiger, sondern immer nur als Nebentypus, zweimal neben dem Kopfe der Minerva [1], dreimal neben dem Triquetrum [2]. Schon diese Anordnung der Bilder, insbesondere aber die Unterordnung des Duoquetrums unter das Triquetrum beweist, dass nicht das eine Zeichen auf die Verbindung zweier, und das andere dreier Städte gedeutet werden könne. Das gleiche Bedenken ergibt sich Angesichts der Inschriften. Diese sind zwar zum grösseren Theile noch unerklärt, aber es ist kaum zu zweifeln, dass in den verschiedenen neben dem Triquetrum angebrachten Aufschriften wie: Arina, Perecle, Pttarazu, Soreze, Trouneme, Koprelle, Telewe, Techche u. s. w. die Namen der verschiedenen Städte oder ihrer Bewohner enthalten sind, welche die Münzen geschlagen haben. Hieraus dürfen wir nun allerdings mit Sharpe den doppelten Schluss ziehen, erstens dass jede lycische Stadt in sehr früher Zeit ihre eigene Münze hatte, zweitens dass diese Städte ein gemeinschaftliches Nationalsymbol gebrauchten; aber wodurch könnte die Behauptung gerechtfertiget werden, dass diese Münzen, obgleich sie nur den Namen je einer einzelnen Stadt tragen, dennoch von mehreren Städten gemeinschaftlich geschlagen wurden? Zwar findet sich ein Exemplar, das auf ein Bündniss hindeutet. Ich meine hier die Münze mit der Aufschrift moüoiü auf der einen und

---

1) Fellows, Coins of ancient Lycia. Tab. XVIII. Fig. 4 und 5.
2) Fellows, loc. cit. Tab. XV. Fig. 1—3.
3) Sharpe, Remarks on the early coins of Lycia, in: Spratt and Forbes Travels in Lycia. Vol. II. Pag. 306.

tröünem auf der anderen Seite[1]; aber gerade diese Münze bestätiget, da wir statt des einen Emblems mit zwei Hacken vielmehr auf jeder Seite das Triquetrum angebracht finden, dass durch die Zahl der Hacken nicht die Zahl der verbündeten Städte angedeutet werden wollte. Die Münzen beweisen sonach das Gegentheil von dem, was bewiesen werden wollte. Das lycische Triquetrum ist nicht ein Symbol der politischen Gliederung derjenigen Städte oder Landschaften, welche die Münzen geschlagen haben.

Andere glaubten, die Deutung des lycischen Triquetrums anstatt aus der Zahl vielmehr aus der *Gestalt* der einzelnen Glieder, aus denen es sich zusammenfügt, entnehmen zu müssen. So schreibt Daniell[2]: das Instrument, dem man den Namen Triquetrum gegeben hat, sei in der That ein Enterhacken, den der persische General Harpagos nach der Unterwerfung Lyciens, als Gouverneur eines Distriktes, in welchem seine Sprache noch nicht geredet wurde, da er sich als den Herrn über dieses Gebiet bekannt machen wollte, anstatt seines Namens oder Bildnisses auf die Münzen setzte, als ein Symbol, welches alle diejenigen, die sich der Münze bedienten und mit der griechischen Sprache vertraut waren, unmittelbar daran erinnern musste, dass *ΑΡΠΑΓΟΣ* der Gouverneur sei. Diese Annahme werde auch durch den Umstand unterstützt, dass besagtes Instrument auf verschiedenen Münzen eine verschiedene Gestalt annehme, zuweilen die eines einfachen (?), zuweilen die eines doppelten, zumeist die eines dreifachen, in einem oder zwei Fällen die eines vierfachen Hackens. Diese Verschiedenheit beweise, dass es nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, die Dreizahl, sondern vielmehr der *Hacken* ist, was das Charakteristische dieses Emblems ausmacht. In ähnlicher Weise äussert sich Stewart[3], fragliches Instrument sei nichts anderes, als ein Hacken,

---

1) Fellows, loc. cit.
2) Spratt and Forbes Travels. Vol. II. Pag. 56.
3) Fellows, Coins of ancient Lycia. Pag. 14.

im Griechischen harpago; dasselbe sei den Numismatikern nicht unbekannt; es komme auf den Münzen von Arpi in Apulien vor; in beiden Fällen enthalte es eine Anspielung auf den Namen, das eine Mal auf den der Stadt, das andere Mal auf das Haupt einer Familie, die wahrscheinlich auf längere Zeit über Lycien zu gebieten hatte. Nach meinem Dafürhalten jedoch lässt auch diese Erklärung manchen erheblichen Zweifel ungelöst. Allerdings sind wir über die älteste Geschichte Lyciens und der Nachbarländer nicht genug unterrichtet, aber wir wissen doch so viel, dass die Eroberung der Perser, nachdem sie zu Halicarnassus in Carien gelandet, sich nicht blos auf die nachmals von den Griechen sogenannte Provinz Lycien beschränkte. Wie kömmt es nun, dass fragliches Sinnbild, wenn es durch Harpagus eingeführt wurde, in anderen Landstrichen nur auf den Münzen einzelner Städte, wie Argos, Olba und Tarsus in Cilicien und Lalassis in Isaurien vorkömmt, in Lycien dagegen das Nationalsymbol bildet, das alle Städte sich angeeignet haben? Und wenn sich etwa Harpagus nur als Gouverneur von Lycien zu erkennen geben wollte, war das nicht mindestens eine sehr unklare Ausdrucksweise, statt des Namens oder Bildnisses ein Symbol zu wählen, welches diejenigen, die der griechischen Sprache mächtig waren, doch nur möglicher Weise an seinen Namen erinnern konnte? Und nehmen wir an, diese Ausdrucksweise sei für die Kaunier, Troer und Trameler nicht so unklar gewesen, wie ich vermuthe, warum hat denn Harpagus zur Anspielung auf seinen Namen nicht, wie die Stadt Arpi gethan, einfach eine ἅρπη oder ἁρπάγη, sondern statt dessen ein aus *drei* Hacken zusammengesetztes Sinnbild gewählt? Wenn ferner das Triquetrum einmal auf der Brust des Greifes [1], das andremal inmitten zweier links und rechts schreitender, mit dem Körper aber verbundener halber Schweine [2] angebracht ist, ja die drei Hacken selbst manch-

1) Fellows, loc. cit. Tab. X. Fig. 6.
2) Fellows, loc. cit. Tab. IX. Fig. 3.

mal in Schlangen[1], manchmal in Hahnenköpfe[2] enden, ist nicht hiemit klar ausgesprochen, dass durch das Triquetrum etwas ganz anderes als eine blose Anspielung auf den Namen ausgedrückt werden wollte? Endlich setzt noch Alexander das nämliche Zeichen auf eine Münze, die er zu Tarsus schlagen liess, ja wir finden dasselbe sogar noch zur Zeit des Erzpriesters Aiax, des Zeitgenossen des Augustus, auf den Münzen von Olba in Cilicien; sollte in der That ein Zeichen, das weiter nichts war als eine Anspielung auf den Namen des Persers Harpagus, von Alexander auf die Münze gesetzt worden sein, und sich noch nach Jahrhunderten, wo dieser Name längst verklungen war, erhalten haben?

Schliesslich lassen die beiden bisher erwähnten Erklärungen, da sie einseitig entweder nur die Zahl *oder* die Gestalt der Zeichen ins Auge fassen, jede für sich, eine wesentliche Frage unerörtert; denn wenn nur die *Zahl* als das Massgebende betrachtet wird, so bleibt hiemit der Zweifel ungelöst, warum denn das lycische Emblem in der Gestalt von Sicheln oder Hacken oder Halbmonden erscheint; soll aber die Erklärung blos aus der *Gestalt* entnommen werden, so ist hiemit die Frage nicht gelöst, warum das gewählte Zeichen sich gerade in der Drei- oder Vier-Zahl zu einem symbolischen Ganzen zusammenfüge. Wir müssen daher eine Deutung suchen, welche auf Zahl und Gestalt gleichmässig und zumal Rücksicht nimmt.

Ich dachte anfangs, um nichts zu verschweigen, gleichfalls an eine *ἅρπη*, aber an eine bestimmte, nämlich die des Perseus. In der That wäre die Erinnerung an diesen Helden ein vollkommen passendes Bild für die alt-lycischen Münzen, wir mögen hiebei die Erwägung oben anstellen, dass diese an den Ufern des Calbis, Xanthus und Arycandus,

---

1) Fellows, loc. cit. Tab. IX. Fig. 2. Tab. XI. Fig. 6.
2) Fellows, loc. cit. Tab. IX. Fig. 7. Tab. X. Fig. 8.

oder dass sie zu einer Zeit geschlagen sind, wo dieser Landstrich unter persischem Einflusse stand; denn *Λυκία* war das Land des Lichtes. An die Ufer des Goldflusses wurde die Geburt der Lichtgötter, des Apollo und der Artemis, versetzt[1]; wie es auch am Xanthus ein uraltes Heiligthum des Apollo *Λύκιος* gab und überhaupt einer der ältesten Apollinischen Culte der des lycischen Apollo ist, weshalb auch in Delos der älteste Hymnode ein Lycier genannt wurde. In Lycien war Apollo die eigentliche National-Gottheit. Er selbst heisst *Λυκηγένης* und *Λύκειος*, der im Lichte Geborne, im Lichte Wohnende. Es ist vielleicht selbst der Name der Landschaft von diesem alten Apollinischen Cultusnamen abzuleiten, da das Volk ursprünglich Tremilen geheissen hatte. Dort wurden aber auch im Zusammenhange hiemit Perseus und Bellerophon, die auch sonst gerne zusammengestellt werden[2], besonders verehrt, denn was von ihnen berichtet wird, gehört ganz in den Kreis des lycischen Apollo. Wie dieser unter den Göttern, so vertreten jene unter den Heroen vorzugsweise die göttliche Natur des Lichtes, als der siegreichen Feindin von allem Unholden und Widerwärtigen. Als die grösste That des *Perseus* galt dessen Bekämpfung der drei finsteren Gorgonen und die Enthauptung der Medusa, aus deren Blut der Pegasus emporstieg; als die grösste That des *Bellerophon* der Kampf mit der Chimära, dem dreiköpfigen Ungeheuer Lyciens, das er vom Flügelrosse herab besiegte. Beide sind die Bekämpfer und Besieger der Mächte der Finsterniss und des Verderbens. Sie sind die Helden auf der Bahn des Lichtes. Perseus führt geradezu den Diskos, d. i. die Licht- oder Sonnen-Scheibe,

---

1) Leto trinkt vom Wasser des Xanthos, badet ihre Kinder darin und heiliget den Fluss dem Apollo, *τὴν δὲ γῆν Τρεμιλίδα λεγομένην Λυκίαν μετωνόμασεν ἀπὸ τῶν καθηγησαμένων λύκων.*

2) Auf dem Throne des Asklepios zu Epidaurus, einem Werke des Thrasymedes aus Gold und Elfenbein, waren die beiden Helden von Argos abgebildet, Bellerophon, der die Chimära, und Perseus, der die Medusa besiegt. Pausan. Corinth. cap. 27, 2.

wenn er den Akrisios tödtet. Für lycische Münzen wäre daher die ἅρπη des Perseus eben so ein entsprechendes Bild, wie es auf den jüngeren Geprägen Leier, Bogen und Köcher des Apollo in der That geworden sind. An diesen Cultus mochten aber auch die Perser, als Verehrer des Oromasdes, des reinsten Lichtes und guten Gottes, und als Kämpfer gegen das Reich des Ahriman, des Finsteren und Verderben-bringenden, nicht unschwer anknüpfen[1]. Endlich würde sich bei solcher Deutung die weitere Erscheinung erklären, warum dasselbe Zeichen, das wir füglich das lycische Nationalsymbol nennen können, auch ausserhalb Lycien, wie z. B. zu Argos und Tarsus in Cilicien, auf den Münzen erscheint. Tarsus war eine Colonie der Argiver, die den Perseus besonders verehrten; Argos in Cilicien, gleichnamig mit der Hauptstadt von Argolis, setzte den Perseus selbst auf seine Münzen. Die ἅρπη war überall, wo Perseus verehrt wurde, ein entsprechender Typus. Stände aber einmal fest, dass in dem fraglichen Zeichen die ἅρπη des Perseus vorgestellt sei, so wäre die weitere Frage, warum dieselbe regelmässig in der Gestalt eines Triquetrums erscheint, nach dem, was oben von der dreifachen Gewalt der einzelnen höheren Potenzen gesagt worden, wohl nur von untergeordnetem Belange. Aber dieser Auslegung, so annehmbar sie scheinen mag, tritt ein Bedenken entgegen, das wir nicht mit Stillschweigen übergehen dürfen. Es finden sich nämlich, wie schon oben angedeutet worden, lycische Münzen, auf welchen das genannte Symbol nicht aus drei, sondern aus *vier* Hacken zusammengesetzt ist. In welchem Bezuge sollte letzteres zu Apollo und Perseus stehen? Wie lässt sich bei obiger Annahme die Vierzahl der Hacken erklären? Ich gestehe, hiefür eine Deutung nicht zu wissen, und doch dürfen wir ein Zeichen, das nicht als Neben-, sondern als

1) Es sei hier im Vorübergehen bemerkt, dass Achämenes sogar ein Sohn des Perseus und der Andromeda genannt wird.

Haupt-Typus vorkömmt und sich auf einer so beträchtlichen Anzahl von Münzen wiederholt, nicht unerklärt lassen. Dies bestimmt mich, eine andere Deutung zu suchen.

Den Schlüssel hiezu geben uns, wie bereits Eckhel angedeutet hat[1], die Gepräge von Lalassis an die Hand. Auf den Münzen der Erzpriester von Olba nämlich, die sich ausdrücklich Toparchen oder Dynasten von Lalassis nennen, finden wir das *lycische*, auf einer Autonommünze dagegen das *sicilische* Triquetrum. Wurden aber in Lalassis beide Symbole ohne Unterschied gebraucht, so sind wir berechtiget, sie auch für *gleichbedeutend* zu halten und es gilt die Erklärung, welche der Herzog von Luynes von dem sicilischen Triquetrum gegeben hat, zugleich von dem lycischen. Es ist auch dieses ein Symbol jener weiblichen Trias, die, unter dem Namen der dreigestaltigen Hekate verehrt, je nach verschiedener Auffassung bald an Diana, Minerva und Proserpina, bald an die drei Gorgonen, immer aber an den Mond und dessen Phasen erinnert.

Hiemit ergibt sich von selbst die Lösung der Frage, was die gekrümmten Zeichen, aus denen das lycische Emblem sich zusammenfügt, bedeuten und warum sie regelmässig in der Drei-, zuweilen aber in der Vier-Zahl erscheinen? Wir haben in denselben statt der Sichel des Perseus vielmehr die Sichel des Mondes zu erkennen und hierin liegt sogar, wenn es eines solchen bedürfte, ein weiterer Beweis für die Richtigkeit der von dem Herzoge von Luynes gegebenen Erklärung. Wenn nämlich in dem *sicilischen* Triquetrum die Bewegung der himmlischen Sphären und speciell die Phasen des Mondes durch drei Menschenbeine angedeutet sind, welche alle derselben Richtung folgend, in einer Kugel, oder einem Ringe oder — wie dies auf den jüngeren Stempeln der Fall ist, — in dem Gorgonenhaupte ihren Mittelpunkt fin-

1) Eckhel, Num. anecd. Pag. 77.

den: so ist derselbe Gedanke in dem *lycischen* Embleme viel deutlicher durch die Mondsicheln ausgedrückt, die sich alle — gleich den Speichen eines Rades — um einen einigenden Ring herumdrehen. Dass wir hier mit Recht an die Mondsicheln erinnern, beweisen die Münzen von Berytis und von Thebae in Troas, auf deren Rückseite gleichfalls ein Triquetrum erscheint, von dem bereits Millingen — der übrigens in demselben die Hindeutung auf eine politische Dreigliederung erkennen möchte — hervorgehoben hat, dass es im Wesentlichen mit dem lycischen übereinstimme[1]. Dasselbe besteht aber deutlich aus drei Halbmonden. Dann gehören hieher zwei Silbermünzen von Argos, die Eckhel bekannt gemacht, die eine mit der Harpa des Perseus, die andere mit dem Triquetrum unter dem Namen der Stadt[2]. Auch dieses ist deutlich aus drei Halbmonden gebildet. Hiemit steht ferner die bemerkenswerthe Erscheinung in Einklang, dass die drei gekrümmten Zeichen des lycischen Emblems zuweilen in Schlangen- oder Hahnenköpfen enden, denn während in einer solchen Zusammensetzung die Harpa des Perseus kaum mehr erkannt werden könnte, hat sie an einem Sinnbilde der genannten Göttertrias durchaus nichts Auffallendes. Zunächst ist hiemit deutlich ausgesprochen, dass wir in den Mondsicheln mehr als nur deren äussere Erscheinung zu erkennen haben; da aber Hahn und Schlange insbesondere dem Aesculap und der Hygeia geweiht sind, so mag durch deren Verbindung mit den drei Mondsicheln ein ähnlicher Gedanke angedeutet sein, wie durch die drei ineinander geschobenen Dreiecke oder das Pentagon, das den Pythagoräern als ein Symbol der VΓEIA oder SALVS gegolten hat. Schliesslich findet hierin die Frage ihre Lösung, warum das lycische Emblem zuweilen statt aus drei vielmehr aus vier gekrümmten Zeichen zusammengesetzt ist. Die Antwort lautet einfach: Es sind, je nachdem alle vier oder nur die drei sichtbaren

---

1) Millingen, Sylloge of ancient uned. coins. Pag. 42.
2) Eckhel, Num. anecd. Pag. 78.

Viertel des Mondes angedeutet werden wollten, drei oder vier Mondsicheln vorgestellt.

Um nun wieder auf die Regenbogen-Schüsselchen zurückzukommen, kann auf dem Exemplare n. 84 das lycische Triquetrum nicht verkannt werden. Es sind hier wie dort drei Halbmonde [1], die, der nämlichen Richtung folgend, durch einen Ring in der Mitte zu einem symbolischen Ganzen verbunden werden. Ja es scheint selbst die seltenere Form des lycischen Emblems, wonach statt der drei Mondsicheln deren vier erscheinen, in die keltische Symbolik aufgenommen worden zu sein. Ich verweise hier auf die Kupfermünzen, von denen Lelewel (Atlas, Pl. IX Fig. 25 und 26) eine Abbildung gegeben hat. Auf der Vorderseite erscheinen vier S förmige Schnörkel, welche alle derselben Richtung folgend, gleich den Speichen eines Rades, in der Mitte durch einen Ring verbunden sind. Die Rückseite zeigt ein springendes Pferd, dessen Brust und Hintertheil gleichfalls aus Ringen gebildet ist. Es sind zwar jene vier Schnörkel oder S förmigen Zeichen mit den Blättern

1) Duchalais (Descript. pag. 413) nennt zwar dieses Zeichen: *un triskèle formé de trois pétales se repliant les uns sur les autres*, Hucher (Rev. Numism. 1855. Pag. 164) dagegen: *un triskèle formé de trois demi-torques, absolument comme la triskèle sicilienne l'est de trois jambes;* allein wenn über das Bild von Halbmonden, vielleicht deshalb, weil sie etwas breit gehalten sind, ein Zweifel bestehen sollte, so wird er durch die Hinweisung auf andere keltische Münzen gelöst. Auf einer von Lelewel (Atlas, Tab. I. Fig. 14) in Abbildung mitgetheilten Silbermünze sind die unter dem springenden Pferde angebrachten drei Halbmonde — die übrigens genau mit denen auf der oben genannten kleinen Silbermünze von Argos in Argolis übereinstimmen — gleichfalls ungewöhnlich breit gehalten, während sie hinwieder auf anderen Exemplaren auffallend schlank gebildet sind. Letzteres ist beispielweise der Fall auf einer Münze der Volcae Tectosages (? Rev. Numism. 1841. Pl. VII. Fig. 9) und auf einem Goldstücke, welches den Arvernern zugeschrieben wird (Rev. Numism. belge, Ser. 3. T. III. Pl. V. Fig. 6), woselbst das Triquetrum als Haupttypus erscheint; dann auf einer Kupfermünze mit der Aufschrift LISCX und dem springenden Pferde (Lelewel, Atlas Pl. I. Fig. 16) und auf einer Kupfermünze mit der Aufschrift ANNICOIOS und dem stehenden Schweine (Lelewel loc. cit. Pl. IX. Fig. 23, vgl. Rev. Numism. 1838. Pag. 77, 1840. Pl. XVI. Fig. 11), woselbst es nur als Nebentypus angebracht ist.

einer Blume[1] verglichen worden; wenn wir jedoch erwägen, dass einerseits die nämlichen Zeichen auf anderen Geprägen[2] zwar als strahlende Locken des jugendlichen Kopfes, den sie umgeben, sicherlich aber nicht als Blätter einer Blume gedeutet werden können, während andrerseits das springende Pferd der Rückseite sich durch die Ringe, woraus sein Körper gebildet ist[3], sogleich als das Sonnenross zu erkennen gibt, so wird wohl die Hinweisung auf die vier Viertel des Mondes die richtigere sein. Unter solchen Verhältnissen ergibt sich denn auch der Zusammenhang zwischen dem Triquetrum der Vorderseite und den Kugeln der Rückseite von selbst.

Ist das Gesagte richtig, so folgt hieraus, da die gleiche Gestalt mit Grund auf einen mindestens verwandten Inhalt schliessen lässt, dass eine weibliche Trias, deren Grundbedeutung mit den Phasen des Mondes in Verbindung gebracht wurde, wie eine solche in dem sicilischen und lycischen Triquetrum ihren symbolischen Ausdruck gefunden hat, auch von den Kelten göttlich verehrt worden sei. In der Hinweisung auf den *Mond* und dessen verschiedene Phasen kann nichts Befremdendes gefunden werden, da die Kelten diesem Gestirne mannigfachen Ein-

---

1) Duchalais (Descript. n. 508—512) beschreibt die Vorderseite, wie folgt: *Rosace ou fleuron composé de quatre pétales s'attachant à un globule et se repliant les uns sur les autres de droite à gauche*, Mionnet (Suppl. T. I. Incertaines des Gaules, n. 298) in ähnlicher Weise: *Une fleur épanouie composée de quatre feuilles recoquillées dans le même sens.*

2) Ich nenne hier beispielweise die zwei Sförmigen Zeichen, welche auf den von Jeuffrain (Méd. celtiques, Pl. II. Fig. 35) bekannt gemachten Münzen, das eine links, das andere rechts, neben einem jugendlichen von vorne dargestellten Kopfe, und die drei gleichen Zeichen, die auf einem von Lelewel (Atlas, Pl. IV. Fig. 32) in Abbildung mitgetheilten Exemplare, das eine auf dem Scheitel, das zweite auf der Stirne, das dritte vor dem Gesichte eines rechtsgewendeten jugendlichen Kopfes angebracht sind.

3) Auch auf der oben aus Lelewel (Atlas I. 16) citirten Kupfermünze mit der Aufschrift LISCX, dem springenden Pferde und dem Triquetrum besteht der Hintertheil des Pferdes und vermuthlich auch dessen Brust aus einem Ringe. Der dritte Ring ist im Felde der Münze angebracht.

flass zuschrieben. Ich erinnere hier nur an die beiden Druidenbilder, das eine auf einem Steinrelief zu Autun, woselbst der Priester, in langem Untergewande und mit weitem faltigen Mantel, bärtig, unbedeckten Hauptes, in der Rechten eine Mondsichel hält; das andere, ein zu Narbonne gefundenes Broncefigürchen, unbärtig, mit bedecktem Haupte, in der Rechten eine Schaale, in der Linken ein Füllhorn oder einen Septer, dessen oberer Theil gabelförmig sich erweiternd einer Mondsichel zur Stütze dient[1]. Auch die *drei* Mondsicheln als solche haben auf keltischen Monumenten so wenig wie auf anderen Denkmälern etwas Auffallendes; denn wenn schon dem Sonnengotte, wie oben angedeutet wurde, eine dreifache Gewalt zugeschrieben ward, so musste das um so mehr von der Göttin des Mondes gelten, als ja diese als Luna crescens, plena und decrescens ohnehin in dreifacher Gestalt erscheint und eine dreifache Gewalt ausübend gedacht wurde. Etwas schwieriger ist der Nachweis, inwieferne das keltische Triquetrum, wie doch durch dessen Gestalt klar angedeutet wird, gleich dem sicilischen und lycischen als das Symbol einer weiblichen *Göttertrias* betrachtet werden könne. Es fehlt uns hiezu eine genauere Kenntniss der keltischen Glaubenslehre. Einigen Anhaltspunkt jedoch dürfte uns der Vergleich mit dem sicilischen Embleme geben. Letzteres bezieht sich auf Minerva, Diana und Proserpina, welche alle drei in nahem Bezuge zum Monde stehen, von denen aber jede für sich wieder als Quellgottheit besonders verehrt wurde, Minerva namentlich in Himera, woselbst die Nymphen ihr zu Ehren Heilquellen eröffneten, Diana auf der Insel Ortygia, deren Quelle Arethusa ihr geheiliget war, Proserpina in Enna mit der Quelle Cyane. Hiemit stimmt im Wesentlichen überein, was wir von der keltischen Belisama wissen. Diese war vor Allem *Minerva*. So wird sie ausdrücklich bei Cäsar genannt und zwar „operum atque artificum initia

---

1) Martin, Relig. d. Gaul. T. I. Pag. 213.

dadens[2]. Sie war sonach, diese von Cäsar angegebenen Eigenschaften in Einen Ausdruck zusammengefasst, die Minerva *Ἐργάνη*, wie sie zuerst in Athen genannt[1], in Elis mit einem Hahne auf dem Helme vorgestellt wurde[2], dieselbe, die den Heilquellen von Himera vorstand und deren Cultus auf den Münzen dieser Stadt durch das Bild des Hahnes angedeutet ist[3]. Dieselbe keltische Minerva war auch *Diana*. Dies bezeugt schon ihr Name Belisama gegenüber dem Belenus oder Helios. Was endlich die *Proserpina* betrifft, können wir füglich dahingestellt sein lassen, ob die Nachricht Cäsars: „Galli se omnes a Dite patre prognatos praedicant" von Pluto verstanden werden müsse und sonach Proserpina von den Galliern als deren Stammmutter betrachtet worden sei[4]; wenn aber unter den drei Göttinen, die der Reihe nach als die Gebieterinen des Mondes erscheinen, die von Pluto geraubte und dem Vollmonde entsprechende Proserpina den obersten Rang einnimmt, darf wohl auch bei dem keltischen Triquetrum neben der Minerva und Diana an sie gedacht werden, um so mehr als bereits Artemidorus dafür Zeugniss gibt, dass die Gallier die Demeter und Persephone nicht nur gekannt, sondern selbst nach Art der Samothraker verehrt haben[5]. Was aber die Vergleichung der keltischen Belisama mit der sicilischen Göttertrias noch mehr rechtfertiget, ist der Umstand, dass derselben Minerva, der als einer Göttin des Lichtes ein ewiges Feuer brannte, zugleich die Quellen, ohne Zweifel die heilbringenden, geweiht gewesen. *Quibus fontibus praesul est Minervae numen*, schreibt Solinus, *in cujus aede perpetui ignes nunquam canescunt in favillas, sed ubi ignis tabuit, vertit*

1) Pausan. Lib. I. cap. 24 §. 3.
2) Pausan. Lib. VI. cap. 26 §. 2.
3) Hiemit mag der Hahnenkopf zusammenhängen, in den zuweilen das lycische Triquetrum endet.
4) Martin, Relig. d. Gaul. T. I. Pag. 320.
5) *Περὶ δὲ τῆς Δήμητρος καὶ τῆς Κόρης πιστότερα. ὅτι φησὶν εἶναι νῆσον πρὸς τῇ Βρεττανικῇ, καθ' ἣν ὅμοια τοῖς ἐν Σαμοθρᾴκῃ περὶ τὴν Δήμητραν καὶ τὴν Κόρην ἱεροποιεῖται.* Strab. Geogr. Lib. IV. cap. 4 §. 6.

(sic) *in globos saxeos*[1]. Belisama, je nach verschiedener Auffassung bald der Minerva, bald der Diana oder Proserpina vergleichbar, ist sonach, gleich der weiblichen Göttertrias Siciliens, zugleich Arethusa oder Orthygia oder Cyane. Es stimmt das mit dem überein, was Gregor von Tours von dem grossen See am Fusse des Gevaudun berichtet, wenn er schreibt, dass dieser der Luna unter dem Namen Helanus geweiht gewesen, und dass in seiner Tiefe alljährlich Kleider, Linnen, Tücher, Wolle, dann Käs, Wachs, Brod und andere Gegenstände je nach dem Vermögen des Darbringenden versenkt, zuletzt aber Thiere geopfert worden seien[2]. Belisama theilte also auch hierin die Ehre mit Belenus, dem gleichfalls das Wasser geheiliget gewesen[3] und dem zu Ehren namentlich in Toulouse ungeheure Schätze Goldes in den See versenkt wurden. Nunmehr ist uns auch begreiflich, warum auf vielen gallischen Münzen, namentlich auf den oben angeführten Exemplaren mit den Aufschriften SOLIMA[4], ABVDOS, IVNIIS etc. das Sonnenross statt mit dem Kopfe des Belenus vielmehr mit einem Frauenkopfe in Verbindung gebracht ist. Wir haben hiebei an die Belisama zu denken, der ein ewiges Feuer brennt, die aber zugleich den heilbringenden und weissagenden Quellen vorsteht.

---

1) Martin, Relig. d. Gaul. Tom. I. Pag. 506.

2) Martin, loc. cit. Pag. 128.

3) Laut einer zu Aquileja gefundenen Inschrift des Inhalts: FONTI BELENO | C. AQVILEIENSIS DIADVMENVS | B. V. S. | M. HOSTILIVS | AVCTVS | IIIIII VIR | B. S. D. (de Wal Mythol. Sept. Mon. epigr. n. XLIX).

4) Der Frauenkopf auf den Münzen von SOLIMA mit der Pflanze vor dem Munde, deren einer Stengel sich nach oben bis zur Stirne, der andere nach unten bis zum Kinne biegt, dürfte wohl ein Bildniss der Solimara sein, welche zufolge einer im Jahre 1687 zu Bourges gefundenen Inschrift (SOLIMARAE | SACRVM | AEDEM CVM SVIS | ORNAMENTIS | FIRMANA C. OBRICI | F. MATER | D. S. D. *de Wal loc. cit. n. CCLVI*) einen besonderen Tempel hatte, diese selbst aber ihrem Wesen nach mit der Belisama übereinstimmen.

Zweites Hauptstück.

Von den Regenbogen-Schüsselchen ohne die von einem Bogen umspannten Kugeln.

Die schüsselförmigen Goldstücke mit den von einem Halbkreisbogen umspannten Kugeln auf der concaven Seite sind nicht die einzigen, welche als die ältesten Denkmäler diesseits der Alpen mit Recht unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen, es existiren auch noch andere, die, weil mit jenen gemeinschaftlich gefunden und, wenigstens der Mehrzahl nach, von derselben Mischung des Metalls, von dem nämlichen Gewichte, von gleicher schüsselförmiger Gestalt, zum Theil selbst von verwandten Typen, ohne Zweifel der nämlichen Zeit und denselben Völkerstämmen angehören. Ich habe sie um der Uebersichtlichkeit willen in kleinere Gruppen abgetheilt. Die erste, in der Gesammtreihe fünfte Gruppe enthält die Goldschüsselchen, auf welchen der Kopf einer Gottheit oder eines Thieres vorgestellt ist; diesen folgen in einer zweiten, beziehungsweise sechsten Gruppe alle übrigen mehr oder minder deutlichen Stempel, denen die schüsselförmige Gestalt als gemeinschaftliches Merkmal zukömmt; den Schluss bildet eine Reihe von Goldstücken, die zwar bezüglich ihrer Fabrik, vielleicht selbst nach der Mischung des Metalls strenge genommen nicht mehr zu den Regenbogen-Schüsselchen gezählt werden sollten, aber hier darum nicht mit Stillschweigen übergangen werden dürfen, weil sie nicht blos in Böhmen, sondern auch zu Gagers an der Glon, und zwar in einer nicht unbeträchtlichen Anzahl von Stempelvarietäten gefunden worden sind.

A. Von den Typen der fünften Gruppe.

Fig. 85 bis Fig. 87.

Das Goldstück n. 85 gehört zu den seltensten. Es ist zu Gagers gefunden worden und zwar nur in einem einzigen Exemplare. Das Ge-

präge ist von allen übrigen Regenbogen-Schüsselchen verschieden, aber die Mischung des Metalls und das Gewicht stimmt mit der Mehrzahl überein. Das Gold ist 16½ karätig. Das Gewicht beträgt 7,402 Grammen. Bei dem Kopfe der Vorderseite möchte vielleicht an das Elennthier gedacht werden, welches Cäsar in Gallien kennen lernte, und Pausanias den Galliern, Plinius aber dem ganzen Norden zuschreibt; vielleicht auch an CERNVNNOS, dessen Bild auf dem Steine der Cathedrale zu Paris bärtig, mit Satyrohren und mit Hirsch oder Elennsgeweihen vorgestellt ist; vielleicht sogar, da Alce und Elenn gleichbedeutend sind[1], an die bei den Naharvalen unter dem Namen Alcis verehrte Gottheit[2]. Ich möchte jedoch der einfachsten Erklärung den Vorzug geben und in dem Bilde einen *Hirschkopf* erkennen. Der Hirsch ist bekanntlich dem Apollo geweiht — auch in der nordischen Mythologie wird die Sonne als Hirsch symbolisirt[3] — insbesondere aber ist er das heilige Thier der *Diana*. Wegen der Buntscheckigkeit seines Felles und weil er sein Geweih abstosst, erschien er als ein passendes Symbol des Mondes, der bald lieblich und weiss, bald schrecklich und schwarz in seiner Erscheinung ewig wechselt und selbst wieder seinen Einfluss ausübt auf Ebbe und Fluth, das Bild des Wechsels[4]. Hiemit steht auch das Bild der Rückseite in Einklang. Sicherlich haben wir in demselben nicht, wie geglaubt wurde, eine an Runnen erinnernde dreifache Masche vor uns, sondern drei in einander verschlungene Bogen. Es ist hiemit derselbe Gedanke ausgedrückt, wie in dem lycischen Triquetrum des Goldstückes n. 84. Dort sind es drei Mondsicheln, die durch den einigenden Ring, hier sind es drei Bogen, die durch ihre Verschlingung zu einem symbolischen Ganzen sich zusammenfügend zunächst an die drei sichtbaren

---

1) Diefenbach, Celtica Th. I. S. 17.

2) Martin (Relig. des Gaulois S. 93) hält beide, Cernunnos und Alcis, für die Gottheit der Jagd.

3) Simrock, Mythologie S. 326.

4) Vergl. Bachofen, Gräber-Symbolik, S. 118.

Phasen des Mondes, in ihrem tieferen Grunde aber an jene weibliche Göttertrias erinnern, als deren sichtbares Bild am Firmamente der Mond mit seiner wechselnden Gestalt betrachtet wurde.

Die Goldstücke n. 86 und 87 stammen aus dem Irschinger-Funde. Sie stimmen in der Mischung des Metalls zu $16\frac{1}{2}$ Karat und im Gewichte zu 7,47 bis 7,62 Grammen mit den übrigen Regenbogen-Schüsselchen genau überein. Der jugendliche Kopf mit den eigenthümlich gestalteten Locken und den aufgeworfenen Lippen ist unstreitig der des *Apollo*. Das Zeichen, das auf dem Exemplare n. 86 der Wange aufgedrückt scheint, ist nichts anderes als ein ungeschickt gezeichnetes Ohr; dies beweist der Vergleich mit dem Exemplare n. 87. Auch die Wellenlinien, die, den einzelnen Locken folgend, auf beiden Exemplaren das Hinterhaupt umgeben, dürften keine besondere Bedeutung haben; ich halte sie für die Umrisslinien des Kopfes. Eben so sind die Kugeln, welche auf dem Exemplare n. 87 von den einzelnen Locken umschlossen werden, nicht als ein für sich bestehendes Symbol zu betrachten, sondern, wie aus dem Exemplare n. 86 ersichtlich ist, nur Theile der Locken selbst. Auf der Rückseite unterscheiden wir zunächst zwei Symbole, nämlich die Leier und ein Oval, das wohl ein Gerstenkorn oder das Korn einer anderen Getreideart vorstellen dürfte. Zu letzterem tritt sodann, gleichsam ergänzend, jenes S förmige Zeichen hinzu, dem wir schon auf den Exemplaren n. 16 bis 21 begegneten. Auffallend ist die Doppelzahl dieser Symbole. Die Leier ist zweimal vorgestellt, einmal links, das anderemal rechts gewendet; eben so das Gerstenkorn einmal aufwärts, das anderemal abwärts; und da von den vier S förmigen Zeichen jedesmal zwei als zusammengehörig einander gegenüber gestellt sind, gilt das Gleiche auch von diesem Symbole. Es ist das um so auffallender, als sonst überall die Dreizahl als die maassgebende hervortritt. Mir scheint jedoch, dass der Stempelschneider den Nachdruck nicht so sehr auf die Zahl als vielmehr auf die Anordnung der Symbole gelegt hat. Es ist die *Kreuzesform*, die hier scharf ge-

gekennzeichnet werden wollte. Diese Goldschüsselchen sind die einzigen bisher bekannten, die ein Götterbild in menschlicher Gestalt zeigen. Sie belehren uns, dass die Kelten schon in sehr früher Zeit den Belenus nicht blos in Symbolen, wie unter dem Bilde der Schlange oder der Leier, sondern auch in menschlicher Gestalt verehrten. Erhalten sie schon dadurch ein besonderes Interesse, so wird dieses noch erhöht durch die Art und Weise, wie der Kopf des Apollo künstlerisch behandelt ist; denn es lässt sich nicht verkennen, dass der Gott *ideal* dargestellt und dies namentlich durch eine symmetrische Anordnung sorgfältig gelockter *Haare* erreicht werden wollte.

Bei dieser Gelegenheit glaube ich auf zwei Silbermünzen der Münchener-Sammlung von nachstehendem Gepräge aufmerksam machen und dieselben in Abbildung mittheilen zu sollen.

28. Jugendlicher Kopf mit schwer zu beschreibenden Locken von der rechten Seite. Die Umrisslinien des Hinterkopfes folgen wellenförmig den einzelnen Locken.

Rks. Ein Kreuz, dessen Balken sich bis an den Rand der Münze fortsetzen. In den vier Winkeln zwei Leiern, die eine links, die andere rechts gewendet, und zweimal das Zeichen V, einmal aufwärts, das andremal abwärts gekehrt. Æ.

29. Desgleichen, aber in den vier Winkeln des Kreuzes die Zeichen VOVU. Æ.

Die zweite dieser Münzen stammt aus Neuburg an der Donau. Ich habe sie von daher zugleich mit dem Regenbogen-Schüsselchen n. 44 erhalten. Es sind ohne Zweifel die *Volcae Tectosages*, welche sie geschlagen haben. Ein Kreuz, dessen Balken sich bis an den Rand der Münze fortsetzen, mit verschiedenen Zeichen in den vier Winkeln, bildet den gewöhnlichen Typus der jüngeren, zumeist sehr roh geprägten Münzen dieses Volksstammes. Die vorliegenden Exemplare gehören zu den relativ älteren und besser gravirten. Die auf dem zweiten Exemplare in Kreuzform angebrachten Zeichen enthalten meines Dafürhaltens

sogar den vollständigen Namen VOLC[1]. Das sind dieselben Tectosagen, welche, der einzige Ueberrest der früheren keltischen Bevölkerung, wenn gleich in sehr herabgekommenen Verhältnissen noch zur Zeit Cäsars diesseits des Rheines gewohnt haben[2]. Vergleichen wir nun die Köpfe auf diesen Silbermünzen mit den Köpfen der beiden Goldschüsselchen, so springt sogleich in die Augen, wie dieselben, obgleich die Gepräge bezüglich des Alters sehr weit von einander abstehen und sich bei den Silbermünzen der Einfluss griechischer und römischer Vorbilder, namentlich in der Zeichnung des Profils, deutlich zu erkennen gibt, dennoch gerade in den am meisten charakteristischen Merkmalen, sogar bis in die kleinsten Einzelheiten auffallend übereinstimmen. Hier wie dort dieselbe eigenthümliche Form der Locken, jede für sich kugelförmig gestaltet und dann in einer bogenförmigen Linie sich allmählig verlierend; hier wie dort dieselbe symmetrische Anordnung, wonach die einzelnen Locken, alle in gleicher Grösse, alle in gleicher Entfernung, sich nicht neben, sondern über einander reihen; hier wie dort dieselbe Umrisslinie, welche, stets der Rundung der einzelnen Locken folgend, das Hinterhaupt wellenförmig umschliesst. Hier wie dort sogar die gleiche, nichts weniger wie gelungene Stellung und Gestalt des Ohres. Eine derartige Uebereinstimmung kann nicht zufällig sein. Es muss den beiden Stempelschneidern der jüngeren Silbermünzen sowohl wie der älteren Regenbogen-Schüsselchen ein gleiches Original als Vorbild gedient haben, und zwar ein Original ganz verschieden von den Apollobildern, wie sie auf griechischen und römischen Stempeln, namentlich auf den

---

1) Derselbe Name findet sich in gleicher Weise durch die vier ersten, in den Winkeln des Kreuzes oder zwischen den vier Speichen eines Rades vertheilten, Buchstaben ausgedrückt, nur rückwärts geschrieben, auf einer Silbermünze der VOLCae Arecomici. *De la Saussaye, Numism. Narbonnaise.* Pl. XVIII. Fig. 6.

2) De Saulcy versichert, dass dergleichen Silbermünzen von Zeit zu Zeit im Grossherzogthum Baden, am rechten Rheinufer und im Schwarzwalde gefunden werden. *Rev. Numism. 1860. Pag. 320.*

geben[1]. Arneth glaubt in dem Bilde der Vorderseite ein Bergbau-Werkzeug erkennen zu sollen. Ich bin nun zwar der Ansicht, dass, wie bei allen Bildern der Regenbogen-Schüsselchen, so auch hier die Deutung nicht aus dem gewöhnlichen Leben, sondern aus dem Cultus zu entnehmen sei, weiss aber eine bessere Erklärung nicht zu begründen. Sollte hier etwa dasselbe Instrument vorgestellt sein, wie auf den Exemplaren n. 1 und 2, nur in etwas abweichender Gestalt? Haben wir vielleicht an den heiligen *Hammer* des Thor zu denken? Die keltischen Münzen sind bisher noch viel zu wenig beachtet und ihre Typen noch nicht mit der Sorgfalt zu erklären versucht worden, um diese Fragen genügend beantworten zu können. Hoffentlich werden neue Funde manchen Zweifel lösen helfen. Auf der Rückseite ist abermal ein *Torques* vorgestellt, wie auf dem letztgenannten Exemplare; er unterscheidet sich aber von demselben dadurch, dass Anfang und Ende nicht mit Kugeln oder runden Knöpfen, sondern mit einem stark vorspringenden Rande gleich einem Discus geziert sind. Es kömmt diese Form des Torques öfter vor. Im östlichen Gallien war sie sogar die gewöhnliche. Auf den Münzen der Remi, Catalauni, Leuci u. s. w. ist das Brustbild der Vorderseite regelmässig mit dieser Art von Halsschmuck geziert[2].

Die Typen n. 90 bis 92 bieten meines Dafürhaltens der Deutung noch grössere Schwierigkeiten dar, wie die bisher besprochenen, und ich gestehe gerne, hierüber mit mir selbst nicht ganz im Klaren zu sein. Wenn ich dessohngeachtet eine Erklärung zu geben versuche, so geschieht es nur in der Hoffnung, dass hiedurch vielleicht Andere zu einer genaueren Prüfung veranlasst werden. Der Stempelschneider hat uns in diesen Nummern drei verschiedene Bilder vor Augen gestellt, erstens: eine *Kugel*, die auf beiden Seiten vorkömmt; zweitens: ein aus

---

1) Schreiber, Taschenbuch 1840 S. 117. 1841, Tab. II. Fig. 19.
2) Vergl. Rev. Numism. 1853. Pag. 13.

geschwungenen Linien gebildetes *Ornament* auf der convexen und einem ähnlichen, gleichfalls aus gebogenen Linien zusammengesetzten, aber von dem ersteren verschiedenen Zierrath auf der concaven Seite, und drittens ein oben breites, unten spitz zulaufendes Zeichen, das etwa mit einem Keile oder einem kurzen *Schwerte* verglichen werden mag. Versuchen wir diese Bilder zu deuten, so fehlt uns selbst für die Beantwortung der allereinfachsten Frage, nämlich: in welcher Stellung zu einander sie zu betrachten sind, ob die Kugeln den oberen oder den unteren Raum einnehmen, sonach die Spitze des Keiles oder Schwertes aufwärts oder abwärts gekehrt ist, jeder sichere Anhaltspunkt und wir können zum Verständniss der Typen nur auf Umwegen gelangen.

Ich beginne den Erklärungsversuch mit dem letztgenannten Bilde, nämlich dem *keilförmigen* Zeichen, nicht darum, weil dieses für sich deutlich, sondern weil es wenigstens minder undeutlich ist, als die beiden Ornamente, und weil die Erklärung desselben durch Vergleichung mit anderen Monumenten erleichtert wird. Wir finden nämlich ein ähnliches Zeichen auch auf jüngeren Goldstücken und zwar bald als Haupttypus, bald in der Hand einer menschlichen Gestalt, bald im Felde der Münze als Nebentypus. Als *Haupttypus* erscheint es auf einem in der Gegend von Falaise gefundenen Goldstücke[1]. Daselbst nimmt es den Mittelpunkt der Darstellung ein. Es ist in senkrechter Lage gezeichnet, die Spitze nach unten gekehrt. Neben demselben erblicken wir eine menschliche Gestalt in aufrechter Stellung, mit dem Gesichte jenem Zeichen zugewendet, den einen Arm zurückgebogen und den einen Fuss in die Höhe gehoben. Hier stellt es offenbar ein heiliges Symbol vor. Schon die Grösse desselben in Vergleich zu der daneben befindlichen menschlichen Figur deutet darauf hin. Auf einem zweiten Exemplare[2] hat die menschliche Gestalt noch einen heiligen Ring in der Rechten.

---

1) Lambert, Essai Pl. II. Fig. 17. Duchalais, Descript. Pl. III. Fig. 10.
2) Rev. Numism. 1855. Pl. V. Fig. 11.

Man hat in jenem Haupttypus ein Schwert, mit der Spitze in den Boden gesteckt, und in dem ganzen Bilde einen Schwerttanz erkannt, und gewiss nicht mit Unrecht, denn auf anderen Exemplaren finden wir dasselbe Zeichen *in der Hand einer menschlichen Gestalt* und zwar mit Darstellungen in Verbindung gebracht, die uns über die Benennung dieses Zeichens nicht zweifelhaft lassen. Auf einem von Hucher bekannt gemachten Goldstücke ist es ein Wagenlenker, der es, den Helm auf dem Kopfe, die Zügel in der Linken, er selbst mit dem ganzen Körper vorwärts gebückt, mit der Rechten abwärts hält, als wäre er eben im Begriffe, damit zu stechen[1]. Auf einem anderen Goldstücke in der Sammlung des Herrn de Gerville ist es ein Reiter mit einem Schilde in der Rechten, der das gleiche Instrument mit der ausgestreckten Linken vor sich in die Höhe hält[2]. Auf einem dritten in der Gegend von Falaise gefundenen Stater erblicken wir eine unbekleidete menschliche Gestalt, geschmückt mit Hals- und Armringen, sie ist in schnellem Laufe begriffen, fasst mit der rückwärts gebogenen Rechten ihr langes, flatterndes Haar und stosst sich mit der Linken das mehrerwähnte Instrument in den Leib[3]. Alle diese Darstellungen lassen für das fragliche Zeichen kaum eine andere Benennung zu, als die eines *Schwertes.* Wir werden demnach auch das hiemit in den Hauptformen übereinstimmende Sinnbild auf unseren Regenbogen-Schüsselchen also benennen müssen. Zugleich ist durch die Hinweisung auf obige kleine Goldmünzen mit der Vorstellung des Schwerttanzes gerechtfertiget, warum ich das gleiche Bild auf unserem Exemplare gleichfalls abwärts statt aufwärts gerichtet habe. Hiemit ist jedoch nur der Name des Bildes, aber noch nicht dessen tiefere Bedeutung gefunden. Das nächst Liegende scheint allerdings an den Schlachtengott zu denken und an den Cultus des Schwert-

1) Rev. Numism. loc. cit. Fig. 10.
2) Lambert, Essai Pl. II. Fig. 18.
3) Lambert, loc. cit. Fig. 22.

gottes, der weit verbreitet gewesen, denn wir finden ihn bei den Gothen, bei den Tenkterern, Catten und Hermunduren und bei den Skandinaven überhaupt bezeugt, als deren grössten Gott ihn Procopius ausdrücklich versichert. Auch schon in früheren Zeiten weiss Herodot von einem auf die Verehrung des Ares zurückführenden symbolischen Schwertkult bei den Skythen, welcher 600 Jahre später in denselben Einzelheiten bei den Alanen wiederkehrt, und zur selben Zeit erzählt Ammianus Marcellinus von den Quaden, dass sie ihre Klingen als Gottheiten verehrten und auf dieselben ihre Eide leisteten[1]. In der angedeuteten Weise sind auch die eben genannten Goldstücke bisher in der That gedeutet worden, und es scheint diese Deutung um so annehmbarer, als Cäsar von den Galliern berichtet: *Deum maxime Mercurium colunt. Post hunc Apollinem et Martem et Jovem et Minervam. De his eandem fere quam reliquae gentes habent opinionem*[2]. Allein es treten uns bei näherer Betrachtung dieser jüngeren Goldstücke, die ich in Vergleichung gezogen habe, einige Wahrnehmungen entgegen, die wir nicht unbeachtet lassen dürfen. Alle diese Münzen nämlich haben auf der Vorderseite den Kopf nicht, wie man erwarten sollte, des Mars, sondern unverkennbar des *Apollo* zum Gepräge. Ferner sind auf dem aus der Sammlung des Herrn de Gerville angeführten Stücke neben dem Reiter nicht etwa kriegerische Embleme, sondern ein *Rad* und eine *Leier*, also zwei auf den Sonnengott bezügliche Symbole angebracht; ja auf anderen Exemplaren finden wir *dasselbe Schwert im Felde der Münze* nicht nur auf der Rückseite unter dem springenden *Pferde*, sondern auch auf der Vorderseite unmittelbar *unter dem Kopfe des Apollo selbst*[3], einmal sogar *auf der Wange dieses Gottes*[4]; endlich möchte ich auf die ganz

1) Die hierauf bezüglichen Beweisstellen bei Hucher (Rev. Numism. 1855. Pag. 165) und Quitzmann, die heidn. Religion der Baiwaren. S. 74.
2) Caes. de bell. Gall. Lib. VI. cap. 17.
3) Lambert, Essai Pl. II. Fig. 23. Duchalais, Descript. Pl. III. Fig. 9.
4) Duchalais, Descript. Pag. 353. n. 3.

eigenthümliche Gestalt und Lage einer Art von *Band* aufmerksam machen, wovon das Schwert, welches auf den letztgenannten Stateren unter dem springenden Pferde angebracht ist, zu hängen scheint. Dasselbe ist, damit nicht etwa an ein wirkliches Band, das zur Umgürtung oder sonst zur Befestigung der Waffe dienen sollte, gedacht werde, aus feinen *Zikzak-Linien* gebildet und umzieht die ganze vordere Hälfte des rechts springenden Pferdes in der Art mit einem *Halbkreisbogen*, dass dieser bei dem Kopfe des Pferdes mit Zikzak-Linien beginnt, sich um die Brust und die Vorderfüsse in denselben Zikzak-Linien fortsetzt und endlich unter dem Bauche des Thieres mit der Spitze des daran hangenden links gewendeten Schwertes endet[1]. Was sollen nun diese Darstellungen mit Mars gemein haben? In welchen Zusammenhang sollten wir die Leier und das Rad, die doch offenbar Symbole des Sonnengottes sind, mit dem Dolche oder Schwerte bringen, wenn in letzterem das Sinnbild des Kriegsgottes vorgestellt werden wollte? Wie konnte das Schwert unter den Kopf des Apollo gesetzt, wie konnte es diesem vollends, gleichsam als Wahrzeichen, auf die Wange gedrückt werden? Diese Fragen setzen uns in Verlegenheit; aber — muss denn ein Schwert nothwendig nur ein *Kriegs*schwert sein? Gibt es nicht noch andere Dolche und Schwerter? Diejenigen Völkerstämme, welche die oben genannten Münzen geschlagen, müssen — den Beweis liefern die Münzen selbst — entweder mit Mars die Begriffe des Helios oder umgekehrt mit Helios die Begriffe des Mars in unmittelbare Beziehung gebracht haben, wie denn in der That Macrobius von den Accitanern berichtet, dass sie den Mars, den sie vor allen übrigen Göttern verehrten, von Strahlen umgeben darstellten[2]. Ich möchte daher in dem mehr erwähnten Symbole nicht so fast das eherne Schwert des Kriegs —

---

1) Vergl. die Abbildungen bei Lambert Pl. II. Fig. 23. Duchalais Pl. III. Fig. 9 Rev. Numism. 1855. Pl. V. Fig. 10.
2) Macrob. Saturn. Lib. 1. cap. 19. Martin, Relig. T. I. Pag. 411.

als vielmehr, was bereits Lambert[1] angedeutet hat, *das goldene Schwert des Sonnen-Gottes* erkennen, womit dieser, gleich dem Zeus Chrysaoreus in Carien oder dem Dschemschid der Perser die Erde spaltet, auf dass sie sich öffne und fruchtbar werde. Hiemit lösen sich die scheinbaren Widersprüche. Durch die Hinweisung auf das Goldschwert des Sonnengottes, und durch sie allein, wird uns aber auch verständlich, warum das Band, das wir zuweilen an dem Dolche hängen finden, so eigenthümlich gestaltet ist. Dasselbe bestätiget nur, was oben von der symbolischen Bedeutung des die Kugeln umgebenden Halbkreisbogens überhaupt, und von den feinen Zikzak-Linien, aus denen derselbe auf dem Exemplare n. 84 gebildet ist, insbesondere gesagt worden ist. Wir haben in den Zikzak-Linien hier wie dort ein Symbol des Lichtes. Um nun wieder auf unsere Regenbogen-Schüsselchen zurückzukommen, ist nach meinem Dafürhalten auch hier nicht das eherne Schwert des Mars, sondern das *Goldschwert des Belenus* vorgestellt. Die Gründe für diese Deutung entnehme ich theils aus dem Umstande, dass dasselbe Bild, wie so eben nachgewiesen wurde, auf den jüngeren gallischen Münzen wiederkehrt, theils aus den übrigen Typen, die mit dem Schwerte unserer Goldschüsselchen in Verbindung gebracht sind und noch einer kurzen Erwähnung bedürfen.

Das zweite Bild besteht aus einer *Kugel*. Diese erscheint selbst zweimal. Auf der convexen Seite nimmt sie den Mittelpunkt, auf der concaven den oberen Theil des Feldes ein. Von der Bedeutung der Kugeln war oben ausführlich die Rede. Sie kann hier keine verschiedene sein. Erkennen wir nun in dem Schwerte ein Symbol des Mars, so dürfte sich dessen Zusammenstellung mit der Kugel schwer erklären lassen; betrachten wir aber ersteres als ein Sinnbild des Belenus, so erklären und ergänzen sich beide Bilder gegenseitig.

---

1) Lambert, Essai Pag. 46.

Am wenigsten weiss ich mit dem dritten Bilde, nämlich den *Ornamenten* anzufangen, die auf der Vorderseite sowohl wie auf der Rückseite unmittelbar unter der Kugel angebracht sind. Es ist mir nur ein einziger Zierrath bekannt, der mit ihnen verglichen werden kann. Derselbe findet sich auf einer gallischen Münze mit der Aufschrift VTICOS[1]. Was jedoch besagtes Ornament auf dieser gallischen Münze bedeute, ist mir unbekannt[2], ich bin daher auch nicht im Stande, aus der Vergleichung einen Nutzen für die Deutung unseres Zierraths zu ziehen. Sollte ich eine Vermuthung aussprechen, so würde ich eine Erklärung nicht so fast in den schnörkelartigen Linien selbst als vielmehr in den Kugeln suchen, denen jene nur als weitere Ausschmückung zu dienen scheinen. Betrachten wir nämlich die Bilder genauer, so sind es *drei in Form eines Triangels aufgestellte Kugeln*, die als der vornehmste Theil hervortreten und den Kern des Ganzen ausmachen. Es gilt das von dem Ornamente der Vorderseite so gut wie von dem der Rückseite. Die obere Kugel erscheint freistehend, die beiden anderen bilden den Anfang und das Ende einer Verzierung, die sich unter jener freistehenden Kugel nach links und rechts ausbreitet und ihr gleichsam als Basis

---

1) Die Rückseite dieser Münze nämlich zeigt einen rechts schreitenden Ochsen, darunter ein rechtshin schreitendes Schwein zwischen einem Ringe mit einem Kügelchen in der Mitte auf der einen und einem Weinblatte auf der anderen Seite; über diesen Typen aber erblickt man den unteren Theil eines Ornamentes (der obere Theil ist verwischt), der genau mit dem unteren Theile desjenigen Zierrathes übereinstimmt, welcher auf der concaven Seite unserer Regenbogen-Schüsselchen angebracht ist. Diese Münze ist abgebildet in der Rev. Numism. 1840. Pl. XVII. Fig. 12 und bei Lelewel, Atlas, Pl. IX. Fig. 43. Sie wird nach Rouen gelegt. Ich mache hier darauf aufmerksam, dass noch ein zweites Exemplar existirt, welches sich von dem hier beschriebenen nur dadurch unterscheidet, dass über dem schreitenden Ochsen statt des Zierrathes die Legende ARDA angebracht ist. S. Rev. Numism. 1857. Pl. X. Fig. 5.

2) De la Saussaye, der von dieser Münze, als einer silbernen, eine Abbildung mittheilt (Rev. Numism. 1840. Pl. XVII. Fig. 12), gibt keine nähere Beschreibung; Duchalais, der sie als eine kupferne beschreibt, nennt besagtes Ornament (Descript. n. 444) „*un symbole, qui semble un rameau*“.

dient. Wir hätten sonach dieselbe symbolische *Trias von Kugeln* wieder, die uns auf den Regenbogen-Schüsselchen bereits wiederholt begegnete, nur in etwas abweichender Form, wie dies, wenigstens auf der Rückseite, theilweise durch die Zusammenstellung mit dem Schwerte motivirt war. Letzteres steht zu unterst, die Spitze, deren fruchtbringende Strahlen sich in die Erde senken sollen, abwärts gekehrt. Ueber ihm schwebt die Trias, von welcher jene Strahlen ihren Ausgang nehmen; die mittlere Kugel senkrecht über dem Griffe des Schwertes. Ob ausserdem auch noch den Ornamenten für sich eine besondere Bedeutung beigelegt, ob namentlich durch die zwei S förmigen, sich einander zuneigenden Schnörkel der Rückseite etwa an das Zeichen erinnert werden wollte, das anderwärts, auf älteren sowohl wie jüngeren keltischen Geprägen als ein Symbol der Bewegung der Gestirne gedeutet wird, dürfte als eine Frage von untergeordnetem Belange betrachtet werden.

Die nächstfolgenden Goldschüsselchen n. 93 und 94 sind bemerkenswerth durch die Typen der Rückseite. Diese bestehen aus drei Ovalen, welche gleich den Speichen eines Rades durch eine mittlere Kugel auf einander verbunden sind, während die hiedurch entstandenen Winkel je durch eine freischwebende Kugel ausgefüllt werden. Die Ovale, die wir schon auf den Goldstücken n. 86 und 87 gefunden haben, halte ich für *Getreidekörner*, wie sie in gleicher Anordnung auch anderwärts, beispielweise auf den Münzen von Metapunt, vorkommen. Ihre Bedeutung kann den übrigen Typen der Regenbogen-Schüsselchen gegenüber nicht zweifelhaft sein. Schon das Getreidekorn an sich, noch mehr dessen dreimalige Wiederholung und die Verbindung der drei Körner durch die mittlere Kugel zu einem symbolischen Ganzen, vollends aber die Zusammenstellung dieses Triquetrums — denn so dürfen wir es nennen — mit den drei freischwebenden Kugeln, alles deutet darauf hin, dass hiemit dieselbe weibliche Götter-Trias angedeutet sei, wie auf dem Triquetrum der Münze n. 84. Von der Vorderseite habe ich in der Abbildung zwei verschiedene Stempel auf's

genaueste wieder zu geben gesucht, um Anderen eine Deutung zu ermöglichen. Ich selbst weiss das Bild bei einem bestimmten Namen nicht zu nennen. Vielleicht wollte ein Apfel oder Mohn vorgestellt werden, ein Sinnbild, das wenigstens in der Bildersprache des Orients und des Occidents ebenso auf die Urania, wie auf die Persephone passt, und zugleich ohne Schwierigkeit in den Gegenden, denen unsere Münzen angehören, das Heimathrecht finden konnte. Ich erinnere hier nur an das von Kanachos gearbeitete Bild der Aphrodite mit dem Polos, dem Sinnbilde des Himmelsgewölbes, auf dem Haupte und dem Mohne und Apfel in den Händen[1], und an eine von dem Herzog von Luynes bekannt gemachte Silbermünze mit dem Granatapfel auf dem Rücken eines Delphins[2].

Aehnlich ergeht es mir mit der Erklärung der kleinen Münzen n. 95 bis 98. Sie gehören offenbar zusammen, was jedoch auf deren Vorderseite vorgestellt sein soll, vermag ich, obwohl mir vier verschiedene Exemplare vorliegen, nicht zu unterscheiden. Die Gepräge sind zu sehr abgerieben. Ein besser erhaltenes Exemplar, dergleichen sicherlich sich in der einen oder anderen Sammlung aufbewahrt findet, mag dereinst hierüber Aufschluss geben. Die Rückseite der Exemplare n. 97 und 98 scheint ganz leer, allein die Vergleichung mit den beiden anderen Nummern berechtiget uns zu der Annahme, dass ursprünglich hier wie dort eine *Kugel* zu sehen war. Die Bedeutung dieser Kugel ist unstreitig dieselbe wie auf den Goldschüsselchen der vier ersten Gruppen; darum kann ich auch der Vermuthung Raisers nicht beistimmen, als ob auf dem Exemplare n. 96 ein Comet vorgestellt sei[3], denn wenn in den feinen Linien, die von der Kugel auslaufen, in der

---

1) Pausan., Lib. II. cap. 10 §. 4.
2) Luynes, Choix de méd. grecq Pl. XXIII. Fig. 4.
3) Fünfter und sechster combinirter Jahresbericht des hist. Vereins f. d. Regierungsbezirk Schwaben und Neuburg für die Jahre 1839 und 1840. S. 107.

That mehr gesucht werden müsste, als eine zufällige Unebenheit, die entweder im Stempel selbst lag oder beim Ausprägen entstand, so dürften hiemit doch nur *Strahlen* angedeutet sein, welche von der Kugel, als dem Sinnbilde der Gestirne, ausgehen.

Eine verwandte, unter sich zusammenhängende Gruppe bilden die grösseren und kleineren Goldstücke n. 99 bis 103. Sie alle haben auf der concaven Seite ein *Kreuz* zum Gepräge. Nach dem, was bisher über die Typen der Regenbogen-Schüsselchen gesagt worden ist, wird es nicht mehr nöthig sein, der Behauptung entgegen zu treten, als ob hiemit ein christliches Zeichen vorgestellt werden wollte. Wir haben dasselbe Sinnbild bereits auf den Regenbogen-Schüsselchen n. 19—21 kennen gelernt. Daselbst ist durch die drei Kugeln über ihm und die zwei S förmigen Zeichen unter ihm deutlich angezeigt, dass ein *Stern* dargestellt werden wollte. Wir haben sodann das gleiche Zeichen auf jüngeren Geprägen wieder gefunden. Diese lassen noch klarer erkennen, dass an ein christliches Sinnbild in keiner Weise gedacht werden könne, denn auf einer celtiberischen Münze ist dasselbe dem Schwanze, auf einer britannischen dem Schenkel des Pferdes eingezeichnet. Die Vorderseite von n. 99 mag ein ähnliches Bild enthalten haben, wie die vorhergehende Nummer. Das Gepräge ist verwischt. Die Vorderseite des Goldstückes n. 100 ist ganz abgerieben. Das Bild n. 101 weiss ich nicht zu benennen. Dasselbe gilt von n. 102, wenn nicht abermal, wie bei den Nummern 93 und 94, an eine runde Frucht gedacht werden will. Auf dem Exemplare n. 103 erscheinen *vier Kugeln*, drei kleinere und eine grössere. Dieselbe Zahl und das gleiche Grössenverhältniss haben wir schon auf den Exemplaren n. 16 bis 18 gefunden, aber die Anordnung ist eine verschiedene. Dort sind die Kugeln durch S förmige Zeichen, hier sind sie durch feine Linien verbunden; dort schliessen die 3 kleineren in Gestalt eines Triangels aufgestellten Kugeln die grössere in der Mitte ein, hier sind sie in einem Halbkreise

neben einander gestellt, die grössere unter ihnen[1]. Der Grundgedanke ist aber hier und dort offenbar ein verwandter. Während auf den Exemplaren n. 16—18 durch die die Kugeln verbindenden Wellenlinien die harmonische Bewegung der Gestirne angedeutet scheint, sind auf dem vorliegenden Exemplare die 3 Kugeln mit der vierten grösseren in der Weise in Verbindung gebracht, als ob hiemit ausgedrückt werden wollte, entweder dass erstere von der letzteren gemeinschaftlich ihren Ausgang genommen, oder umgekehrt, dass letztere unter dem unmittelbaren Einflusse der erstgenannten Trias stehe. Es scheint mir in hohem Grade beachtenswerth, dass dasselbe Zeichen auf einer Kupfermünze der Aulerci Eburovices (Abbild. n. 5), also auf einem Denkmale, das eben so durch den Ort, wo, wie durch die Zeit, wann es geprägt wurde, sehr weit absteht, wiederkehrt. Die Stellung, welche es daselbst über dem springenden Sonnenrosse einnimmt, hat mich bestimmt, das gleiche Symbol auch auf unserem Goldstücke in der Richtung zu zeichnen, dass die Trias der kleineren Kugeln den oberen, die vierte grössere Kugel aber den unteren Raum einnimmt.

Das Goldstück n. 104 reiht sich insoferne unmittelbar an die vorigen an, als dessen Vorderseite genau mit n. 102 übereinstimmt. Die *drei Halbmonde* der Rückseite mögen als Beleg dafür dienen, dass wir bei dem Erklärungsversuche der Regenbogen-Schüsselchen nicht blos mit Recht von dem Satze ausgegangen sind, als ob ein vorzügliches Augenmerk gerade auf die *Dreizahl* gerichtet werden müsste, der selbstverständlich eine symbolische Bedeutung zu Grunde liege, sondern auch, dass das Endergebniss unserer Untersuchung, das uns überall auf den

1) Die Anordnung der drei kleineren Kugeln neben einander und ihre Stellung zu der grösseren unter ihnen ist beinahe dieselbe, wie die Anordnung der drei Kugeln oder Sterne auf dem gallischen Goldstücke Fig. 15 und deren Stellung zu dem unter ihnen befindlichen Bilde der Sonnenscheibe oder des Sonnenrades.

Sternencultus hingewiesen hat, statt auf künstlich geschaffenen Hypothesen in der That auf sicherem Fundamente beruhe.

Die Goldschüsselchen endlich n. 105 bis 107 sind zwar von etwas feinerem Metalle, wie die vorher gehenden; sie sind mehr als 18 karätig; die Uebereinstimmung jedoch der Vorderseite der Nummern 105 und 106 mit der Vorderseite der Nummern 102 und 104 nöthiget uns, ihnen an dieser Stelle ihren Platz anzuweisen. Die Rückseite lässt ein Bild nicht mehr erkennen. Die Exemplare n. 105 und 106 sind ganz abgerieben. Wie die flach gehaltenen Linien auf dem Exemplare n. 107 ergänzt werden sollen, vermag ich nicht anzugeben.

C. Von der Typen der siebenten Gruppe.

Fig. 108 bis Fig. 116.

Die Goldstücke, welche ich in der letzten Gruppe zusammengestellt habe, sind von allen übrigen nicht blos bezüglich der Typen, sondern selbst in drei wesentlichen Merkmalen, nämlich in Form, Metall und Gewicht verschieden. Was zuerst die *Form* anbelangt, ist allerdings die eine Seite hier wie dort stark convex, aber die Münzen selbst sind nicht schüsselförmig ausgeprägt, denn jener convexen Vorderseite entspricht nicht, wie es bei den übrigen Stücken der Fall ist, eine concave Rückseite. Das *Metall* ist feiner; es ist nicht Elektrum, sondern Dukatengold. Das *Gewicht* endlich ist geringer; das leichteste Stück wiegt 6,873, das schwerste nur 7,170 Grammen.

Je grösser dieser Unterschied, desto bemerkenswerther ist die Thatsache, dass diese Goldstücke zugleich mit den oben erwähnten Regenbogen-Schüsselchen eben so in *Böhmen* wie in *Oberbayern* gefunden wurden. Von den Funden gerade dieser Gattung von Goldstücken, die schon vor der Zeit des Geschichtschreibers Balbin bei Zebrak im Bernauerkreise, dann später in der böhmischen Herrschaft Nischburg gemacht worden sind, war bereits im I. Abschnitte der I. Abtheilung bei Auf-

zählung der mir bekannten Fundorte die Rede. Die Exemplare dagegen, die ich in Abbildung vorlege, sind alle in Oberbayern zu Gagers an der Glon gefunden worden[1].

Eben so merkwürdig wie die Fundorte sind die Typen. Es sind dieselben bisher sehr verschieden beschrieben worden. In dem Bilde der *Rückseite* erkannte Balbin[2] den Mond. Lambert[3] und de la Saussaye[4] nennen es eine Mondsichel, von welcher Strahlen ausgehen; Duchalais[5] bezeichnet es etwas ausführlicher als eine Mondsichel, deren Hörner rechts gewendet seien und von deren Mitte sich zahlreiche kleine Strahlen ausbreiten. Der Verfasser des Wiczay'schen Catalogs spricht von Sonnenstrahlen und von dem wechselnden Monde unter denselben und glaubt, dass auf dem einen Exemplare zwischen den Strahlen der Sonne sogar deren Flecken angedeutet seien[6]. Mionnet[7] endlich zweifelt, ob er in diesem Bilde eine Mondsichel mit Strahlen oder das Innere einer Muschel erkennen sölle. Ebenso schwankend sind die Beschreibungen der *Vorderseite*. Die Einen sprechen nur von einem einzigen Bilde. Duchalais bezeichnet es als einen Stern mit fünf nach einer Seite hin gerichteten Strahlen; Balbin nennt es, offenbar im Zusammenhange mit dem Monde, den er auf der Rückseite erkennen zu müssen glaubte, ein Bild der Sonne; Schreiber[8] hält dasselbe Zeichen für eine Schwurhand.

---

1) Wenn Lambert (Numism. gaul. Pag. 28) von einer derartigen Münze bemerkt: „*trouvé dans les contrées occupées autrefois par les Gaulois sur les bords du Danuve et de l'Istre,*" so ist diese Angabe zu unbestimmt, doch mögen solche Goldstücke immerhin auch an der mittleren Donau vorkommen.

2) Historiae S. Montis Auctar. I. cap. 3 p. 23 bei Voigt, Schreiben von den bei Podmokl gefundenen Goldmünzen S. 3.

3) Lambert, Essai, Pag. 130. n. 1 et 2.

4) Rev. Numism. 1837. Pag. 83. Not. 1.

5) Duchalais, Descript. Pag. 358. n. 7.

6) Catal. Mus. Wiczay. Tom. I. n. 7483 et 7484. „*intra solis radios quasi macula.*"

7) Mionnet, Descr. Tom. VI n. 626. Suppl. Tom. I. n. 144.

8) Schreiber, Taschenbuch, Jahrg. 1841. S. 408.

Andere heben hervor, dass dieses Bild nicht für sich allein stehe, sondern auf einer Wölbung oder Scheibe angebracht sei. Mionnet[1] gibt, ohne sich auf eine nähere Erklärung einzulassen, folgende Beschreibung: „Disque radié ou étoile au milieu d'un champe bombé"; Lambert[2] will hierin die Bilder der Sonne und der Erde erkennen. „Un astre rayonnant", schreibt er, „le soleil au haut d'un disque bombé et allongé, représentant vraissemblablement la terre". Der Verfasser des Wiczay'schen Catalogs endlich stimmt mit den vorigen darin überein, dass er gleichfalls von zweierlei Bildern spricht, betrachtet aber die Wölbung, die er einen Schild nennt, als das Hauptbild und unterscheidet sodann zweierlei Stempel; der eine habe eine viereckige Vertiefung in der Mitte des Schildes; auf dem anderen Exemplare sei der Schild mit einem Buckel und darunter mit einer offenen Hand geziert[3]. Der Verfasser des Hagen'schen Münzcatalogs denkt sogar an einen Berg mit einer Thüre[4].

Diese Abweichungen in der Beschreibung veranlassten mich, um dem Leser ein selbstständiges Urtheil zu ermöglichen, auf der letzten Tafel von der Rückseite vier, von der Vorderseite neun Varietäten vorzulegen. Angesichts dieser Abbildungen kann über den Inhalt der *Rückseite* kaum noch ein Zweifel bestehen. Es ist hier offenbar, wie bereits Mionnet angedeutet hat, eine *Muschel* und zwar deren innere Seite vorgestellt; am rohesten auf den Exemplaren n. 108 bis 110, deutlicher auf den nächstfolgenden Stücken, unverkennbar auf dem Exemplare n. 116. Minder sicher bin ich bezüglich der Deutung des Bildes auf der *Vorderseite*. Gewiss hatte der Verfasser des Wiczay'schen Catalogs Recht, wenn er nicht das Zeichen, worin bald ein Stern,

---

1) Mionnet, Descript. T. VI. n. 626.
2) Lambert, Essai, Pag. 61.
3) n. 7483. Clypeus male rotundus cum umbone globuloso, sub quo vola sinistrae manus digitis dispansis.
n. 7484. Clypeus idem, in cujus medio vacuum quadratum.
4) Hagen'sches Original-Münzcabinet. S. 491.

bald die Sonne, bald eine offene Hand erkannt werden wollte, sondern die unregelmässige Erhöhung oder Wölbung, auf welcher jenes Zeichen angebracht ist, als den Haupttypus bezeichnete; aber hiemit ist die eigentliche Frage, ob diese Wölbung überhaupt irgend eine Bedeutung habe oder nicht, und in ersterem Falle, was denn hiemit vorgestellt werden wollte, keineswegs gelöst. Die Ausdrücke: „champe bombé", oder „disque bombé et allongé", oder „clypeus male rotundus" geben hierauf keine Antwort. Ich glaube, dass hier abermal eine *Muschel* vorgestellt sei und zwar wie dort auf der Rückseite der innere so hier auf der Vorderseite der äussere Theil der einen und derselben Muschel, so dass Vorder- und Rückseite in unmittelbarem Zusammenhange mit einander stehen.

Was nun die Bedeutung dieser Muschel anbelangt, so will ich hier nicht daran erinnern, dass man in dem Grabfelde zu Nordendorf zugleich mit verschiedenen Waffen und mannigfachen Schmuckgegenständen auch eine Muschel, Cyprea tigris, gefunden habe; dass desgleichen im Jahre 1837 auf dem Entlibüchel beim Balgrist unweit Zürich unter den 27 Gerippen, die man daselbst aufgedeckt, auch ein weibliches Skelett ausgegraben wurde, den Kopf auf einem Steine ruhend, am Halse Korallen, in der Brustgegend dieselbe Muschel, an zwei Stellen, weil zum Schmucke bestimmt, durchbohrt, daneben ein rundes ehernes Scheibchen, vermuthlich von einer Gürtelschnalle herrührend, und in einer Bronceschaale ein Stück Elfenbein [1]. Es kann uns hier gleichgiltig sein, ob diese Muscheln einzig um ihrer Seltenheit und Schönheit willen als Schmuck gewählt, oder ob ihnen noch zu der Zeit, als jene Begräbnissplätze angelegt wurden, zugleich die Bedeutung und Wirksamkeit eines Amulettes beigelegt wurde: genug, die Muschel „ein Erzeugniss der allgebärenden Feuchte". war im Alterthum der aus dem Schaume ge-

---

1) Mittheilungen der antiquar. Gesellschaft zu Zürich. B. I. S. 31.

bornen Göttin, der *Aphrodite*, geweiht, und in diesem Sinne ist sie meines Dafürhaltens auch als Typus der vorliegenden Goldstücke gewählt worden.

Erkennen wir in der starken Erhöhung des Averses die äussere Seite der Muschel, so wird es auch nicht mehr auffallend sein, warum dieselbe auf dem Exemplare n. 114 mit einer *Kugel* geziert ist, von welcher *Strahlen* auslaufen. Es wollte hiemit offenbar angedeutet werden, dass wir nicht blos das Bild einer Muschel als solcher, sondern zugleich ein Symbol der Aphrodite vor uns haben. Die Vertiefung aber, welche auf den Exemplaren n. 108, 109 und 111 in der Mitte des Bildes bemerklich ist, könnte, wenn nicht hiedurch die grösseren und kleineren Unebenheiten der Rückseite der Muschel selbst ausgedrückt werden wollten, möglicher Weise, zumal sie nicht regelmässig wiederkehrt, ganz einfach davon herrühren, dass entweder bei der Ausmünzung der einzelnen Stücke die Kraft der Schläge nicht jedesmal gross genug war, um dem zu prägenden Goldklumpen alle, auch die am tiefsten gravirten Stellen des Stempels aufzudrücken, oder dass, was mir wahrscheinlicher ist, einzelne Metallstücke, die ausgeprägt werden sollten, in der Mitte nicht erhaben genug waren, um die tiefer liegenden Theile des Stempels vollständig aufnehmen zu können.

Dritter Abschnitt.

Vom Gewichte der s. g. Regenbogen-Schüsselchen.

Es ist schon oben im Allgemeinen bemerkt worden, dass der Werth der s. g. Regenbogen-Schüsselchen nicht durch eine grössere oder geringere Zahl von Kugeln ausgedrückt, sondern durch die Waage bestimmt worden sei. Wenn es sich nun darum handelt, ob wir nicht im Stande sind, das Normalgewicht zu finden, welches der Ausprägung zu Grunde lag, so werden wir uns hiebei zwar vor Allem auf die Gewichtsangaben stützen müssen, die ich der Beschreibung jedes einzelnen

Stückes beigefügt habe; zugleich muss aber auch der Mischung des Metalls, für den Fall dieselbe bei verschiedenen Stempeln eine verschiedene sein sollte, Rechnung getragen werden. Ich habe nun schon in der ersten Abtheilung, gelegentlich der Aufzählung der Fundorte, darauf aufmerksam gemacht, dass zwar die Mehrzahl unserer Münzen aus *Electrum,* ein Theil aber aus *Dukatengold* geschlagen sei. Hieraus ergeben sich zwei Gruppen, die wir bei der Bestimmung des Gewichtes, jede für sich gesondert, in's Auge zu fassen haben.

A. Vom Gewichte der aus Dukatengold geschlagenen Regenbogen-Schüsselchen.

Von *Dukatengold* ist nur eine geringe Anzahl ausgemünzt. Es sind das die Gepräge mit der Muschel, die ich auf der IX. Tafel unter den Nummern 108 bis 116 abgebildet habe. Sie wurden alle in Gagers gefunden, kommen aber auch in Böhmen vor. Ordnen wir diese neun Stücke nach ihrem Gewichte, so wiegt das Exemplar n. 116, das schwerste von allen, 7.174 französische Grammen, diesen folgen sodann die Goldstücke zu 7.033, 7.005, 6.991, 6.976, 6.918, 6.888, 6.882 und 6.873 Grammen. Das Durchschnittsgewicht würde sich sonach, wenn wir alle neun Stücke zusammenrechnen, auf 6.971 Grammen entziffern. Wollten wir jedoch in Anbetracht der Verschiedenheit, die zwischen dem Exemplare n. 116 einerseits und den übrigen acht Exemplaren andrerseits hinsichtlich des Gepräges sowohl wie in Bezug auf das Gewicht besteht, zwei verschiedene Perioden der Ausprägung und hiemit auch zwei verschiedene Normalgewichte unterscheiden, nämlich ein *schwereres* und zugleich älteres, wonach das Exemplar n. 116 mit der glatten Muschel, und ein *leichteres* und zugleich jüngeres, wonach die übrigen acht Exemplare mit der Strahlenmuschel ausgeprägt sind, so würde ersteres 7.174 Grammen betragen, letzteres sich auf 6.946 Grammen berechnen. Bruchtheile hievon scheinen nicht geschlagen worden zu sein.

Von den Exemplaren n. 1 und 2 zu 7.199 und 6.900 Grammen ist mir die Mischung des Metalls nicht bekannt, ich muss mich daher auf die Bemerkung beschränken, dass das Exemplar n. 2, wie schon die Zeichnung erkennen lässt, an der Oberfläche der Rückseite beschnitten ist, das Normalgewicht sonach nur in dem Exemplare n. 1 gesucht werden kann. Sind diese beiden Stücke von Dukatengold, so stimmen das vollwichtige Exemplar zu 7,199 und obiges Goldstück mit der glatten Muschel zu 7,174 Grammen genau überein.

Zwischen diesen Geprägen aus Dukatengold und den nachfolgenden aus Electrum gleichsam in der Mitte stehen jene Stücke, welche insoferne im eigentlichen Sinne des Wortes den Namen Goldschüsselchen verdienen, als sie, weil auf der einen Seite stark concav, auf der anderen convex, auf beiden aber ohne kenntliches Gepräge, in der That mehr mit kleinen Schüsselchen als mit Münzen Aehnlichkeit haben. Ich meine hier die Nummern 105 bis 107. Sie stammen aus dem Irschinger-Funde. Herr Ober-Münzmeister von Haindl hält sie, nach dem Striche zu urtheilen, für mehr als 18karätig. Bezüglich des Gewichtes jedoch weichen sie merklich von einander ab. Von den genannten drei Stücken wiegt das leichteste 7,277, das mittlere 7,530, das schwerste 7,707, ein viertes im Privatbesitze befindliches Exemplar 7,760 Grammen. Bei einer so grossen Differenz ist es kaum möglich, schon jetzt ein Normalgewicht zu bestimmen und es dürfte gerathen sein, vorerst zuzuwarten, bis eine grössere Zahl von Exemplaren bekannt gemacht sein wird.

B. Vom Gewichte der aus Electrum geschlagenen Regenbogen-Schüsselchen.

Alle übrigen Regenbogen-Schüsselchen sind von *Electrum.* Bevor ich jedoch näher auf deren Gewichtsverhältnisse eingehe, muss ich einen Irrthum berichtigen, den ich mir zu Schulden kommen liess. Ich habe

nämlich in der ersten Abtheilung, als ich auf den Unterschied zwischen den aus Dukatengold und den aus Electrum geschlagenen Goldschüsselchen aufmerksam machte, von letzteren behauptet, sie seien 18½ karätig. Ich hatte mich hiebei auf die Angabe im Oberbayerischen Archiv[1] verlassen. Allein das k. b. Haupt-Münzamt fand bei der Scheidung 692 Theile feines Gold, 228 Theile feines Silber und 80 Theile unedlen Metallzusatz. Der wirkliche Feingehalt an Gold entspricht demnach nur einem 16,608 karätigen. Nur ein Stück bildet hievon eine Ausnahme, nämlich das Exemplar n. 84. Dieses ist nur 12 karätig, aber auch das einzige, welches zugleich in Silber vorkömmt.

Es zerfallen diese aus Electrum geschlagenen Stücke nach Grösse und Gewicht in zwei Classen: in grössere, die wir *Stateren* nennen können, und in kleinere, die offenbar *Bruchtheile* der grösseren bilden.

Von den *Stateren* habe ich 102 Stücke gewogen. Sie stehen bezüglich ihrer Schwere in nachstehendem Verhältnisse zu einander.

1	Stück (n. 5) wiegt			7,833	Gr.
5	Stücke wiegen zwischen	7,753	und	7,713	»
10	» » » . . .	7,677	»	7,606	»
46	» » » . . .	7,599	»	7,503	»
28	» » » . . .	7,497	»	7,402	»
3	» (n. 67, 63 u. 37) wiegen	7,345, 7,342	»	7,340	»
1	Stück (n. 14) wiegt			7,161	»
1	» (n. 84) »			7,042	»
2	Stücke (n. 44 und 26) wiegen .	6,980	»	6,949	»
1	Stück (n. 61) wiegt			6,777	»
1	» (n. 45) »			6,318	»

1) Oberbayer. Archiv. B. XIV. S. 302.

Ueberblicken wir die hier angegebene Zahl der einzelnen Stücke und deren Verhältniss zu den verschiedenen Gewichten, so ergibt sich von selbst, dass, wenn deren Normalgewicht ausfindig gemacht werden soll, nur die 90 schwereren bis herab zu 7,402 Grammen inclusive als maassgebend betrachtet werden können, die letzten zwölf Stücke aber, die ohnehin nur vereinzelt vorkommen, ausser Berechnung bleiben müssen, denn diese sind in Vergleich zur Mehrzahl, die jedenfalls die Regel bildet, offenbar zu gering, sei es, dass sie von Anfang an zu leicht ausgeprägt wurden, wie z. B. bei dem Exemplare n. 13 das Goldklümpchen, bevor es unter den Hammer kam, nicht dicht genug gegossen war, oder dass das ursprüngliche normale Gewicht erst später durch Abnützung oder in anderer Weise vermindert wurde, oder endlich, dass sie einer anderen Periode angehören, wie dies beispielweise bei dem 12karätigen Stücke n. 84 unzweifelhaft angenommen werden muss.

Jene 90 schwereren Stateren von 7,833 bis 7,402 Gr. entziffern ein Durchschnittsgewicht von 7,540 Grammen.

Die *kleineren* Goldstücke, eilf an der Zahl, reihen sich bezüglich ihrer Schwere in nachstehender Ordnung aneinander.

Das Goldschüsselchen		n. 89	wiegt	2,072	Gr.
„	„	„ 98	„	1,938	„
„	„	„ 83	„	1,930	„
„	„	„ 96	„	1,912½	„
„	„	„ 97	„	1,877	„
„	„	„ 18	„	1,875	„
„	„	„ 99	„	1,831	„
„	„	„ 95	„	1,806	„
„	„	„ 100	„	1,806	„
„	„	„ 56	„	1,735	„
„	„	„ 64	„	1,700	„

Lassen wir auch hier die zwei leichtesten Stücke, weil offenbar zu gering, ausser Ansatz, so berechnet sich das Durchschnittsgewicht der übrigen 9 Stücke auf 1,894 Grammen. Das beträgt genau den *vierten* Theil des obigen Staters zu 7,540 Grammen. Die Differenz entziffert sich nur auf 0,036 Milligrammen.

Diese Gewichtsbestimmung jedoch, obwohl an sich beachtenswerth, ist nur eine summarische und eben darum auch nur eine beiläufige. Eine Durchschnittsberechnung könnte nur dann zu einem sicheren Ergebnisse führen, wenn alle diese Stateren und deren Bruchtheile der nämlichen Münzstätte und derselben Zeit, sonach einem gleichen Münzsysteme angehören würden; allein in diesem Falle müsste, abgesehen davon, dass eben das als schon gegeben vorausgesetzt würde, was durch vorliegende Untersuchung erst gefunden werden soll, die Uebereinstimmung des Gewichts der einzelnen Stücke eine viel grössere sein, als sich in der That nachweisen lässt. Dazu kömmt, dass nicht das Gewicht für sich allein Beachtung verdient, sondern auch die Frage in Erwägung gezogen werden muss, ob nicht zwischen den verschiedenen *Typen* einerseits und den verschiedenen *Gewichten* andrerseits sich ein bestimmtes Verhältniss nachweisen lasse. Richten wir nun das Augenmerk in erster Linie auf die Typen und erst in zweiter Linie auf das Gewicht, so ergibt sich in der That, dass einzelne nach ihren Typen verschiedene Gruppen auch nach einem verschiedenen Gewichte ausgeprägt worden sind. Es lassen sich in diesem Betreffe *dreierlei* Gruppen unterscheiden.

1. Die *eine* derselben und zwar die grössere besteht selbstverständlich aus der Mehrzahl derjenigen Stateren, die uns oben das Durchschnittsgewicht von 7,540 Grammen an die Hand gegeben haben. Sie ordnen sich nach ihren Typen in nachstehender Weise:

Typen der		Nummer der Beschreibung.	Zahl der Stücke.	Durchschnittsgew.	
Vorderseite.	Rückseite.			Stater.	Bruchth.
Taubenkopf	4 Kugeln	51	1	7,570	—
Taubenkopf	3 Kugeln u. Stern	19—21	3	7,562	—
Taubenkopf mit Hals	6 Kugeln	29	1	7,547	—
Taubenkopf	5 Kugeln	42—43, 46—48	5	7,540	—
Blätterkranz	5 Kugeln	75—78	4	7,538	—
Leier	6 Kugeln	81—82	2	7,530	—
Apollokopf	Zwei Leiern	86—87	4	7,529	—
Taubenkopf	3 Kugeln	52—55	4	7,524	—
Taubenkopf	3 Kugeln	56	1	—	1,735
Taubenkopf	3 Kugeln u. Früchte?	22—24	3	7,523	—
Taubenkopf v. d. r. S.	6 Kugeln	25, 27—28 *)	3	7,513	—
Frucht?	3 Halbmonde	104	1	7,510	—
Blätterkranz	3 Kugeln	79—80	3	7.510	—
Blätterkranz	6 Kugeln	57—63, 65—74	20	7,492	—
Blätterkranz	6 Kugeln	64	1	—	1,700
Schlange	6 Kugeln	3—15	17	7,486	—
Taubenkopf	6 Kugeln	30—41	13	7,468	—
Hirschkopf	Dreifacher Bogen	85	1	7,402	—

Alle diese Goldstücke bilden offenbar eine gemeinschaftliche Gruppe. Sie sind, wie dem Gewichte nach nur wenig von einander verschieden, so durch die Uebereinstimmung der Typen deutlich als zusammengehörig gekennzeichnet. Mit Ausnahme dreier Stempel, nämlich der Stateren mit dem Apollokopfe, den drei Halbmonden und dem Hirschkopfe, haben alle auf der Rückseite die so charakteristischen zumeist von einem Halbkreisbogen

*) Nr. 26 kömmt hier, weil schadhaft, nicht in Ansatz.

umgebenen Kugeln zum Gepräge. Unter solchen Verhältnissen dürfen wir annehmen, dass sie auch bezüglich des Alters nicht weit von einander abstehen und ihr Durchschnittsgewicht wenigstens annäherungsweise dem Normalgewichte gleichkomme. Das Durchschnittsgewicht der hier aufgezählten 85 *Stateren* beträgt 7,514 Grammen. Das Gewicht der Bruchtheile stimmt zwar mit dem der Stateren nicht ganz genau überein — sie sollten, wenn *Viertel-Stateren*, 1,878 statt 1,700 und 1,735 Grammen wiegen — allein es steht mit denselben auch nicht in Widerspruch, wenn wir erwägen, dass uns überhaupt nur zwei Exemplare vorliegen und von diesen selbst das schwerere Stück n. 56, wie schon dessen unregelmässige Gestalt erkennen lässt, nicht als vollwichtig betrachtet werden kann.

2. Eine *zweite* Gruppe umfasst diejenigen Stempel, die in Vergleich zu den eben genannten *schwerer* wiegen. Da ihre Zahl verhältnissmässig gering ist, so halte ich um der Gewichtsbestimmung willen für nöthig, sie alle einzeln aufzuzählen. Sie ordnen sich nach ihren Typen in nachstehender Weise.

Typen der		Stateren.		Bruchtheile.	
Vorderseite.	Rückseite.	Nr.	Gewicht.	Nr.	Gewicht.
Frucht?	Stern	101	7,737	99	1,831
"	"	102	7,610	100	1,806
Frucht	Kugel u. Körner	93	7,737	—	—
"	" " "	94	7,580	—	—
Unkenntlich	Kugel	—	—	98	1,938
"	"	—	—	96	1,912½
"	"	—	—	97	1,877
"	"	—	—	95	1,806
Ornament	Ornament	91	7,713	—	—
"	"	"	7,635	—	—
"	"	90	7,615	—	—
"	"	92	7,570	—	—
Schlange	Schnörkel	17	7,677	18	1,875
"	"	"	7,599	—	—
"	"	16	7,588	—	—

Auch diese Goldstücke bilden offenbar eine Gruppe für sich. Sie können bezüglich des Alters nicht weit von einander abstehen, müssen aber nach der Wahl der Bilder sowohl, wie nach dem Gewichte einer anderen Periode angehören, wie die der erstgenannten Gruppe. Was die Bilder anbelangt, so muss sogleich in die Augen springen, dass die mehreren von einem Halbkreise umspannten Kugeln, die dort den beinahe ausschliesslichen Typus bilden, hier gar nicht vorkommen. Was aber das Gewicht der einzelnen Stücke betrifft, so steigt dasselbe bis zu 7,737 Grammen. Es kann letzteres kaum als Zufall betrachtet werden, da unter eilf Exemplaren zwei dieselbe Schwere erreichen, und gerade die zwei Exemplare, die im Gewichte so genau übereinstimmen, nämlich die Nummern 101 und 93, bezüglich der Typen ganz von einander abweichen. Ich halte darum die zu dieser Gruppe gehörigen Gepräge für die *älteren* und glaube, dass die einzelnen dahin zu rechnenden *Stateren* von Anfang an zu 7,737, die *Viertel-Stateren* sonach zu 1,934¼ Gr. ausgeprägt wurden. Es wird nicht nöthig sein zur Begründung, dass das Gewicht nicht zu hoch angesetzt sei, besonders hervorzuheben, dass der Viertel-Stater n. 98 das hier angenommene Gewicht sogar noch übersteigt, während es andere Exemplare, wie z. B. die Nummern 97 und 99 blos darum nicht erreichen, weil sie selbst — wofür schon ihre äussere Gestalt Zeugniss gibt, — nicht mehr in dem Zustande vorliegen, wie sie ursprünglich aus der Münzstätte hervorgegangen sind.

3. Endlich verdienen noch zweierlei Gepräge eine besondere Beachtung. Es sind das die Nummern 44, 45 und 84. Sie können nach ihrem *geringen* Gewichte in Zusammenhang mit der Eigenthümlichkeit ihrer Typen nicht den beiden bisher besprochenen Gruppen eingereiht werden, ich stelle sie desshalb in einer *dritten* Gruppe zusammen. Die Exemplare n. 44 und 45 wiegen nur 6,980 und 6,318 Grammen; auch unterscheiden sie sich von den anderen Stateren mit dem Taubenkopfe auf der einen und mit fünf Kugeln auf der anderen Seite nicht unwe-

sentlich dadurch, dass von den zwei oberen Kugeln der Rückseite feine Linien auslaufen, die sich, Schriftzeichen nicht unähnlich, mit dem umgebenden Halbkreisbogen verbinden. Es spricht demnach alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass sie einer *jüngeren* Zeit angehören als die übrigen Stateren von verwandtem Typus. Von dem Exemplare n. 84 war schon oben die Rede. Da es nicht 16½, sondern 12 karätig ist und nur 7,042 Grammen wiegt, ist es offenbar nach einem anderen Systeme geschlagen als den Geprägen der ersten und zweiten Gruppe zu Grunde liegt.

Schlussbemerkungen.

In der ersten Abtheilung habe ich vorerst nachzuweisen gesucht, dass die vorliegenden Denkmäler keltischen Völkerstämmen angehören, welche *vor* den Germanen in Vindelicien und den nördlich und westlich anstossenden Landstrichen sesshaft gewesen, und sodann die Vermuthung ausgesprochen, dass darunter nicht solche Stämme zu verstehen seien, die etwa unter Sigowes von Gallien nach Osten gezogen und sich diesseits des Rheines niedergelassen, sondern vielmehr solche, die in viel früherer Zeit einer entgegengesetzten Richtung folgend bei ihrer Wanderung von Asien her, statt mit ihren Brüdern bis zum äussersten Ziele im Westen, nach Gallien und Britannien, vorzudringen, an der oberen Donau und dem oberen Rheine Halt gemacht und eine bleibende Stätte gewählt hatten. Was ich damals theils aus den dürftigen schriftlichen Aufzeichnungen, theils aus den Münzen selbst, insoweit dieses aus ihren allgemeinen Merkmalen ohne näheres Eingehen auf deren Typen geschehen konnte, zu erörtern suchte, dürfte in dem, was über die Bedeutung der *Typen* und das *Gewicht* der einzelnen Stücke vorgebracht worden, eine Bestätigung finden.

Werfen wir nochmal einen übersichtlichen Blick auf die verschiedenen *Typen*, so muss uns ausser ihrer Einfachheit, auf welche ich schon oben aufmerksam gemacht habe, vor Allem als auffallend erscheinen, dass Bilder oder richtiger gesprochen *Götterbilder in menschlicher Gestalt* so viel wie gar nicht vorkommen. Die Goldstücke n. 86 und 87 sind die einzigen, die einen Apollokopf zum Gepräge haben; ja, da gerade bei diesen Exemplaren auch die Anordnung der Rückseite von allen übrigen abweicht, indem statt der sonst regelmässig wiederkehrenden Trias von Symbolen sich eine Doppelzahl von Leiern und Getreidekörnern in Gestalt eines Kreuzes zusammenfügt, könnte man sogar Bedenken tragen diese Gepräge überhaupt den übrigen s. g. Regenbogen-Schüsselchen beizuzählen, wenn sie nicht mit letzteren gleichzeitig gefunden worden wären. Jedenfalls erscheint der Apollokopf wie eine Ausnahme von der Regel. Eine weitere Eigenthümlichkeit, die unsere Aufmerksamkeit in hohem Grade auf sich ziehen muss, besteht in dem *Inhalte* der Typen. Der Stern, entweder allein (n. 99—103), oder in Verbindung mit drei Kugeln, die über, und mit S förmigen Zeichen, die unter ihm angebracht sind (n. 19—21); ebenso die Kugeln, entweder allein, theils mit (n. 96), theils ohne (n. 95) Strahlen, oder eingeschlossen von je zwei einander entgegengesetzten S förmigen Zeichen (n. 16—18), oder umspannt von einem halbkreisförmigen Bogen (n. 3—15, 22—84) oder endlich über einem mit der Spitze nach abwärts gekehrten Dolche schwebend (n. 90—92); sodann die drei in Form eines Dreieckes zusammengestellten Mondsicheln (n. 104), und das aus drei verschlungenen Bogen (n. 85) oder aus drei gleich den Speichen eines Rades zusammengefügten Getreidekörnern (n. 93 und 94) gebildete Triquetrum; ferner nach den oben gegebenen Deutungen die Muschel mit dem Sternbilde (n. 114) und das Beil mit den drei Kreuzen (n. 1—2); selbst die in Form eines Kreuzes zusammengestellten zwei Leiern und zwei Getreidekörner auf den Exemplaren n. 86 und 87; alle diese Bilder der Rückseite weisen unverkennbar auf eine Verehrung siderischer

Mächte hin. Die Vorderseite unserer Goldschüsselchen aber mit der Leier, dem Apollokopfe und der Schlange, einerseits und mit der Taube, dem Triquetrum, der Muschel und dem Mohnkopfe andrerseits bezeichnen diese siderischen Mächte näher und zwar als Bel oder Belenus und als Belisama. Der Inhalt der Typen belehrt uns sonach, dass die Völkerstämme, denen die vorliegenden Denkmäler angehören, erstens den entsprechendsten Ausdruck für die von ihnen verehrten höheren Wesen nicht so fast in der menschlichen Gestalt als vielmehr in den allereinfachsten, theils vom gestirnten Himmel, theils vom Thier- und Pflanzenreiche entlehnten Symbolen suchen zu müssen glaubten; zweitens, dass eben diese Völkerstämme, wenn nicht die Umkreisung des Himmels selbst, jedenfalls solche Kräfte göttlich verehrten, deren Grundbegriff an den Sternendienst unmittelbar anknüpfte. Hiedurch werden wir in eine relativ sehr frühe Zeit hinaufgeführt, denn die Verehrung der Gestirne gehört allenthalben der ältesten, die Darstellung der Götter dagegen in menschlicher Gestalt einer jüngeren Zeit an. Wie weit wir nun zurückgehen dürfen, lässt sich nicht mehr bestimmen. Darum möchte ich auch nur mit Rückhalt in Vergleichung ziehen, was Herodot von den Persern berichtet, wenn er schreibt[1], „*Götterbilder*, Tempel und Altäre zu errichten, haben sie so gar nicht im Brauch, dass sie vielmehr denen die das thun, Thorheit vorwerfen. Dagegen ist bei ihnen Brauch, dem Zeus auf den höchsten Gipfeln der Berge Opfer darzubringen, wobei sie *die ganze Umkreisung des Himmels* als Zeus anrufen, *τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ Δία καλέοντες*. Auch opfern sie der *Sonne* und dem *Monde*, der Erde, dem Feuer, dem Wasser und den Winden. Und diesen allein opfern sie von Alters her. Ausserdem haben sie angenommen, dass sie der *Aphrodite Urania* opfern und zwar von den Assyriern und Arabern. Der Name der Aphrodite ist aber bei den Assyriern Mylitta, bei den Arabern Alitta, bei den Persern Mitra.“

1) Herod. Lib. I. cap. 131.

Ebenso können wir dahingestellt sein lassen, wie weit unsere Münztypen in dem IV. Buche der Könige eine Erklärung finden, wenn daselbst von dem Könige Josias erzählt wird[1], dass er aus dem Tempel Jehova's alle Geräthe weggeschafft habe, so man für den *Baal*, für die *Astarte* und für das ganze *Heer des Himmels* gebraucht hatte, und dass er die Götzenpriester abgeschafft habe, welche die Könige von Juda bestellt hatten, da man räucherte auf den Höhen der Städte von Juda und im Umkreise von Jerusalem, und auch die, welche räucherten dem *Baal*, der *Sonne* und dem *Monde* und den *Gestirnen* und dem *ganzen Heere des Himmels*;" genug, die Typen der Regenbogen-Schüsselchen weisen uns, insoferne sie den mythologischen Standpunkt kennzeichnen, den die Kelten diesseits des Rheins eingenommen, unverkennbar auf eine *viel frühere Zeit* hin, als die gallischen Münzen. Sie sind älter wie diese.

Die nämlichen Typen lehnen sich aber zugleich an eine Symbolik an, die mit dem erwähnten mythologischen Standpunkte auf's innigste zusammenhängt. Betrachten wir zuerst die *Muschel* auf den Geldstücken n. 108—116. Sie ist ein Sinnbild der Aphrodite, beweist sonach, dass die Kelten damals, als sie diese Münzen schlugen, schon angenommen hatten gleich den Persern neben dem Belenus der Urania zu opfern. Aber wie sollten die Ansiedler im hercynischen Walde und an der oberen Donau dazu gekommen sein, hiefür gerade dieses Sinnbild zu wählen? wie konnten sie überhaupt auf den Einfall kommen, auf ihre Münze ein Produkt des Meeres zu setzen, wenn sie nicht selbst aus einem Lande stammten, das von ihrer neuen Heimath durch das Meer getrennt gewesen? Sind sie aber eingewandert, so beantwortet sich die weitere Frage: woher? von selbst, denn beinahe alle Typen, insbesondere aber die am meisten charakteristischen, weisen uns nach dem Oriente. Dahin gehört das so oft wiederkehrende Bild der *Taube*. Ich erinnere nur an die in ganz Syrien verbreiteten und bis in die frühe-

1) 4 Kön. cap. 23, 4.

sten Zeiten zurückgehenden Columbarien, und an die Tauben, die sich, nach dem Zeugnisse der Münzen von Cypern, neben dem uralten Bilde der Göttin von Paphos niedergelassen haben. Nach Asien weist uns ferner der mit der Spitze nach abwärts gekehrte *Dolch* auf den Goldstücken n. 90—92, denn diesem Zeichen liegt, zumal in Verbindung mit den über ihm schwebenden Kugeln, offenbar derselbe Gedanke zu Grunde, wie der Waffe des carischen Zeus Chrysaoreus und dem Dolche des persischen Mithras und dem Goldschwerte des Dschemschid. Wenn ferner die *Kugeln* als Sinnbilder der Gestirne einen beinahe stehenden Typus unserer Goldstücke bilden und dieselben namentlich in pyramidaler Ordnung aufgestellt auf nahezu achtzig verschiedenen Stempeln wiederkehren: wo sollten wir das Vorbild hiefür suchen, wenn nicht abermal im Oriente? Ich erinnere an die einfache freischwebende Kugel über dem Altare auf den Grabmonumenten von Persepolis, zu welcher der Achämenide ehrerbietig emporblickt, und an die geflügelte Kugel, wie sie regelmässig über dem Thürsturze der ägyptischen Tempel, und an die Kugel mit dem Uräus zu jeder Seite, wie sie mehrmal auf punischen Münzen über dem Pferde erscheint, und an die Kugel auf den Denkmälern von Ninive, welche, um die Ideenverbindung des Baal mit der Aphrodite anzudeuten, mit den Flügeln nicht nur, sondern auch mit dem Schwanze der Taube geziert ist, und an die sieben Kugeln, welche auf babylonischen Cylindern mit assyrischer Keilschrift zugleich mit einem Sterne und der Mondsichel über einer Opferscene dargestellt sind [1], und an die vielen unter und neben einander hangenden Kugeln, die, ausdrücklick als Sinnbilder der Sonne, des Mondes und der Sterne bezeichnet, offenbar nach orientalischem Ritus alle neun Jahre dem Apollo Ismenios zu Ehren zu Theben in Böotien in feierlicher Procession herumgetragen wurden. Was aber die pyramidale Anordnung dieser Ku-

---

1) F. Lajard, sur le culte de Venus. Pl. I. Fig. 16. Pl. IV. Fig. 11 Pl. XXII. Fig. 8.

geln anbelangt und den über ihnen ausgespannten Bogen, in welcher Zusammenstellung ich, um eine Bezeichnung Herodots zu gebrauchen, τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ erkenne, so ist schon oben darauf aufmerksam gemacht worden, wie gerade diese Anordnung uns an eines der ältesten Denkmäler des Orients erinnert, nämlich an das Heiligthum zu Babel, welches, ein Sinnbild des über den Gestirnen thronenden Bel, aus sieben immer enger werdenden Stockwerken mit der Cella des Gottes an der Spitze sich gleichfalls in Gestalt einer Pyramide symbolisch zusammenfügte. Nach Asien weist uns endlich die Gestalt des *Triquetrums* Fig. 84, denn nur bei einem näheren Zusammenhange der Kelten mit dem Oriente ist es erklärlich, warum dieses Symbol nicht wie in Sicilien und selbst auf den ältesten Münzen von Athen aus drei Menschenbeinen gebildet ist, sondern wie in dem ferne liegenden Lycien, Isaurien und Cilicien die Gestalt von Mondsicheln angenommen hat.

Geben aber die Typen Zeugniss dafür, dass unsere Regenbogen-Schüsselchen einem Volke angehören, dessen mythologischer Standpunkt in eine relativ sehr frühe Zeit zurückweist und sich, wenn wir bestimmte Namen nennen sollten, unmittelbar an den Cultus des Baal und der Astarte anschliesst, wovon das Buch der Könige spricht: so steht hiemit, wie mir scheint, auch ihr *Gewicht*, zumal in Vergleich mit dem Gewichte der gallischen Goldstücke, in bemerkenswerther Weise in Einklang. Allerdings bedürfen die gallischen Münzen in mancher Beziehung selbst noch einer sorgfältigen Prüfung, so dass es nahezu bedenklich erscheint, schon jetzt auf ein Ergebniss hoffen zu wollen, das durch einen Vergleich mit ihnen erzielt werden soll, aber nichts desto weniger glaube ich einige Bemerkungen hervorheben zu sollen, die der Beachtung nicht unwerth sein möchten.

Betrachten wir die gallischen Münzen je nach ihren verschiedenen Typen, wodurch sie als zusammengehörig erscheinen, so ergeben sich nachstehende Verschiedenheiten des Gewichts.

1. Am leichtesten ausgeprägt sind die Goldstücke mit dem Sonnen-

rade auf der einen und dem Sonnenrosse auf der anderen Seite. Die von Lambert[1] beschriebenen Stücke wiegen 5,363, 6,002, 6,055, die in der Münchener-Sammlung befindlichen 5,324, 5,408, 5,910, 6,002 und 6,202 Grammen. Bruchtheile dieses Stempels sind bisher nicht bekannt. Das Durchschnittsgewicht beträgt sonach 5,783.

2. Eine zweite Gruppe bilden die öfter in Belgien vorkommenden, vermuthlich von den Bellovaci geschlagenen Goldstücke, auf denen das springende Pferd mit einem gabelförmig gestalteten Halse gebildet ist[2]. Ihr Gewicht schwankt zwischen 5,736 und 7,595 und berechnet sich im Durchschnitte auf 6,519 Grammen. Daran schliessen sich die in der Civitas Leucorum geprägten Goldstücke. Von den Stempeln mit der Aufschrift SOLIMA existiren Ganzstücke zu 6,69, Halbstücke zu 3,61 und Achtelstücke zu 0,90 Grammen. Die Goldstücke mit der Aufschrift ABVDOS wiegen 6,69 und 6,80, die mit ABVCATO 6,69[3]. Sie gehören wohl dem nämlichen Münzsysteme an, wie die vorhin genannten der Bellovaci. Das Gewicht der Ganzstücke berechnet sich durchschnittlich auf 6,720.

3. In grosser Zahl und Mannigfaltigkeit ist die aremoricanische Münze durch die Goldstücke vertreten, die ein geflügeltes Pferd mit einem Menschenkopfe zum Gepräge haben. Lambert hat über 50 verschiedene Stempel in Beschreibung und Abbildung mitgetheilt[4]. Die Ganzstücke berechnen sich zu 7,223 Grammen. Die Halb- und Viertel-Stücke stimmen damit genau überein. Ein kleines Goldstück der Mediomatrici, das Lambert Tab. VI Fig. 20 zur Vorlage gebracht, wiegt 34 grains. Das ist genau das Durchschnittsgewicht der eben genann-

---

1) Lambert, Essai sur la Numism. gaul. Tab. II. Fig. 17—19.
2) Lambert, loc. cit. Tab. VI. Fig. 3—8 et 14.
3) Rev. Numism. 1838 und 1846. Robert, Etudes numism. sur une partie du Nord-Est de la France. Pag. 74. n. 3—8 et 15.
4) Lambert, Essai. Tab. III und IV.

ten aremoricanischen Viertelstücke. Es scheinen demnach die Aremorici und die Mediomatrici nach dem gleichen Münzfusse geschlagen zu haben.

4. Schwerer sind die Goldstücke der Arverni mit dem jugendlichen männlichen Kopfe auf der einen und dem springenden Pferde auf der anderen Seite. Nach den Angaben von Baron d'Ailly[1], Peghoux[2], Lambert[3] und den Mittheilungen über den zu Orcines, zwei Stunden von Clermont-Ferrand gemachten Fund[4] wiegen dieselben 7,17, 7,20, 7,329, 7,40, 7,489, 7,50, 7,55, 7,595 und 7,648, sonach durchschnittlich 7,431 Grammen, womit auch die Theilmünzen zu 1,805 und 1,964 (Lambert, Tab. II Fig. 10 und 11) in Einklang stehen. Nach demselben Systeme, nur etwas leichter, sind die Stateren des Vincingetorix ausgeprägt. Sie wiegen 7,17 und 7,20 Grammen[5].

5. Am schwersten endlich sind die mehr oder minder dem Philippeus nachgebildeten Goldstücke, welche gewöhnlich gleichfalls als gallische Gepräge betrachtet werden. Die Stateren, von denen, wie es scheint, nur eine verhältnissmässig geringe Zahl geschlagen würde, erreichen nicht ganz das Gewicht von 8 Grammen, das Normalgewicht der Halb- und Viertel-Stateren dagegen beträgt 4,036 und 2,017, wonach sich für den vollwichtigen Stater 8,072 Grammen entziffern[6].

---

1) Ueber den im J. 1831 zu Chevenet in der Nähe von Gergovia gemachten Münzfund. Rev. Numism. 1837. Pag. 449.

2) Peghoux, Essai sur les monnaies des Arverni. Clermont 1857.

3) Lambert, loc. cit. Tab. II. Fig. 6, 10, 11. Tab. VII. Fig. 23—25.

4) Rev. Numism. 1848. Pag. 150.

5) Rev. Numism. 1848. Pag 150. Peghoux, loc. cit. Pag. 45, n. 35 et 38. Tab. II. Fig. 19 et 22.

6) Es ist hier nicht der Ort, in eine genaue Untersuchung der Gewichtsverhältnisse aller dem Philippeus nachgebildeten Goldstücke einzugehen; auch ist schon oben bemerkt worden, dass noch manche auf die gallische Numismatik bezügliche Frage erst ihrer Lösung entgegensehe: ich glaube jedoch hervorheben zu sollen, wie genau das Gewicht der nachstehenden Stempel übereinstimmt.

Vergleichen wir nun diese verschiedenen Gewichte der wirklich oder vermeintlich in Gallien geschlagenen Goldstücke mit dem unserer

---

	Rückseite.	Lambert.	Stater.	½ Stater.	¼ Stater.
1	Wagenlenker, in der Hand den Stimulus	Tab. II. 7	—	4,036	—
2	Desgl.	„ II. 9	—	—	2,017
3	Wagenlenker, in der Hand ein Schiff?	„ II. 23	—	4,036	—
4	Wagenlenker, in der Hand einen Doppel-Schlüssel . . .	„ XI bis 2	—	4,036	—
5	Desgl.	„ II. 5	—	—	2,017
6	Wagenlenker auf der Croupe des Pferdes	„ II. 28	—	—	2,017
7	Vogel auf der Croupe des Pferdes	„ II. 13	—	—	2,017
8	Reiter, in der Hand ein Schwert	„ II. 18	7,968	—	—
9	Reiter, in der Hand ein Beil .	„ II. 27	—	4,089	—
10	Eine laufende menschliche Gestalt durchbohrt sich mit dem Schwerte	„ II. 22	—	4,036	—

Eine so genaue Uebereinstimmung kann nicht zufällig sein. Alle diese Stücke sind, der Abwechslung ihrer Typen ohnerachtet, offenbar nach gleichem Münzfusse ausgeprägt und zwar das Ganzstück normal zu 8,072, die Bruchtheile zu 4,036 und 2,017 Grammen. Es ist hieran um so weniger zu zweifeln, als auch das Gewicht der übrigen Stücke gleichen Gepräges nur wenig hievon differirt. Dahin gehören die *Stateren:* Wagenlenker, in der Hand den Stimulus (*Rev. Numism. 1836, 86 Tab. II. 2—5*) zu 7,807 und 7,754, Reiter, in der Hand ein Schwert (*Lambert II. 21 und 24*) zu 7,648 und 7,436; die *Halbstateren:* Wagenlenker, in der Hand den Stimulus (*Rev. Numism. 1836, 84 Tab. II. 1*) zu 4,142, Wagenlenker, in der Hand ein Schiff (*Lambert II. 25*) zu 3,610, Wagenlenker auf der Croupe des Pferdes (*Lambert II. 30*) zu 3,718, Vogel auf der Croupe des Pferdes (*Lambert II. 12*) zu 4,142; *Viertelstateren:* Wagenlenker, in der Hand den Stimulus (*Rev. Numism. 1836, 87. Tab. II. 6*) zu 1,964, (*Lambert XI bis 3*) zu 1,911 und (*Lambert II. 8*) zu 1,858, Wagenlenker, in der Hand einen

Regenbogen-Schüsselchen von durchschnittlich 7,540 Grammen, so sind letztere in keiner der genannten fünf Gruppen unterzubringen. Sie sind schwerer wie die Stateren zu 5,783, 6,519, 7,223 und 7,431, und hinwider leichter als die den macedonischen nachgebildeten zu 8,072 Grammen, d. h. sie sind schwerer als alle jene Stücke, von denen mit Sicherheit behauptet werden kann, dass sie in Gallien geschlagen wurden, dagegen leichter als diejenigen, von denen es zweifelhaft ist, ob sie wirklich in Gallien oder vielmehr, wofür die grössere Wahrscheinlichkeit spricht[1], in Pannonien ausgeprägt wurden. Die Regenbogen-Schüsselchen sind demzufolge nach einem anderen Systeme geschlagen, als die gallischen und pannonischen Goldstücke. Welchem Münzsysteme mögen sie angehören? Meine Vermuthung ist folgende.

Wir dürfen, wie mir scheint, als Regel annehmen, dass ein Volk, wenn es mit der Zeit das ihm von Alters her überlieferte Gewicht abändert — es wäre denn, dass ganz ausserordentliche Gründe dazwischen träten, die das Gegentheil als nothwendig oder doch wünschenswerth erscheinen lassen — nicht ein schwereres, sondern umgekehrt ein leichteres wählen werde, dass demnach von Münzen gleicher Gattung und Art die schwereren zugleich die älteren, die leichteren dagegen die jüngeren sind. Einen Beleg hiefür liefern die Regenbogen-Schüsselchen selbst. Ich habe schon oben darauf hingewiesen, dass dieselben, wenn wir Typen und Gewicht gleichmässig in's Auge fassen, sich in drei Gruppen theilen, in schwerere zu 7,737, mittlere zu 7,514 und leichtere zu höchstens 7,042 Grammen. Wenn nun die mittleren sich in grosser Anzahl und in vielen Varietäten finden; die leichtesten, von denen das eine Stück sogar in Silber ausgeprägt wurde, nach ihrer ganzen Beschaffenheit unzweifelhaft als die jüngsten betrachtet werden müssen;

Doppelschlüssel (*Lambert XI bis 4 und II. 17*) zu 1,964 und 1,911 und endlich Wagenlenker auf der Cronpe des Pferdes (*Lambert II. 29*) zu 1,752 Grammen.

1) Vgl. Duchalais, Description Pag. 349.

die schwereren endlich äusserst selten und nur vereinzelt vorkommen; sind wir da nicht zu der Annahme berechtiget, dass letztere, wofür auch die Fabrik spricht, zugleich die ältesten sind, d. h. dass die Regenbogen-Schüsselchen anfänglich schwerer, später aber leichter ausgeprägt wurden? Dieselbe Erscheinung tritt uns bei denjenigen Stempeln entgegen, die den macedonischen nachgeahmt sind. Die Didrachmen des Königs Philipp II., die zunächst als Vorbild dienten, wiegen zwischen 8,50 und 8,60 Grammen, jene Nachahmungen dagegen, selbst wenn wir nicht die wenigen zu gering ausgeprägten Ganzstücke, sondern die vollwichtigen Bruchtheile in Ansatz bringen, höchstens 8,072 Grammen. Es sind auch hier die älteren Münzen die schwereren, die jüngeren die leichteren. Dasselbe ist der Fall, wenn wir die verschiedenen Goldstücke mit einander vergleichen, die unzweifelhaft aus gallischen Münzstätten hervorgingen. Unter diesen sind wohl die der Arverner die ältesten. Sie schliessen sich nicht nur in der Wahl der Typen unmittelbar an die macedonischen Vorbilder an, sondern stehen ihnen auch bezüglich des Gewichtes am nächsten. Aber selbst unter diesen in Gergovia geschlagenen Goldstücken sind wieder die jüngeren, nämlich diejenigen, welche Vincingetorix, der letzte heldenmüthige Führer der Gallier, auf seinen Namen prägen liess, die leichteren. Sie wiegen nur 7,17 bis 7,20 Grammen, während das Durchschnittsgewicht der übrigen 7,431 Gr. beträgt. Die leichtesten von allen gallischen Goldstücken sind die mit dem Rade und dem Sonnenrosse. Dass sie zugleich die jüngsten von allen sind, bedarf keiner besonderen Erörterung. Der Beweis hiefür liegt in Bild und Schrift und in dem ganzen Habitus der Gepräge.

Sind diese Bemerkungen richtig, haben die einzelnen Völkerstämme, wenn sie ihr Gewicht änderten, in der Regel wirklich an die Stelle des schwereren ein leichteres gesetzt, so führt uns diese Wahrnehmung zu demselben Ergebnisse, das uns bereits die Vergleichung der Typen an die Hand gegeben hat, nämlich: die von den Kelten *diesseits* des Rhei-

nes geschlagenen Goldstücke sind *älter* als die von demselben Volksstamme in Gallien ausgeprägten Münzen.

Aber an welches der bisher bekannten Münzsysteme schliesst sich das Gewicht der Regenbogen-Schüsselchen an? War auch für diese der Philippeus das Vorbild oder haben wir dasselbe anderwärts zu suchen? Diese Frage wird sich zur Zeit mit Sicherheit kaum beantworten lassen, wenn jedoch einerseits zwischen den Regenbogen-Schüsselchen und den macedonischen Münzen irgend welche Aehnlichkeit, sei es bezüglich der Typen und des Gewichts oder in Rücksicht auf Fabrik und Metall, nicht besteht, andrerseits aber auch nicht angenommen werden kann, dass die Kelten an der oberen Donau ohne allen Zusammenhang mit anderen Völkern gestanden: so werden wir abermal, wie dies bei der näheren Prüfung der Typen der Fall gewesen, so auch durch das Gewicht nach dem Oriente und zwar zunächst nach *Kleinasien* gewiesen, wo die Ausprägung der Münze überhaupt und der goldenen insbesondere ihren Anfang genommen.

Sollte jedoch genauer festgestellt werden, welchem der ältesten kleinasiatischen Systeme sich unsere Regenbogen-Schüsselchen anschliessen, so beginnt die Verlegenheit von Neuem. Von den neun verschiedenen Münzsystemen der alten Völker, welche Vacquez Queipo[1] unterscheiden zu müssen glaubt, stehen unseren Gewichten diejenigen am nächsten, die er als das attische und das bosphorische bezeichnet. Nach ersterem sei das Didrachmon zu 8,500, nach letzterem zu 7,420 Gr. ausgeprägt worden. Ist das richtig, so passen unsere Goldstücke weder zu dem einen, noch zu dem anderen dieser Systeme, nicht zum attischen, weil sie zu leicht, nicht zum bosphorischen, weil sie zu schwer sind. Dasselbe ist der Fall, wenn wir mit Mommsen[2] einen phokaischen

1) Vacquez Queipo, Essai sur les systèmes métriques et monétaires des anciens peuples.
2) Th. Mommsen, Geschichte des röm. Münzwesens. S. 18.

und einen milesischen Münzfuss unterscheiden und jenen zu 16,50, also die Hälfte zu 8,25, diesen zu 14,22, also die Hälfte zu 7,11 Gr. Normalgewicht ansetzen. Diesen Schwierigkeiten gegenüber möchte ich die Aufmerksamkeit auf ein Denkmal lenken, welches in vorliegender Frage jedenfalls der Beachtung werth ist. Ich meine hier das Broncegewicht mit dem Bilde eines Fisches und der Aufschrift *ΚΥΞΙ.ΔΙC*, welches zuerst Caylus[1] bekannt gemacht und neuerdings Ch. Lenormant[2] besprochen und in Abbildung mitgetheilt hat. Dass wir hier ein Gewicht von Cyzicus vor uns haben, lehrt die Aufschrift *ΚΥΞΙ*. Hiezu stimmt auch das Bild des Fisches. Dass die Buchstaben *ΔΙC* mit *ΔΙCτάτηρον* zu ergänzen seien, wird kaum bezweifelt werden. Dieser Doppelstater nun hat nach der Versicherung von Lenormant ein Gewicht von 29,90 Grammen. Hienach berechnet sich das Tetradrachmon zu 14,950, das Didrachmon zu 7,475 Grammen. Dieses Gewicht aber stimmt auffallend mit dem unserer Regenbogen-Schüsselchen überein. Die Differenz beträgt, wenn wir für letztere das Durchschnittsgewicht von 7,540 Gr. zu Grunde legen, bei dem Ganzstücke nur 0,065, und selbst, wenn wir die schwersten und nach meinem Dafürhalten ältesten Stücke zu 7,737 Gr. in Vergleich ziehen, nicht mehr als 0,262 Gr., eine Differenz, welche in Anbetracht, dass es sich um Denkmäler handelt, deren Alter nach Jahrhunderten zählt, kaum, im vorliegenden Falle aber, da das Gewichtstück, wie Lenormant versichert, durch eine an ihm vorgenommene Reinigung sich merklich verringert hat, gar nicht in Anschlag zu bringen ist. Wenn ich übrigens auf jenes Staterengewicht hinweise, so soll hiemit nicht etwa behauptet werden, dass die Kelten ursprünglich in Cyzicus sesshaft gewesen; ich wollte nur hervorheben, dass, wie die Typen, so auch das Gewicht der Regenbogen-Schüsselchen einen Zusammenhang mit Asien nicht verkennen lassen; Cyzicus aber, eine der

---

1) Receuil d'Antiquités. Tom. VI. Pl. XXXIX. Fig. 4 et 5.
2) Rev. Numism. 1856. Pag. 7. Pl. I. Fig. 2.

blühendsten Handelsstädte, war seiner Lage nach vorzüglich geeignet eine Ansiedelung in Europa und mit ihr auch die Ueberlieferung eines bestimmten Gewichtes zu vermitteln.

Sollte schliesslich noch die Frage aufgeworfen werden, ob sich nicht näher bestimmen lasse, welchen von den verschiedenen keltischen Stämmen, die sich bei ihrem Zuge nach Westen an der oberen Donau, in dem sinus imperii und in Böhmen niederliessen, die einzelnen Gruppen der vorliegenden Goldstücke, der ältesten des Occidents, zuzutheilen sind: so kann nach dem, was zur Erklärung der Typen vorgebracht worden, kein Zweifel mehr darüber bestehen, dass die Goldstücke n. 86 und 87 mit dem Apollokopfe den *Tectosagen* angehören, bei allen übrigen Stempeln dagegen sind wir zur Zeit nur an Hypothesen gewiesen. Die aus dem feinsten Dukatengolde geprägten und nahezu kugelförmig gestalteten Stücke mit der Muschel möchte ich, weil sie häufig in Böhmen vorkommen und aus demselben Metalle geschlagen sind, wie die zu Podmokl gefundenen Stücke, als ein Zeugniss dafür betrachten, dass die *Bojen* schon frühzeitig die metallreichen Bergwerke Böhmens auszubeuten wussten. Die übrigen aus Electrum geprägten und schüsselförmig gestalteten Stücke dürften sonach theils von den *Vindelikern*, theils von den *Helvetiern* vermuthlich aus dem Goldsande, den der Rhein, die Donau, der Inn und selbst kleinere Flüsse mit sich führen, geschlagen sein.

Inhalts-Verzeichniss.

Beschreibung der s. g. Regenbogen-Schüsselchen
und Erklärungsversuch ihrer Typen.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Seite

Zweites Hauptstück.

Von den s. g. Regenbogen-Schüsselchen ohne die von einem Bogen umspannten Kugeln 137

Dritter Abschnitt.

Vom Gewichte der s. g. Regenbogen-Schüsselchen

Die
Religion und der Cultus
der
alten Chinesen.

Von

Dr. Joh. Heinrich Plath.

Erste Abtheilung:
Die Religion der alten Chinesen.

Vorrede.

Während das ägyptische, assyrische, indische Alterthum neuerdings vielfache Aufklärung erhalten hat, liegt das chinesische Alterthum bis jetzt fast ganz im Dunkel, und doch ist das chinesische Volk durch die lange Dauer und die Ausdehnung seines Reiches vor allen geeignet, die Aufmerksamkeit des Forschers zu erregen, um so mehr, als es noch besteht, mit Europa mehr und mehr in Verbindung tritt und die Quellen zu seiner Kunde reichlicher fliessen, als die der oben genannten Völker.

Wir geben hier zuerst einen durchaus aus den Quellen geschöpften Abschnitt der chinesischen Alterthumskunde: Ueber die Religion und den Cultus der alten Chinesen. Die beigegebenen chinesischen Texte sollen als Urkundenbuch dienen. Die Hauptquellen sind alle benützt, doch ist das Material noch der Ergänzung fähig. Einige Werke, die noch einzelne Notizen enthalten mögen, wie die der sog. Philosophen (Tseu), waren uns nicht zugänglich, andere fanden wir — an 6 Jahre durch die colossale, undankbare Arbeit der Herstellung eines historischen Realcataloges der hiesigen Staatsbibliothek übermässig in Anspruch genommen, — noch nicht die Musse durchzunehmen; manches kleinliche Detail des Li-ki und der Scholiasten haben

*

wir absichtlich übergangen, da unsere Arbeit für ein Paar akademische Abhandlungen so schon fast zu vielen Raum in Anspruch nahm. Die späteren Geschichtswerke über die alte Zeit, wie der Sse-ki, enthalten auch noch manche Einzelheiten; wir haben Beispiele davon Abh. 1 S. 750 und Abh. 2 S. 962 gegeben, hier aber auch schon bemerkt, wie da öfter schon dem Alterthume fremde Vorstellungen eingemischt sind. Endlich wird die chinesische Alterthumskunde bei der Continuität des chinesischen Lebens auch aus den gegenwärtigen Zuständen noch manche Erläuterung erhalten können, wenn sie erst genauer erforscht sind und man dann abzieht, was spätere Zuthat ist; wir haben auch davon eine Probe Abh. 2 S. 927 gegeben.

Die Herstellung der Texte war nicht ohne Schwierigkeit und viele mühevolle Arbeit, da hier nur ein des Chinesischen unkundiger Lithograph zu Gebote stand. Die chinesischen Originale sind, mit Ausnahme der kaiserlichen Ausgaben, bekanntlich oft sehr schlecht und unleserlich ausgedruckt, so dass man vielfach erst die Charaktere ausbessern muss; in den verschiedenen Werken hat die Schrift eine verschiedene Grösse und einen verschiedenen Charakter. Die gleiche Grösse hat der Lithograph ziemlich hergestellt, den gleichen Charakter herzustellen war nicht so leicht möglich. Da die chinesischen Texte nur einzelne Stellen enthalten, die sich der deutschen Arbeit anschliessen sollten, habe ich sie nach europäischer Art drucken lassen.

Die Auswahl oder Begränzung der Texte hatte auch ihre Schwierigkeit. Die chinesische Religion ist nämlich mit dem übrigen Staatsleben so innig verbunden, dass die sie betreffenden Stellen, namentlich im Li-ki und Tscheu-li, auszusondern, oft schwer ist. Da wir die ganzen Stellen nicht abdrucken lassen konnten, haben wir Auslassungen durch Striche — — angedeutet. Der Tscheu-li ist nach der kaiserlichen Ausgabe, wie bei Biot, citirt; da aber die Ausgabe der

Staatsbibliothek zum Theil selbst in der Buchabtheilung abweicht, sind die Citate nach dieser in Parenthese hinzugesetzt; diese Ausgabe datirt aus der Regierung Kia-king Ao. 20 (1816). Der Li-ki ist nach Callery's Ausgabe citirt, die am zugänglichsten ist; da in dieser aber viele Stellen und ganze Capitel fehlen, sind diese nach der Ausgabe der Staatsbibliothek aus der Regierung Khian-lung's vom Jahre 1791 citirt, da das Exemplar sich aber später defect zeigte *, ist eine andere Ausgabe aus der Regierung Kia-king Ao. 20 zugezogen.

Die Texte sind theils wörtlich übersetzt, und diess sollte durch die Anführungszeichen angedeutet werden, theils auch nur dem wesentlichen Inhalte nach. Die chinesischen Texte, namentlich der Tscheu-li, sind oft so kurz und einsylbig, dass sie ohne Erklärung kaum verständlich sind; da es aber wesentlich ist, diese von den Textesworten zu unterscheiden, sollten die Erklärungen durch die Parenthesen angedeutet werden.

Die Uebersetzung alter chinesischen Texte hat bekanntlich, zumal in Deutschland, ihre sehr grossen Schwierigkeiten wegen der Kürze und Unbestimmtheit der Diction und des Mangels der nöthigen Hilfsmittel zur Erklärung. Die chinesischen Wörterbücher, auch Khang-hi's Tseu-tian, der stets benutzt wurde, sind bekanntlich sehr ungenügend, und man muss viel mehr und reicher mit Scholien ausgestattete Ausgaben, als hier zu Gebote stehen, haben, um alle Schwierigkeiten des Verständnisses überwinden zu können. Frühere Bearbeitungen mehrerer classischen Schriften wurden natürlich dankbar benutzt, aber immer mit den betreffenden Texten verglichen, und es zeigte sich bald, dass sie vielfacher

* B. 1 Kio-li hia (c. 2) fehlen die Blätter 67 und 60, dagegen ist Bl. 35 doppelt da.

Berichtigungen bedurften, so dass alle, welche meinen, bloss nach den vorhandenen Uebersetzungen aus dem Chinesischen über das chinesische Alterthum mitsprechen zu können, völlig im Irrthume sind und ihre Arbeiten jeder sichern Grundlage entbehren. Bei den grossen Schwierigkeiten würde mir natürlich nichts erwünschter gewesen sein, als wenn die grosse Gelehrsamkeit des Herrn Prof. Julien zu Paris mir, wie Biot, zur Seite gestanden hätte, dessen schätzbare Arbeiten sicherem Vernehmen nach ihre ganze wissenschaftliche Grundlage Herrn Prof. Julien verdanken. Ich musste meine ganze Kenntniss des Chinesischen mir ganz allein und ursprünglich mit sehr geringen literärischen Hilfsmitteln, die ich mir selber schaffen musste, erwerben. Ich brauche daher kaum hinzuzufügen, dass ich wegen der Erklärung mancher Stelle oder einzelner Ausdrücke zweifelhaft blieb und kann daher nur schliessen: Tu si quid rectius novis candidus imperti, si non, his utere mecum.

Plath.

Die Religion und der Cultus der alten Chinesen.

Abtheilung I: Die Religion der alten Chinesen.

Von

Dr. Joh. Heinrich Plath.

Die Religion eines so alten Volkes, als das chinesische ist, verdient gewiss die Aufmerksamkeit des Geschichtsforschers, um so mehr, als, während Einige die grossen Lehren des Christenthums in den kanonischen Büchern der Chinesen gefunden zu haben glaubten, Andere die chinesischen Weisen wenigstens als Atheisten verschrieen, in dem Volksglauben aber nichts als heidnischen Aberglauben wahrnahmen. Im 17. Jahrhunderte entstand bekanntlich unter den verschiedenen katholischen Missionären in China der heftigste Streit über die s. g. chinesischen Ceremonien[1]. Wir haben anderswo (Geschichte des östlichen

---

1) Georg Pray: Historia controversiarum de ritibus sinicis ab earum origine ad finem compendio deducta. Praecedente epistola ad Benedict. Cetto. Pestini Budae ac Cassoviae 1789. 8. Geschichte der Streitigkeiten über die chinesischen Gebräuche, worin ihr Ursprung, Fortgang und Ende in drei Büchern dargestellt wird. Augsburg 1791—92. 3 Bde. 8.

Asiens I. 369—90) darüber berichtet. Wir können hier nur hervorheben, dass es sich im Wesentlichen um die Bedeutung der chinesischen Ausdrücke Schang-ti, der obere Kaiser, wofür man im Leben auch Thian, der Himmel, sagt, und über die Bedeutung des Dienstes des Confucius und der Ahnen handelte. Die Jesuiten, die sich dem chinesischen Wesen möglichst accommodirten und dadurch ihrem Jesuiten-Christenthum Eingang zu verschaffen suchten, behaupteten, mit Ausnahme des P. Longobardi, dass der Ausdruck Schang-ti und im Leben Thian den christlichen Gott bezeichnen könne, der angebliche Ahnendienst und der Dienst des Confucius aber nichts als eine civile Verehrung ihrer geliebten Eltern und ihres grossen Lehrers sei, welche man, wie man sie im Leben gehegt, so auch nach deren Tode noch fortsetze, womit denn ein chinesischer Christ immerhin auch nach seiner Bekehrung fortfahren könne. Die Franciskaner und Dominikaner erhoben sich aber dagegen: Dieses s. g. Jesuiten-Christenthum sei nichts als ein wahres Heidenthum, das durchaus nicht geduldet werden könne; Thian bezeichne den materiellen Himmel, wenigstens keinen christlichen Gott; Confucius und den Ahnen würden wirkliche Opfer dargebracht, so dass Christen eine Theilnahme daran unmöglich gestattet werden könne. Der Pabst sollte entscheiden, schwankte eine Zeit lang hin und her, verdammte aber zuletzt die jesuitische Auffassung. Jesuiten, Franciskaner und Dominikaner wird man nicht zu Führern bei Gegenständen der Alterthumswissenschaft wählen, zumal wenn die Sache bloss polemisch und vom Parteistandpunkte aus behandelt wird. Indess wurden aus damals noch unzugänglichen chinesischen Quellen in den verschiedenen Streitschriften mancherlei Data mitgetheilt, welche die späteren Forscher, denen die chinesischen Urschriften unzugänglich waren, hätten benutzen sollen, so namentlich die in dem gelehrten Werke von P. Fr. Noel[1], das freilich

---

1) Fr. Noel, Philosophia Sinica, tribus tractatibus, primo cognitionem Primi Entis, secundo Ceremonias erga defunctos, tertio Ethicam, juxta Sinarum mentem,

so selten ist, dass weder Bayer noch Bülfinger es sich verschaffen konnten, Meusel es nicht kannte und es auch der hiesigen reichen Staats- und Hofbibliothek fehlt; ich habe es in Göttingen benutzt. Auch J. Le Favre's und P. Franciscus Navarrete's Werke enthalten manche schätzbare Nachrichten. In neuerer Zeit haben Windischmann und H. J. Schmitt[1], den Jesuiten sich anschliessend, den Chinesen die Uroffenbarung der grossen Lehren des Christenthums vindiciren, Stuhr und Adolf Wuttke[2] dagegen ihnen die reine Gotteserkenntniss, wie sie sie auffassen, abzusprechen versucht. Keinem von allen diesen waren aber die chinesischen Urschriften selbst zugänglich, was, wie jeder leicht einsehen wird, bei solcher Materie doch unumgänglich nöthig ist. Sie unterscheiden auch nicht genugsam die Volksreligion der Chi-

---

complectens; Pragae 1711. 3 Bde. in 4. In der Sammlung: De Sinensium ritibus politicis acta. Paris b. Pepie 1700. 8 sind enthalten: Prosper Intorcetta Testimonium de cultu Sinensi v. J. 1668; J. Le Favre Diss. de avita Sinarum pietate praesertim erga defunctos et eximia erga Confucium magistrum suum observantia (gegen Navarrete) — Dom. Franc. Navarrete Tradatos hist. politic. ethic. y religios. de la Monarchia de China. Madrid 1676. 2.

1) Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte von C. J. Hieron. Windischmann, Thl. 1. Die Grundlagen der Philosophie im Morgenlande. Bonn 1827. 8. Bd. I. Bch. I. Sina. Die Ur-Offenbarung, oder: Die grossen Lehren des Christenthums, nachgewiesen in den Sagen und Urkunden der ältesten Völker, vorzüglich in den kanonischen Büchern der Chinesen, von H. J. Schmitt. Landshut 1834. 8.

2) Die chinesische Reichsreligion und die Systeme der indischen Philosophie in ihrem Verhältnisse zu Offenbarungslehren mit Rücksicht auf die Ansichten von Windischmann, Schmitt und Ritter, betrachtet von Stuhr. Berlin 1835. 8. Vgl. dessen: Die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients. Berlin 1836 p. 9—36. — Abhandlung über die Cosmogonie der heidnischen Völker vor der Zeit Jesu und der Apostel von Ad. Wuttke. Haag 1850 p. 16 fg. 8. Geschichte des Heidenthums in Beziehung auf Religion, Wissen, Kunst, Sittlichkeit und Staatsleben von Ad. Wuttke. T. II. Breslau 1853. Die Chinesen S. 1—216. 8.

nesen von den Vorstellungen ihrer Weisen oder Philosophen und vermischen die alte und neue Zeit. Um eine feste Grundlage für diese Untersuchung zu gewinnen, werden wir uns nur auf die chinesischen Quellenschriftsteller stützen und werden diessmal nur von der Volksreligion der alten Chinesen handeln. Da wir diese aber nur durch das Medium der Literaten kennen, müssen wir die religiösen Ansichten dieser schon mitnehmen, werden aber immer den Unterschied zwischen ihrer Auffassung und dem ursprünglichen Volksglauben hervorheben. Um den Begriff alt gleich zu bestimmen, bemerken wir, dass wir die alte Geschichte China's bis zum Untergange der dritten Dynastie, oder der Tscheu, 249 v. Chr. rechnen, obwohl einzeln auch in die der folgenden 4. D. der Thsin (249—206 v. Chr.) und selbst in den Anfang der 5. D. der Han (205 fgg. v. Chr.) hinabgegangen werden muss. Von den 3 Religionen, die jetzt China hat, ist natürlich nur von der der Literaten (Jü-kiao) die Rede, nicht von der der Tao-sse und Buddhisten, welche letztere erst 65 v. Chr. in China eindrang.

Hier entsteht nun zunächst die Frage: Haben wir über die Religion der alten Chinesen einigermassen genügende Nachrichten und wo finden wir sie? Die Antwort ist: in den s. g. classischen Schriften der Chinesen oder den King. Der J-king, oder das Buch von den Verwandlungen, eine sehr dunkle Erklärung der s. g. Kua Fo-hi's von Wen-wang und Tscheu-kung und eine deutlichere von Confucius mit den weniger sicher verbürgten Anhängen desselben, wie den Hi-tseu, Schua-kua-tschuen u. s. w. genannten, enthält weniger über die Religion, als die ersten Anfänge der chinesischen Philosophie. Der Schu-king, d. h. vorzugsweise das classische Buch, enthält meist Reden, Ermahnungen u. s. w. der alten Kaiser und deren Räthe von Yao, der 2357 v. Chr. gesetzt wird, bis Mu-kung, dem Fürsten von Thsin, 659—621 und gibt besonders viele Aeusserungen über den Himmel (Thian) und den Schang-ti, aber auch Manches über den Ahnendienst, namentlich der Kai-

ser, ebenso das Liederbuch oder der Schi-king, — welches aus Liedchen von 14 kleinen Reichen aus der Zeit der 3. D. Tscheu (1122—771 v. Chr.) besteht. Die dürre Chronik des kleinen Königreiches Lu, des Vaterlandes von Confucius: der Frühling und Herbst, (Tschün-thsieu) genannt, schliesst sich an die obigen an und führt die Geschichte von Kaiser Ping-wang (771 v. Chr.) 242 Jahre weiter abwärts, ist aber zu dürftig, um für die Religionsgeschichte eine Ausbeute zu liefern; einige gewährt der Commentar dazu von Confucius Zeitgenossen Tso-kieu-ming (er erwähnt ihn Lün-iü I. 5. 25), von dem wir auch das Werk Kue-iü, d. i. die Reichesgespräche, haben. Der Sse-schu oder die 4 Bücher von Confucius und seinen Nachfolgern, — der Ta-hio oder die grosse Lehre, der Tschung-yung, d. i. die unabänderliche Mitte; der Lün-iü, Gespräche und Aussprüche des Confucius (starb 480 v. Chr.) und seiner Schüler und endlich die Denkwürdigkeiten Meng-tseu's, eines seiner Nachfolger, der 314 v. Chr. 84 Jahre alt starb, — gewähren zwar einige Notizen über die alte Religion der Chinesen, doch mehr Andeutungen über die religiösen Ansichten von Confucius und seiner Schüler. Die Hausgespräche Kia-iü, welche unter Confucius Namen vorkommen, sind wahrscheinlich nicht ächt und sie, sowie die Gespräche von ihm im Li-ki, weichen oft von denen im Lün-iü und Tschung-yung nicht unbeträchtlich ab. Nach Gaubil's Traité de Chronologie p. 122 sind sie erst aus der Zeit der Han; wir benutzten daher nur einzelne Stellen, die auch anderweitig vorkommen. Lao-tseu in seinem Tao-te-king hat sein eigenes System; indess, da wir überzeugt sind, dass dieses auf rein chinesischem Boden entstanden ist und es doch in chinesischen Vorstellungen wurzelt, ist er von uns ebenfalls berücksichtigt worden, obwohl die Darstellung seines Systems natürlich ausser Frage ist. Es gibt noch mehrere Werke der s. g. Tseu oder Philosophen aus der Zeit des Confucius oder etwas später. Diese sind uns aber, sowie der J-li, noch nicht zugänglich geworden. Die wichtigsten Stellen über das Opferwesen und das Personal, wel-

ches an den Staatsopfern den verschiedenartigsten Antheil nahm, enthalten aber der Li-ki oder das Buch von den Gebräuchen und der Tscheu-li oder der Tscheu-kuan, die Gebräuche der 3. D. der Tscheu. Leider ist ihre Authentie nicht so gut verbürgt, als die der übrigen King, die sich bis auf Confucius († 480 v. Chr.) in ihrer jetzigen Gestalt zurückführen lassen, der, was die Geschichte betrifft, aber nur ältere Documente redigirte. Der alte Li-ki ist verloren gegangen, und das Werk, das wir unter diesem Titel besitzen, erst nach dem Bücherbrande Thsin-schi-hoang-ti's unter den Han aus allerlei Aufsätzen aus alter Zeit zusammengestellt[1]. Wir finden darin mehrere Gespräche von Confucius und viele sehr künstliche Erklärungen und Deutungen alter Bräuche. Gegen den Tscheu-li wendet man ein, dass er von Confucius und seinen Schülern gar nicht, wie doch die andern King, stellenweis angeführt werde. Confucius sagt zwar (Tschung-yung Cap. 20, Kia-iü Cap. 17) die Verwaltungsmassregeln Wen- und Wu-wangs seien auf Bambutafeln einregistrirt, aber sie würden nicht mehr beobachtet; vielleicht dass er desshalb sie nicht berücksichtigte, da er doch die Archive der Kaiser benutzte. Meng-tseu II. 4, 9 (2) sagt: er habe das Detail über die Aemter und Einkünfte (Tsio lu) der Tscheu nicht mehr erfahren können, da die Feudalfürsten (Tschu-heu), die sich vom Kaiser unabhängig zu machen trachteten und denen sie verhasst waren, es vernichtet hätten. Meng-tseu kam aber nicht über die ihm zunächst gelegenen Königreiche hinaus, und es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass einzelne Exemplare der Verordnungen noch existirten und ihm nur entgingen. Thsin Schi-hoang-ti wollte das Andenken an die alten Einrich-

---

1) Das Cap. 6 Yuei-ling im Li-ki soll mehr die Gebräuche der D. Thsin, als die der Tscheu beschreiben s. Schol. z. Tscheu-li B. XXXI T. II 233, vergl. Regis Y-king T. II p. 463; das Cap. 19 (24) Tsi-i ist nach Callery p. 120 erst 200 v. Chr. geschrieben; das Cap. 5 Wang-schi nach E. Biot (Essai sur l'instruction etc. T. I p. 18) erst 200 v. Chr. in jetziger Gestalt redigirt.

tungen der Tscheu gänzlich vernichten und gebot daher 213 v. Chr. alle darauf bezüglichen alten Schriften zu verbrennen. Da er aber schon nach 2 Jahren (211) starb, sein Proscriptionsdekret von Han Hoei-ti schon 191 v. Chr. annullirt wurde und namentlich unter Hiao-wen-ti (179—156 v. Chr.) mehrere Prinzen mit Eifer die alten Werke der Literatur aufsuchten, so ist es nicht unwahrscheinlich, wenn nachmals Hien, der Fürst von Ho-kien, unter Hiao-wu-ti (86—40 v. Chr.) unsern Tscheu-li wieder aufgefunden haben will. Die chinesischen Bücher wurden in alter Zeit noch auf Bambutafeln eingeschnitten und konnten sich daher leichter erhalten, als auf dem jetzigen dünnen Papiere. Unter der D. Han (204 v. Chr. — 263 n. Chr.) fand er schon 27 Erklärer, darunter Tsching-tschung vor dem J. 76 n. Chr. und Tsching-khang-tsching 175 n. Chr., deren Commentare erhalten sind. Dieser namentlich vergleicht die alten Sitten und Einrichtungen mit denen seiner Zeit und erläutert sie daraus; seine Nachrichten sind uns daher wichtig, wir bezeichnen diese Scholiasten mit I und II. Man hat gegen den Tscheu-li das ermüdende Detail über die Beamtung im Kaiser-Staate und am Hofe eingewandt — Matuan-lin bemerkt aber schon: das sei in China immer so gewesen — und manche Widersprüche mit Stellen des Schu-king. Wenn aber auch einzelne Stellen von Lieu-hin (s. Biot I p. XIX—XXX) eingeschoben sein mögen[1], so scheint es keinem Zweifel zu unterliegen, dass der wesentliche Inhalt über die Zeiten der Han hinaufreicht und das Buch alt und ächt ist. Nach den Zeiten des Schu-king wird sich Manches verändert haben. Der letzte Theil B. 40—44 und einzelne Abschnitte werden als verloren selbst bezeichnet. Nach Confucius Zeit konnte beim Verfalle der Kaisermacht ein solches Werk unmöglich entstehen; es enthält auch

1) Einzelne spätere Zusätze von Lieu-hin zum Tscheu-li werden von den Schol. ausdrücklich bemerkt, z. B. B. 13 Fol. 44 T. I. p. 307; B. 14 Fol. 18 und 29 T. I. p. 320 u. 328. T. II p. 391 fg. vgl. Biot Introd. T. I f. XXI.

gar keine Anspielung auf so späte Zeiten und der concise Stil und die unvollkommene Sprache weisen auf eine Abfassung in alter Zeit hin. Matuan-lin in seiner grossen Encyclopädie aus dem 14. Jahrhundert, dem Wen-hian-tung-kao, und ebenso eine andere Encyclopädie, der Jü-hai, d. i. das Jaspis-Meer, welche 1340 zuerst erschien, haben daher den Tscheu-li und J-li bei ihren historischen Sammelwerken zum Grunde gelegt. Ob und wie lange die beschriebenen Einrichtungen aber wirklich bestanden haben, diess ist freilich eine schwer zu entscheidende Frage. Ma-tuan-lin sieht darin die Institutionen der 3 ersten Dynastien, aber diese kann man wohl nicht als durchaus gleichförmig annehmen. Die Institutionen der Tscheu werden auf Tscheu-kung, den Bruder des Stifters der Dynastie, Wu-wang, der nach seinem Tode für dessen jungen Sohn Tsching-wang (seit 1115 v. Chr.) die Regierung führte, zurückgeführt. Dass der Tscheu-li, wie wir ihn besitzen, aber von diesem herrühre, besagt das Buch selber nicht. Zu Confucius und Meng-tseu's war die Kaisermacht schon so verfallen, dass diese Institutionen im Leben nicht mehr gelten konnten. Man könnte also nur in die Zeit von 1122 bis etwa 6—700 v. Chr. sie als in voller Wirksamkeit bestehend annehmen. Indess waren nach dem Li-ki Cap. Li-ki 9 p. 55 die Gebräuche der drei Dynastien (Hia, Chang und Tscheu) (im Wesentlichen) immer dieselben und das Volk befolgte sie einmüthig. Vgl. auch Lün-iü Cap. 2, 22 u. Confucius bei Meng-tseu I, 2, 23. Nicht übersehen dürfen wir aber, dass der Tscheu-li, wie der Li-ki, fast nur die Religionsgebräuche des Staates, des Hofes und der Beamtung und wenig oder nichts über den Religionscult der Privaten enthält und dass die King, und namentlich die Schriften von Confucius und seinen Schülern vorzugsweise die Anschauungen und Vorstellungen der Weisen der Nation uns zeigen, und wir fast nur allein im Schi-king Stimmen des Volkes hören. Confucius hatte aber von 3000 Liedern nur 311 aufgenommen. Man kann diesen nicht als Begründer oder auch nur als Verbesserer, aber auch nicht als den vorzüglichsten Verkünder und Wiederhersteller der

Reichsreligion betrachten, wie Wuttke p. 11 meint[1]. Er wurde wichtig der Nachwelt als Sammler der alten Denkmäler, da alle übrigen verloren gingen, war aber selbst schon Philosoph (Tseu). Wenn wir dieses immer im Auge behalten und stets bemerken, welche Nachrichten wir dem J-king, Li-ki und Tscheu-li verdanken, so glaube ich, dass wir nach Obigem auch diese Werke ohne Bedenken benutzen können.

Was die oben angeführten Werke betrifft, so ist die Uebersetzung des J-king von P. Regis, die Mohl herausgegeben hat, ohne das Original zur Seite zu haben, fast gar nicht zu brauchen, da er nur die Erklärungen Wen-wang's und Tscheu-kung's und den Anhang Hi-tseu einigermassen treu wiedergibt, die Erklärung des Confucius aber mit den Noten der späteren Scholiasten und seinen eigenen so vermischt, dass man gar nicht weiss, was dem einen oder dem andern gehört. Wuttke und andere citiren daher als aus dem J-king[2], was gar nicht

1) Hauptbelegstellen sind Lün-iü I, 7, 1, 17, 19. I, 4, 5.

2) Y-king ex latina interpretatione P. Regis et al. ex S. Jes. P. P. edidit Jul. Mohl. Stuttgartiae et Tubingae 1834. 2 Voll. 8. Confucii Chi-king ex lat. P. Lacharme interpret. edidit Jul. Mohl. Stuttgartiae et Tubingae 1830. 8. — Le Chou-king etc. trad. et enrichi de notes par Feu le P. Gaubil, revu et corrigé par de Guignes. Paris 1770. 4. und in Les livres sacrés de l'Orient par G. Pauthier. Paris 1852. 8. p. 1—136. — Shoo-king translated by W. H. Medhurst. Lond. 1848. 8. — Der Sse-schu, ausser Meng-tseu, in: Confucius Sinarum philosophus. Lutet. 1687 in 2. und mit dem Hiao-king und Siao-hio in P. Noel Sinensis imperii libri classici VI. Prag 1711 in 4. — The chinese classical Work, commonly called the four books translat. and illustr. with notes by D. Collie Malacca 1828. 8. und bei Pauthier l. c. und die einzelnen: der Tai-hio von Marshman hinter seiner Clavis Sinica. Serampore. 1814. 4; der Tchung-yung v. A. Remusat in den Notices et extraits de Manuscriptis de la Bibliothèque du Roi T. X p. 269 fg.; der Lün-iü. Pars I von Marshman. Serampore 1810 in 4. und von W. Schott Werke des Kung-fu-dsu T. I. Lün-yü. Halle 1826. T. 2 u. Berlin 1832. 8. Meng-tseu edidit, lat. interpretatione etc. instruxit St. Julien Lutet. Paris. 1824—29.

diesem angehört. Besser ist der Schu-king von P. Gaubil und mit einigen Verbesserungen seiner Uebersetzung von Pauthier französisch und von Medhurst englisch und der Schi-king von P. La Charme lateinisch übersetzt worden, obwohl auch nicht der Art, dass man nicht immer den Text vergleichen müsste. Die alten Uebersetzungen der 3 ersten Bücher des Sse-tschu von Couplet und aller 4 von Noel leiden, namentlich die letztere an demselben Fehler der Einmengung der Erklärungen und Paraphrasen unter die Textes-Worte. Die lateinisch-französischen Uebersetzungen des Tschung-yung von Remüsat und die lateinische des Meng-tseu von Julien, die beide den Text zur Seite haben, sowie die deutsche Uebersetzung der 2. Hälfte des Lün-iü von W. Schott in Berlin (die 1. Hälfte nach Marshman's englischer Uebersetzung ist wenig brauchbar) sind gut, die englische Uebersetzung aller 4 Bücher von Collie und die französische von Pauthier ziemlich gut. Der Tschün-thsieu und der J-li sind noch nicht übersetzt. Vom Li-ki hat Callery den Text mit einer französischen Uebersetzung in den Memorie della reale Academia de Torino Ser. II T. XV. und auch in einem besondern Abdrucke Turin 1853. 4. herausgegeben. Doch gibt er nur 36 Cap. statt der 49 Ma-jongs oder der 47, wenn man den Ta-hio, der das 42. Cap. und den Tschung-yung, der das 31. Cap. ausmacht, und die unter den Sung weggelassen wurden, abrechnet, und mehrere Capitel in einer so unvollständigen Fassung, dass man viele Stellen, die aus diesem citirt werden, bei ihm nicht findet. Den Tscheu-li[1] hat Biot französisch gut übersetzt. Er weicht aber in der Uebersetzung mancher Stellen des Li-ki von Callery so sehr ab, dass man schon desshalb immer auf den Text recurriren und eine streng philologische Erklärung der betreffenden Stellen[2] stets die sichere Grundlage jeder Un-

---

1) Le Tcheou-li ou rites des Tcheou, trad. par Feu Ed. Biot. Paris 1851. 2 Bde. 8.

2) Wenn P. Longobardi Traité sur quelques points de la religion des

tersuchung bilden muss. Von Lao-tseu's Werk haben wir eine treffliche Uebersetzung von Prof. Julien[1]. Wir geben erst eine allgemeine Ansicht der alten chinesischen Religion und gehen dann auf die Einzelheiten ein.

Allgemeine Ansicht der alten chinesischen Religion.

Die Chinesen nehmen drei Grundwesen (San-Tsai) an: den Himmel, die Erde und den Menschen. Ueber Alles erhebt sich und breitet sich aus der erhabene Himmel (Hoang-thian), personificirt der obere Kaiser (Schang-ti) genannt. Demnächst folgt die Erde (Ti oder Tu), die Alles trägt und nährt und daher als Fürst (Heu) bezeichnet wird. Die Wechselwirkungen von Himmel und Erde bringen alle Dinge hervor, so auch den Menschen; doch nimmt dieser als das einzige vernünftige Wesen in der Welt eine Hauptstelle in der Schöpfung ein und namentlich der weise Regent steht dem Schang-ti zur Seite und unterstützt ihn bei der Weltregierung. Diese Religion nimmt keine persönliche Offenbarung an, sondern die Ordnung der Natur und der Hergang der Begebenheiten sind der Ausdruck seines Gesetzes; nur durch ausserordentliche Phänomene, wie Ueberschwemmungen, Dürren, Erdbeben gibt der Himmel zu erkennen, dass die Harmonie zwischen den 3 Grundwesen der Welt gestört ist; der sündige Mensch und namentlich der Fürst muss dann in sich gehen und durch Reue und Besserung den Himmel wieder zu versöhnen, und die Ordnung wieder herzustellen suchen. Man befragt

---

Chinois. Paris 1701. p. 13 fgg. meinte bei einer Verschiedenheit zwischen Text und Auslegern müsse man sich an letztere halten, so bemerkte Leibnitz Opera omnia. Genevae 1768. 4. T. IV p. 99 dagegen schon, das wäre, wie wenn man bei der Erklärung der Bibel nur den Scholastikern folgen wollte, und es kann davon natürlich nicht die Rede sein.

1) Lao-Tseu Tao-Te-king etc., trad. en Français avec le texte chinois par St. Julien. Paris 1842. 8.

auch die Schildkröte, indem man aus den Rissen der gebrannten Schaale weissagt und ebenso aus dem Kraute Schi, dann auch aus Loosen; auch an Traumdeutern fehlt es nicht.

Es ist aber nicht ein einfacher, reiner Monotheismus, der hier herrscht, wie die Jesuiten seiner Zeit die Welt bereden wollten, sondern die ganze Natur erscheint dem Chinesen von Geistern belebt, die man anruft und welchen man Opfer darbringt, so gut wie dem Himmel und der Erde. Man unterscheidet höhere (Schang-) und niedere (Hia-) Geister (Schin) oder auch himmlische (Thian-), irdische (Ti-) und menschliche (Jin-) Geister (Schin). Zu den himmlischen Geistern, die verehrt werden, gehören die Sonne (Ji), der Mond (Yuei), die Sterne oder Planeten (Sing) und einzelne Sternbilder (Tschin).

Die irdischen Geister sind die der Berge, Wälder, Hügel, Thäler, der Meere, der Ströme, Flüsse, Quellen, Brunnen. Unter den Bergen werden besonders die 4 und später 5 heiligen Berge (die Yo), die von bedeutendem Einfluss auf das ganze Land sind, dann die 4 Grenzberge und ebenso vier grosse Ströme verehrt. Es gibt aber auch einen besondern Schutzgeist der Saaten und des Ackerbaues, des Reiches und jedes einzelnen Fürstenthums, der Domänen, später jeder Stadt und jeder Localität, sogar der Pforten des Reichs und 5 Schutzgötter des Hauses und Herdes, den Laren und Penaten der Römer ähnlich.

Aber auch der Mensch dauert nach dem Tode fort und die Geister der verstorbenen Eltern nehmen Theil an den Geschicken der Nachkommen und die Pietät gegen dieselben, die in China Grundgesetz des Landes ist, muss auch nach ihrem Tode gegen ihre Ahnen noch fortgesetzt werden. Alle Begebenheiten freudiger und trauriger Art werden ihnen angezeigt und Gebete an sie gerichtet und Opfer ihnen dargebracht. Auch der Kaiser opfert seinen Ahnen, die natürlich auch jenseits einen höhern Rang einnehmen. Sie stehen dem Schang-ti zur Seite. Aber nicht nur seinen Ahnen opfert der Kaiser, sondern auch den früheren

Kaisern, selbst den unbekannten vor Fo-hi, den alten Weisen und vortrefflichen Beamten der Vorzeit. Man opfert dem Erfinder des Ackerbaues, der Seidenzucht, dem Erfinder des Feuers und dem jeder Kunst und jedes Gewerbes. Die Zahl der Geister, lässt sich aus Obigem schon entnehmen, ist unbegrenzt. Man spricht daher von der Schaar der Geister (Kiün-schin), auch von den 100 Geistern (Pe-schin).

Eigenthümlich ist dieser Religion, dass sie keinen besondern Priesterstand kennt. Der Kaiser oder Himmelssohn (Thian-tseu) und nur er allein, so lange seine Machtvollkommenheit bestand, durfte dem Himmel,- der Erde, den grossen Flüssen und Bergen, deren Einfluss sich auf das ganze Reich erstreckte, als Hoherpriester seines Volkes feierlich opfern, die grossen und kleinen Vasallenfürsten früher nur den Bergen, Flüssen und Geistern ihres Gebietes, die Beamten anderen untergeordneten Geistern, der einzelne Familienvater vornehmlich nur seinen Ahnen und den Schutzgeistern seines Hauses. Auch die Hausmutter und selbst die Kaiserin fungiren mit, doch nur bei den Ahnenopfern; die Ehe wird dadurch zu einer nothwendigen religiösen Institution. Nur für das Wahrsagen gab es besondere erbliche Wahrsager (U oder Wu), so auch besondere Traumdeuter. Da es keinen Priesterstand gab, bildete sich auch keine Dogmatik aus. Wir finden keine Theorie der Schöpfung, sondern nur einige schwache Andeutungen über den Ursprung der Dinge bei den Philosophen. Diese nehmen zwei Prinzipien, das (männliche) kräftige, lichte (Yang) und das (weibliche) schwache, dunkle (Yn) an, durch deren vereinte Wirkung alles hervorgebracht wird. Allein dieses Yang und Yn sind der Volksreligion gänzlich fremd und beide werden auch nicht verehrt, obwohl später alle Naturgegenstände auf die beiden Prinzipien von den Literaten bezogen werden.

Der Anthropomorphismus und Anthropopatismus zeigt sich in dieser alten chinesischen Religion bei den Weisen kaum. Es gibt daher auch keine

Götterbilder und keine Mythologie in ihr. Beim Ahnencult repräsentirte ursprünglich ein Kind, gewöhnlich ein Enkel, — weil der dem Grossvater am ähnlichsten sein soll, — den Todten, und so lebende Wesen auch andere Geister; oft diente aber auch nur ein Busch oder Baum z. B. einen Berggeist, auch den Genius der Erde und Feldfrüchte zu repräsentiren; an ihn richtet man die Gebete und bringt ihm die Opfer dar und er verspricht dafür den Segen. Später ersetzte eine einfache Tafel mit dem Namen des Betreffenden die Person; sie heisst der Geistersitz (Schin-tso).

Eben so wenig kennt der alte chinesische Cult glänzende Tempel. Der Einzelne hat in seinem Hause nur etwa einen Ahnensaal; die grossen Vasallenfürsten und der Kaiser, je höher ihr Rang ist, desto mehrere. Dem Himmel und der Erde wurde ursprünglich im Freien auf Anhöhen, später in besondern Gebäuden in der Nähe der Hauptstadt auf Altären, rund für den Himmel, viereckig für die Erde das Opfer dargebracht, und ähnlich bei den Opfern der Geister der Berge und Flüsse; die der Erde werden auch wohl vergraben, die der Flüsse in's Wasser versenkt.

Aber so kahl in dieser Hinsicht der chinesische Cultus erscheint, so sehr ist das ganze Leben mit Gebeten, Opfern und Spenden durchwebt. Keine freudige oder traurige Begebenheit findet ohne Gebet und Opfer statt, man mag zu Tische gehen, bei der Geburt, bei Heirathen oder Todesfällen; um den Segen des Feldes zu erlangen, um den Waffen Sieg zu verleihen, beim Antritte der Kaiser- oder Fürstenwürde, bei Errichtung eines neuen Reiches oder Lehn's werden Bitt- und Dankgebete und Opfer dargebracht. Selbst einen Berg, einen Fluss kann der Kaiser nicht passiren, ohne solche Opfer und Gebete darzubringen.

Es gibt keinen Religionsunterricht; den Unterricht im Ceremoniel geben die betreffenden Beamten. Etwas was unserer Predigt ähnlich sehe, findet sich beim alten chinesischen Cult so wenig als im übrigen

Heidenthume, obwohl, die Beamten schon damals, wie in neuerer Zeit Vorträge an das Volk hielten. Die Gebete sind feste Formeln, mit welchen eigene Beamte sich befassen; die grösseren Staatsopfer sind zum Theil von Musik, Gesang und Tanz begleitet. Die Arten der Opfer sind sehr verschieden; es sind selbst besondere Namen für die Opfer der himmlischen, irdischen und menschlichen Geister in der Sprache ausgeprägt. Für die verschiedenen Geister und die besonderen Arten von Opfern dienen verschiedene Opferthiere, Geräthe, Personen; auch die Musik, die Gesänge, die Tänze bei den verschiedenen Opfern sind verschieden. Eine Unzahl von verschiedenen Beamten ist bei den verschiedenen Opfern in mannigfaltiger Weise beschäftigt und die Bestimmungen über das Ritual nehmen im Li-ki und Tscheu-li einen grossen Raum ein. Wir möchten von den Chinesen sagen, was Preller (Römische Mythologie, Berlin 1858 S. 2) von den Römern sagt, dass wir sie in allen Sachen des Glaubens weit mehr zum Cultus und zur Religiosität als zur Mythologie und Aesthetik aufgelegt finden; das heisst, sie waren peinlich genau in der Ausübung heiliger Gebräuche, durch welche man sich der Gunst oder des Rathes der Götter zu versichern glaubte, ohne dass man sich desshalb um das Wesen und die Natur dieser Götter viel mehr als die practischen Lebensbedürfnisse mit sich brachten, bekümmerte; vielmehr liegt es in der natürlichen Art einer solchen Frömmigkeit, dass man die Eigenschaften der Götter lieber im Unklaren liess, als in deren Bestimmung, also in der Individualisirung der Götter, zu weit ging. Dieses musste von selbst zu einem sehr in's Einzelne ausgebildeten, aber immer streng ritualen Gottesdienste führen, zu vielen genau formulirten Opfern, Gebeten, Sühnungen, einer künstlichen Divination, sammt andern Observanzen und Ceremonien des öffentlichen und Privatlebens; aber einer mythologischen Entwicklung konnte eine solche Religiosität unmöglich förderlich sein."

Nach dieser allgemeinen Uebersicht gehen wir zu den Einzelheiten über und handeln zunächst vom Himmel und vom Schang-ti, dann von

den Geistern, der Seele des Menschen nach der Lehre der Chinesen; von der Unsterblichkeit und ihren Vorstellungen von den Ahnen, hierauf von den einzelnen himmlischen, irdischen und menschlichen Geistern und von den ausserordentlichen Phänomenen und deren Bedeutung nach dem chinesischen Glauben. Diess führt uns auf die Augurien, Wahrsager und Traumdeuter, dann die Gebete und Opfer, die eine zweite Abhandlung: über den **Cultus** der alten Chinesen behandeln wird. Wir werden hier immer die Belegstellen mitanführen.

Vom Himmel und vom Schang-ti.

Wir gehen immer von der Untersuchung der Ausdrücke der Ton- und Schriftsprache aus, da uns diese über die traditionelle Geschichte bis in die Zeit der Sprach- und Schriftbildung hinaufführt. Das Wort Thian (1) der Himmel erklärt der Schue-wen durch ein anderes Wort Thian (2), welches Scheitel, Haupt, Gipfel bedeutet*. Den Charakter Thian (1), der jetzt unter Cl. 37 steht, leitet er von diesem Charakter Ta (3), gross, unter dem Zeichen für eins (4) ab, so dass es die erste Grösse oder die grosse Einheit bedeuten würde. Diese Deutung scheint Remusat Mém. de l'Acad. des inscr. T. VIII p. 19 aber zu künstlich und er sieht in dem alten Zeichen für Himmel drei etwas nach unten gebogenen Linien über einander (5), ein Bild der Himmelswölbung. Noch eine andere Erklärung hat Klaproth Mém. rel. à l'Asie T. II p. 101, der es von Cl. 37 in seiner ursprünglichen Bedeu-

---

* Wenn Kurz Nouv. Journ. As. 1830 T. V 406 fgg. mit Klaproth Thian mit Ti und dann sogar mit dem Sanskrit Diw, der Himmel, lat. Deus u. s. w. zusammenstellt, so sind diess bodenlose Etymologien. Man kann ganz verschiedene Wörter im Chinesischen, wie Ti (6), der Kaiser und Thian (1), der Himmel, nicht zusammenwerfen, noch weniger sie aus fremden Sprachen deuten. Auch seine Annahme, dass Ti im Chinesischen ursprünglich den Himmel oder Schang-ti bedeutet habe, ist kaum zulässig.

tung eines grossen Mannes ([6]) ableitet, so dass es erst den Kaiser oder den Himmel als grossen Mann bezeichnet habe, und ein altes Bild für die Gruppe Nacht (ye), die jetzt sehr entstellt ist, stellt allerdings den Himmel als Mann ([7]) dar, der die Sonne oder den Mond mit seinem Arme bedeckt. Es fehlt in diesem Charakter aber der obere Strich.

Der Ausdruck Schang-ti* ([8]) heisst deutlich der obere Kaiser. Dafür sagt man auch bloss Ti ([9]) der Kaiser (J-king Schuekua-tschuen 4. 1 T. 2 p. 570 und daselbst Regis u. s. w.). Das Wort Ti Kaiser erklärt der Schue-wen durch Ti ([10]) urtheilen, prüfen. Da diess aber nur ein Compositum von diesem Charakter mit dem Zusatze von Cl. 149 Wort ist, wird die Bedeutung desselben wohl erst eine von Ti Kaiser abgeleitete sein. Der Ausdruck oberer Kaiser für Gott — wofür man im Leben auch, wie wir, der Himmel sagte — weiset offenbar auf die persönliche Auffassung in alter Zeit hin. Auch der Ausdruck Thian-ming ([12]) des Himmels Befehl, Beschluss, dann später auch Schicksal zeigt, wie wir sehen werden, ursprünglich eine solche persönliche Auffassung. Im Schu-king Cap. Kin-teng (IV, 6. 7.) heisst es von Wu-wang noch: „Er hat sein Mandat in des (Schang-) Ti Palaste erhalten (Nai ming iü ti ting)“ ([13]) und Schi-king III. 1, 1 p. 141. „Wen-wang ist oben im Glanze im Himmel — Wen-wang mag aufoder absteigen; er ist dem (Schang-) ti zur Rechten und Linken ([14]).“ Doch sind diese sinnlichen Vorstellungen vom Schang-ti in den King äusserst selten. Ganz isolirt steht die Darstellung im Schi-king Ta-ya Ode Seng-min (III, 2. 1) ([15]), wo der Schang-ti in menschlicher Gestalt gedacht wird und die Mutter des Ahnherrn der D. Tscheu Heu-tsi, da sie keinen Sohn hat, betet, in die Fussspur der grossen Zehe des

* Beide, sowohl der Himmel als der Schang-ti, haben häufig das Prädicat Hoang der erhabene, der hehre, z. B. Schu-king Ta-yü-mo I, 3 und 4 und öfters. Man sagt auch: Hoang-thian-Schang-ti ([11]).

(Schang-) ti tritt und davon schwanger wird und dann den Heu-tsi gebärt. Wuttke wollte daher p. 60 fgg. in dieser Stelle, aber mit Unrecht, ein späteres buddhistisches Einschiebsel sehen. Die späteren Fabeln über die wunderbare Geburt Fo-hi's, Yao's u. a. bei P. Premare Discours prélim. z. Chou-king und bei Gützlaff (Geschichte des chinesischen Reichs p. 18, 19 und 28) mögen solche fremde Ausschmückungen sein; aber dieses ist eine isolirte Volksvorstellung oder Volks-Legende über den Ursprung des Herrscher-Hauses, wie wir deren auch vom gegenwärtigen Kaiserhause der Mandschu noch haben (S. m. Gesch. der Mandschurei Bd. I p. 229), die im Schi-king stehen geblieben ist, während Vieles der Art von Confucius, zu dessen philosophischen Ansichten es wenig stimmte, ausgemerzt sein mag[1]. Dahin gehört noch: Wenn der Tyrann Wu-y von der D. Schang (1195 v. Chr.) nach dem spätern Sse-ki 3 f. 9 (16), nachdem er vergeblich Götter-Statuen einzuführen gesucht, einen Beutel mit Blut füllen und aufhängen lässt, und dann Pfeile darauf abschiesst und sich rühmt, den Himmel getroffen zu haben. Vgl. De Mailla T. I p. 227. Die King enthalten sonst von einer solchen anthropomorphischen Vorstellung des Himmels oder Schang-ti nichts, wobei wir freilich nicht übersehen müssen, dass wir, wie schon gesagt, in allen diesen Schriften fast nur die Anschauung und Aussprüche der chinesischen Gelehrten oder Weisen haben.

Die alte Vorstellung geht wohl ursprünglich vom materiellen, dem blauen (17) Himmel, wie es im Liederbuche (II, 5. 6) heisst, aus, und diese tritt auch noch oft hervor. So im Schi-king Siao-ya Ode Tsching-yuei (18) II, 4. 8. „Der Himmel ist gewiss hoch und doch wagen wir nicht ohne uns zu krümmen einherzugehen; die Erde ist ge-

1) Doch hat sich im Schi-king IV, 3. 3 auch noch eine ähnliche Legende über die wunderbare Geburt von Sie, dem Ahn der 2. D. der Schang, erhalten. Lange unfruchtbar verschluckte seine Mutter ein Ei und wurde so schwanger.

wiss fest, und doch wagen wir nur leise aufzutreten"; eben so bei Lao-tseu Cap. 39: „Der Himmel erlangt die Einheit durch seine Reinheit, die Erde erlangt die Einheit durch ihre Ruhe — wäre der Himmel ohne Reinheit, so würde er alsbald vergehen, wäre die Erde ohne Ruhe, so würde sie alsbald zerfallen" ([18 a]) und Cap. 23: „Ein schneller Wind (dauert) keinen ganzen Morgen, ein heftiger Regen nicht bis zum Ende des Tages und wer macht diese doch? Himmel und Erde! Wenn nun Himmel und Erde nicht einmal lange (sie erhalten) können, um wie viel weniger der Mensch!" ([18 b]) —

Neben dem Himmel (Thian) wird, oft auch, wie hier, die Erde (Ti) als das Nächsthöchste gesetzt. J-king Cap. 11, Tai Toen I p. 373 heisst ([19]) es: „Himmel und Erde vereinigen sich und die 10,000 Dinge sind in Bewegung" u. s. w. und Cap. 16 Jü Toen T. I p. 459: „Himmel und Erde bewegen sich folgsam (J-schün-thung), drum excediren Sonne und Mond nicht und die 4 Jahreszeiten verlaufen regelmässig. Der Weise oder Heilige (Sching-jin) bewegt sich ebenfalls folgsam und das Volk folgt ihm" ([20]). Vgl. auch J-king Cap. 34 Ta-tschung Toen und Cap. 42 Y Toen T. II p. 215'.

Die Ordnung am Himmel und in der Welt führte aber den chinesischen Weisen zur Anerkennung und Verehrung einer Natur- und Weltordnung, die mit dem moralischen Verhalten der Menschen in Verbindung stehend gedacht wurde. Meng-tseu I, 2. 3 sagt: „Wer mit einem grossen (Reiche) einem kleinen dient, der erfreut den Himmel;

---

1) Die Vorstellungen der alten Chinesen vom materiellen Himmel und der Erde halten sich ganz an die allgemeinen Ausdrücke, wie der Himmel bedeckt, die Erde enthält Alles (Thian fu, ti tsai). Etwas bestimmter spricht eine neuere Stelle bei Morrison Dict. I Vol. III p. 768, deren Autor er aber nicht nennt: Der Körper von Himmel and Erde ist wie ein Vogelei. Der Himmel umfasst die Erde aussen, wie die Schaale den Dotter (eigentlich das Gelbe).

wer mit einem kleinen einem grossen dient, fürchtet den Himmel; wer den Himmel erfreut, erhält das Reich; wer den Himmel fürchtet, erhält seine Herrschaft.“ (J ta sse siao tsche, lo thian tsche ye; i siao sse ta tsche, wei thian tsche ye; lo thian tsche ye, pao thian-hia, Wei thian tsche ye, pao khi kue.) ([21]) Die Ordnung in der Natur soll dem Menschen zum Muster dienen. J-king Cap. 60 Tsin toen T. II p. 347: „Himmel und Erde haben ihre Ordnung und die vier Jahreszeiten sind vollkommen. Wenn nach Maass und Regel Alles geordnet ist, verletzt man nicht den Vermögenden, schadet nicht dem Volke“ ([22]). Alles, was dem Einzelnen wie dem Staate begegnet, wird auf den Himmel bezogen und von ihm veranlasst gedacht. Als z. B. Confucius Lieblingsschüler Yen-yuan oder Yen-hoei gestorben war, ruft Confucius aus Lün-iü II Cap. 11 §. 8: „Der Himmel vernichtet mich“ ([22a]). Vgl. Lün-iü I, 3. 22. I, 9. 5. 6. Allerdings hatte der chinesische Weise wohl von einem ausser- oder überweltlichen Gotte keine Vorstellung; aber wenn er sich diesen auch nicht immateriell denken konnte, so dachte er sich den Himmel doch auch nicht unbeseelt und ohne Geist; nur suchte er von dieser seiner Vorstellung alles Menschliche und Unvollkommene zu entfernen und ringt offenbar vielfach mit den Worten. Folgende Aeusserungen der King werden die beste Vorstellung von der Auffassung des chinesischen Weisen geben. „Des Himmels Anordnung (Ming) — beginnt der Tschung-yung — ist die Natur (Sing); herstellen die Natur, das ist der Weg (Tao) — Remusat übersetzt es fr. loi, lat. regula; — herstellen den Weg (Tao), das ist Unterricht (Kiao)“ ([23]). Wir wollen diese schwierigen Wörter etwas erläutern.

Das Wort Ming ([24]), freilich mit einem andern Zeichen geschrieben, heisst helle, klar, auch erklären; der Charakter für Ming ([25]) das Mandat ist zusammengesetzt aus Cl. 30 der Mund und der Gruppe Ling ([26]) der Befehl, diese aber aus Cl. 26 Siegel und einer Gruppe die vereinigen heisst ([27]). Damit die Befehle nämlich nicht gefälscht werden konnten, besass der Unterbefehlshaber die Hälfte des Siegels, das

er zur Prüfung an das erhaltene Siegel anlegte, etwa wie bei der scytala der Lacedämonier. Ming heisst also ein mündlicher Befehl, ein Erlass, dann auch die Bestimmung, das Schicksal, wie fatum non fari. Thian-ming ([12]) heisst nun die himmlische Bestimmung. So sagt Confucius, wenn einer seiner Schüler früh stirbt, Lün-iü I, 6, 2 und 8: es war seine Bestimmung (Ming). Tschung-yung Cap. 14 §. 4 heisst es: „Der Weise erwartet leicht des Himmels Befehl oder Bestimmung (Ming)" ([27a]) und J-king Cap. 25 U-wang Toen T. II p. 81: „grosser Erfolg ist beim rechten Halten an des Himmels Befehl (Thian-ming); ist kein solches rechtes Halten, so entsteht Verderben (Tsing)" ([28]). Vergl. auch J-king Schue-kua-tschuen 3 in fine T. II p. 566. Confucius sagt Lün-iü I, 2. 4: „im 50. Jahre verstand ich des Himmels Anordnung (Ming) und 2. 16. 8 sagt er: „der Weise (Kiün-tseu) hat dreierlei, was er scheut; er scheut die himmlische Bestimmung (Thian-ming), er scheut die Grossen (Ta-jin), er scheut der Heiligen oder Weisen (Sching-jin) Reden; der kleine Mensch (Siao-jin), d. i. der Unweise, weiss nichts von einer Bestimmung und scheut sich daher nicht; er missachtet die Grossen und verspottet die Reden der Weisen" ([29]). „Tod und Leben," sagt Confucius Lün-iü II, 12 §. 5 „hat seine Bestimmung (Yeu-ming), Reichthümer und Ehren stehen beim Himmel" ([30]). Als Confucius ein Amt nicht erhalten hatte, sagte er nach Meng-tseu II, 3. 43 T. p. 56: „Es ist Bestimmung; nach dem Brauche (Li) suchte er eine Beförderung und trat zurück, wenn das Recht (J) es verlangte. Er mochte nun ein Amt erlangen oder nicht, so sagte er: Es ist Bestimmung (Yeu-ming)" ([30a]). Aehnlich erklärt sich Meng-tseu (I, 2. 53 T. 1 p. 42): „Geht es, einer wirkt es; steht es, einer hemmt es; gehen und stehen (-machen), das ist nicht, was der Mensch vermöchte. Dass ich Lu's Fürsten nicht begegnete, war der Himmel" ([31]). Nach Lün-iü I, 9. 1 redete Confucius nur selten von Gewinn, Bestimmung (Ming) und Humanität. Der Mensch muss aber zuvor das Seinige thun; wenn er Alles gethan hat, erst dann kann er erwarten, dass der Himmel es vollendet. Meng-tseu

I, 2. 49 fg. T. p. 39. Meng-tseu II, 8. 33 sagt: „Der Weise übt das Gesetz (Fa) und erwartet dann die Bestimmung (Ming) und das ist Alles" ([32]). Confucius Lün-iü II. 20, 3 sagt: „Wer (seine) Bestimmung nicht erkannt hat, kann kein Weiser werden. (Pu tschi ming, wui wei Kiün-tseu ye)." Meng-tseu II, 7. 1 und 2 sagt: „Wer seinen Geist (eigentlich Herz, Sin) entwickelt, erkennt seine Natur, wer seine Natur erkennt, erkennt dann den Himmel. Wenn man seinen Geist (Sin) bewahrt, seine Natur (Sing) ausbildet (Yang eigentlich nährt); so dient man dem Himmel. Auf ein langes Leben sehen und nicht fürs zweite achten, seine Person auszubilden (wenn man das thut), so folgt man seiner Bestimmung (Ming). — Nichts (begegnet einem) ohne Bestimmung (Ming). Folgsam muss man die rechte (Bestimmung) aufnehmen. Wer daher seine Bestimmung (Ming) kennt, wird sich nicht unter eine einstürzende Mauer stellen. Wer seinen Tao erfüllt hat und dann stirbt, (erfüllt) seine rechte Bestimmung. Wer aber in Fesseln stirbt, (erfüllt) nicht seine rechte Bestimmung" ([32a]) vgl. noch II, 8. 24 über Ming zu Sing.

Diess führt uns auf den zweiten schwierigen Ausdruck Tao ([33]), von dem das Buch des Lao-tseu, der Tao-te-king, den Namen hat. A. Remusat wollte es übersetzen: Das Buch von Vernunft und Tugend und nahm das Wort Tao bei ihm für die Urvernunft; Prof. Julien (Introduction p. XII) hat sich dagegen ereifert und will es der Weg übersetzen. Diess scheint aber doch auch nicht genügend. Sehen wir auf die Ableitung des Charakters, so ist er zusammengesetzt aus Cl. 162 gehen und Cl. 185 das Haupt ([33a]). Haupt heisst im Chinesischen, wie in andern Sprachen, das Erste, der Anfang, aber auch der Chef, das Haupt. Das Wort Prinzip wird es daher öfter ersetzen können, oft auch das Wort Regel. Auch wenn es Weg heisst, bedeutet es immer den Hauptweg, im Gegensatz der Nebenwege (Lao-tseu Cap. 53). Im Schu-king Cap. Ta-yü-mo I, 3, 6 heisst es: „Handelt nicht dem Tao entgegen, um des Volkes Lob zu erlangen" ([34]) und Cap. Lu-ngao IV, 5. 7, p. 176: „wen unsere Gedanken oder Absichten immer auf den Tao gerichtet sind, werden

unsere Reden immer vom Tao ausgehen" ([35]). Lün-iü I, 4. 8. „Wer Morgens den Tao gehört hat, kann Abends sterben" ([36]). J-king Cap. 20 Kuan toen T. II p. 32 sagt Confucius: „Betrachtet man des Himmels geistigen (wunderbaren) Weg (Thian-tschi Schin-tao), so leiden die 4 Jahreszeiten keine Störung, und da auch die weisen (heiligen) Männer den geistigen Weg (Schin-Tao) überlieferten und lehrten, unterwarf sich ihnen das Reich oder die Welt (Thian-hia)" ([37]). Cap. 32 Hang Toen T. II p. 134: „Des Himmels und der Erde Weg oder Gesetz (Tao) ist beständig oder dauernd und hört daher nicht auf. Die 4 Jahreszeiten kehren immer wieder und bringen das Gehörige hervor, so dauert auch das Licht der Weisen (Heiligen) und vollendet die Umwandlung der Welt" ([38]). J-king Hi-tseu 4, 1 T. II p. 447 heisst es: „Ein Yn und ein Yang heissen Tao." Der Scholiast fügt hinzu: „Der Yn und der Yang ist der Geist (Khi) der Bewegung; das Ordnende darin (Li) nennt man Tao" ([39]), aber ib. 11. 4 T. II p. 521: „Was über das Körperliche oder Figürliche (Hing) hinausgeht, heisst Tao, was der Körperform unterliegt (Hing eul hia tsche), heisst das Werkzeug (Khi)" ([40]), und J-king Hi-tseu Cap. 20, 1 T. II p. 557: „Es gibt einen Himmelsweg (Thian-tao); es gibt einen Menschen-Weg (Jintao) und einen Erden-Weg (Ti-tao); aller dreier Grundwesen (San tsai) ist der Weg der drei Grundwesen (San tsai tschi tao)" ([41]). Vgl. auch Schue-kua-tschuen Cap. 2 T. II p. 567. „Das Herz des Menschen, heisst es im Schu-king Cap. Ta-yü-mo I, 3. 15 p. 27, ist eine Klippe, das Herz des Tao aber fein (Wei), rein (Thsing) und eins, drum haltet immer seine Mitte" ([42]). Oefter kommt der Ausdruck Thian-tao vor. J-king Hi-tseu 10, 3 T. II p. 513; auch beim Lao-tseu z. B. Cap. 9. 47. 73, bei dem der Tao übrigens, wie wir unten sehen werden, eine ganz andere Stellung, als in der confuceischen Schule, einnimmt. Hier ist es immer des Himmels Weg, des Himmels Gesetz Li-ki Tsi-i C. 19 (24) in. Vgl. Lün-iü I, 5. 12 und 6. Meng-tseu sagt nun II, 5. 16: „Es gibt himmlische Ehren (Tsio) und gibt menschliche. Humanität

(Jin), Gerechtigkeit (J), Rechtschaffenheit (Tschung), Treue und Redlichkeit (Sin); unermüdet sich des Guten freuen, das sind die himmlischen Ehren; die Stellen von Kung, King und Ta-fu, das sind menschliche Ehren. Die Alten cultivirten jene, und erlangten dann diese; jetzt cultivirt man jene, um diese zu suchen und hat man diese erlangt, so vernachlässigt man die himmlischen Würden. Das ist die grosse Thorheit und am Ende gehen sie zu Grunde und das ist Alles" [42a].

Alle Verhältnisse des Einzelnen und des Staates und seine Anordnungen werden vom Himmel abgeleitet. Im Schu-king I, 3 p. 27 Ta-yü-mo sagt Schün: „Des Himmels Zeitfolge (Thian-li) bestimmt dich (Yü) zum Kaiser." Der Schu-king im Cap. Kao-yao-mo I, 4. 6 p. 33 sagt: „Alle Beamten sind (nur) des Himmels Werkleute (Thian-Kung) und vertreten ihn. Da der Himmel die Unterweisungen angeordnet hat, nehmen wir die Unterweisungen, die 5 Anordnungen (U-thian) zur Regel, und da der Himmel bestimmt hat, dass Gebräuche (Li) sein sollen, sind die 5 Gebräuche uns Norm. Wir beobachten zusammen den Respect, die Deferenz, die Eintracht und die Billigkeit. Da der Himmel einen besondern Erlass für die Tugendhaften gab, so bestehen die fünferlei Kleider und die fünferlei Auszeichnungen. Da der Himmel die Verbrecher straft, wurden die 5 Arten von Strafen in Anwendung gebracht" [42b]. „Als der Himmel, heisst es im Schu-king (Tschong-hoei-tschi-kao III, 2 §. 2) dem Volke das Leben gab, hatte es Begierden. Ohne Vorstand (Herren) gäbe es Unruhen, drum erzeugte der Himmel einen einsichtsvollen Mann (Thsung-ming), es zu regieren" [42c]. „Der Himmel hat nach Cap. Tai-tschi IV, 1. 1. 7 dem Volke dort unten beizustehen die Fürsten (Kiün) geschaffen und die Führer (Sse), dass sie den Schang-ti unterstüzen, um in Ruhe und Milde die 4 Weltgegenden zu regieren. Gäbe es Verbrechen oder keine, wie könnte ich wagen, sagt Wu-wang, seiner Absicht entgegen zu treten" [43] und im Cap. Tang-kao III, 3. 2, heisst es: „Der erhabene Schang-ti hat dem Volke dort unten Güte (Tschung) herabgegeben.

Bewahren sie die, so besteht ihre Natur, wo nicht, so ist der Fürst der einzige, der sie dazu antreiben kann" ([44]). Die fürstlichen Befehle haben daher auch keine Geltung, wenn sie mit den himmlischen Geboten nicht übereinstimmen. Im Li-ki, Cap. Piao-ki, 26 T. p. 81 p. 163 sagt Confucius: „Der Kaiser erhält seine Befehle (Ming) vom Himmel, die Beamten (Sse) erhalten ihre Befehle vom Fürsten (Kiün), drum, wenn des Fürsten Befehle (nämlich den himmlischen Befehlen) gehorsam sind, dann befolgt der Unterthan seine Befehle; wenn aber des Fürsten Befehle dem entgegen sind, dann widersetzt sich auch der Beamte seinem Befehle" ([44a]).

Hier entsteht nun natürlich die Frage: Wie erkennen wir den himmlischen Befehl oder des Himmels Weg? Der Chinese nimmt nun keine Offenbarung an! Auf die Frage: spricht er (der Himmel) deutlich seinen Befehl (Ming) aus? erwiedert Meng-tseu II, 3. 21 T. II p. 48: „nein, der Himmel redet nicht; durch den Hergang der Begebenheiten gibt er sich zu erkennen, nichts weiter" ([45]). Der Lün-iü Cap. 17 §. 19 spricht sich noch deutlicher aus: „Der Himmel, wie spricht er? Die 4 Jahreszeiten haben ihren Fortgang, die 100 Dinge entstehen; was redet er (weiter)?" ([46]) „Der Schi-king Ta-ya Ode Wen-wang (III, 1. 1 p. 143) sagt: Der Himmel oben ist unkörperlich oder wie der Chinese sich ausdrückt, „ohne Stimme und ohne Geruch." (Wu-sching, wu-hieu) ([47]) und doch heisst er im Schi-king Ta-ya Ode Yün-han III, 3. 4 p. 179 „ein einsichtsvoller Geist (Ming-schin)" ([48]). Man sieht in diesen Stellen das Bestreben, alles Anthropomorphische aus der Vorstellung zu entfernen, „ohne doch den Begriff von Leben und Geist zu vernichten. Der Himmel wirkt auf natürlichem Wege durch das Volk. Der Schu-king im Cap. Kao-yao-mo I, 4. 7 sagt: „Der Himmel ist durchdringend und einsichtsvoll; durch mein Volk hört und sieht er. Der Himmel ist einsichtsvoll und furchtbar; durch mein Volk zeigt er sich einsichtsvoll und majestätisch. Es dringt herab von oben nach unten, mögen daher die die Erde inne haben, sorgsam sein" ([49]).

Ausführlicher erklärt sich darüber Meng-tseu II, 3. 21—25 T. II p. 48. Es fragt da einer seiner Schüler: „Gab Yao das Reich dem Schün? Meng-tseu sagt: nein; der Kaiser kann keinem das Reich geben. Schün hatte aber doch das Reich, wer gab es ihm denn? spricht er: der Himmel gab es ihm. Der Himmel gab es ihm; sprach der denn deutlich seinen Befehl oder sein Mandat (Ming) aus? Meng-tseu antwortet: nein; der Himmel redet nicht. Aus dem Hergange und den Begebenheiten ersieht man es und nichts weiter. Spricht jener: Aus dem Hergange und den Begebenheiten ersieht man es (schi)[1], wie das? Antwort Der Kaiser kann einen Mann dem Himmel vorschlagen; er kann aber ihn nicht heissen, ihm das Reich zu übergeben und dasselbe ist der Fall, wenn Vasallenfürsten dem Kaiser einen vorschlagen. — Einst schlug Yao den Schün dem Himmel vor und der Himmel nahm ihn an. Er pries ihn dem Volke an und das Volk nahm ihn an. — Wie so? Er machte ihn zum Vorstande der Opfer und die 100 Geister nahmen diese an, das heisst der Himmel nahm ihn an; er machte ihn zum Vorstande der Reichsgeschäfte (Sse) und da die gut verwaltet wurden, war das Volk zufrieden. Diess heisst, das Volk nahm ihn an. Der Himmel gab es ihm, die Menschen gaben es ihm, drum heisst es: der Kaiser kann keinem das Reich geben.“ Der Schu-king (Cap. Thaischi IV, 1. 2. 7) sagt: „„Der Himmel sicht — durch mein Volk sieht er; der Himmel hört — durch mein Volk hört er.““ (50) Diess, schliesst Meng-tseu, will das sagen.“

Der Weise sieht die Wirkung des Himmels nun in Allem; aber besonders dann, wenn etwas ohne Zuthun des Menschen geschieht. „Was keiner thut, sagt Meng-tseu (II, 3. 59 T. II p. 52), und es thut sich doch, das ist (wirkt) der Himmel; was keiner ausführt, und es

---

1) Das Zeichen für dieses Wort Cl. 113 bedeutet ursprünglich eine Manifestation von oben und ist ein Bestandtheil des Charakters Schin Geist. S. unt. p. 43.

wird doch ausgeführt, das ist Bestimmung (Ming) ([51]). — Schün unterstützte den Yao 27 Jahre, das vermochten Menschen nicht, das ist der Himmel. — Y konnte den Yü nur wenige Jahre unterstützen. Dass des Yü Sohn weise, des Schün Sohn nicht weise war, das alles wirkte der Himmel; Menschen vermochten das nicht." Meng-tseu setzt das noch weiter auseinander, als die Kürze unserer Darstellung es hier mitzutheilen erlaubt. Vgl. auch J-king Cap. 49 Ke. Toen. So auch, wenn etwas wider alle Wahrscheinlichkeit Erfolg hat. Meng-tseu I, 2. 10: „Thsi besiegte Yen in 50 Tagen. Beides waren Reiche von 10,000 Streitwagen; das — sagte der König von Thsi — vermochte Menschenkraft nicht (Jin li pu tschi iü tseu); nehme (behalte) ich (das Reich Yen) nun nicht, so trifft mich gewiss des Himmels Strafe oder Ungemach (Pu thsiü, pi yeu thian yang). Nehme ich es? wie da" ([51a]).

Der J-king Cap. 14 Ta-yeu Toen sagt, „Indem (der Weise) das Böse hemmt, das Gute fördert, folgt er dem ruhigen Befehle des Himmels" ([52]). „Wer dem Himmel gehorsam folgt, lehrt nun Meng-tseu II, 1. 6 T. II p. 7, besteht, wer ihm widerstrebt, vergeht." (Schün thian tsche tsun; ni thian tsche wang) ([53]). Die Guten, sagt der Kia-iü Art. 20, belohnt er, die Bösen bestraft er. „Wer sorgfältig des Himmels Weg (Thian Tao) befolgt, der bewahrt beständig des Himmels Mandat" ([54]) (Thian-ming), d. h. die von ihm übertragene Herrschaft, schliesst das Capitel Tschung-hoei-tschi-kao im Schu-king III, 2. Lao-tseu II, 39 sagt: „Der Himmel hat keine Verwandte, beständig ist er mit dem guten Menschen" ([55]), aber derselbe 1. 5 sagt auch: „Himmel und Erde haben keine Humanität. Die 10,000 Dinge achten sie wie einen Strohhund (Thian ti pu jin; i wan voe wei tseu-keu)" ([56]). „Der Himmel, sagt der Schu-king Cap. Tai-kia III, 5. 3 §. 1, hat keine besondere Zuneigung zu irgend einem, er liebt nur die ihn fürchten" ([57]). „Wer wollte wohl sagen, sagt der Schi-king, Siao-ya II, 4. 8, dass der erhabene Schang-ti (einen) hasse ([58])?" Der frühere König bestrebte sich eifrig, seine Tugend auszubilden und wurde so Genosse (Pei) oder gleich dem

Schang-ti (59), heisst es im Schu-king Cap. Tai-kia III, 5, 3 §. 3. Wenn daher eine Familie die Herrschaft, ein Einzelner die Gnade des Himmels erlangt hat, so darf er nicht sicher darauf bauen, das Mandat (Ming) des Himmels wird auch zurückgenommen; das heisst, wird er schlecht, so geht das Glück verloren. Schu-king Hien-yeu-i-te III, 6. 2, p. 101: „Das Mandat (Ming) ist nicht beständig; wenn seine Tugend beständig ist, behält er es, wenn seine Tugend nicht beständig ist, so geht es verloren" (60) und fgg. Vgl. auch III, 16 p. 139, III, 16 p. 232. Es ist daher grosse Wachsamkeit nöthig, Schi-king III, 1. 1 p. 143, III, 2. 10 am Ende und III, 3. 1 zu Anfange. Im Schu-king Cap. Kan-tschi II, 2 §. 3 sagt der Kaiser Ki: „Yeu-hu-schi (ein Fürst, der sich empört hatte) schadet den 5 Elementen (U-hing), seine (Trägheit und) Nachlässigkeit haben ihn die 3 Tsching vernachlässigen lassen. Da der Himmel ihn auszurotten und sein Mandat zurückzunehmen, eigentlich zu zerreissen (Thsi khi ming), beschlossen hat, so gehe ich ehrerbietigst des Himmels Strafe zu vollziehen" (61). Wer ein Reich erobern will, muss dazu vom Himmel die Mission haben (Wei thian sse, tse khò i fa tschi) (61a). Ob er die hat, ergibt der Erfolg. Greift er an und wird geschlagen, so war er nicht der rechte Mann dazu. S. die ganze merkwürdige Stelle Meng-tseu I, 4, 8.

„Der Schang-ti, ermahnt der Minister Y-yn den Kaiser Tai-kia (Schu-king Y-hiün III, 4. 8), ist (gegen uns) nicht immer derselbe; die Gutes thun, auf die lässt er hunderterlei Glück, auf die, die Böses thun, (dagegen) hunderterlei Unglück herabkommen. — Verachte daher die Tugend nicht, sie macht das Glück aller Reiche aus, der Mangel daran zerstört allen Ruhm" (62). Als den Vollzieher der himmlischen Gerechtigkeit betrachtet sich der aufständige Fürst." Der erhabene Schang-ti, sagt Kaiser Tsching-tang (Schu-king Cap. Tang-kao III, 3. 2—5) hat dem Volke da unten Rechschaffenheit verliehen. Wenn es folgt, wird sein Wesen (Natur, Sing) dauernd bestehen; wenn nicht, so ist der Fürst der einzige, der es auf den rechten Weg bringen kann. Der Fürst von

Hia hat die Tugend erstickt, die Völker des Reiches vielfach leiden lassen. Die unterdrückten Völker konnten seine Grausamkeit nicht mehr ertragen und gaben den obern und untern Geistern (Schang hia Schin Ki) es kund, dass sie ungerecht unterdrückt seien. Der Himmels-Weg (Thian Tao) bringt den Guten Glück, den Lasterhaften Unglück. Drum kommen (alle) Calamitäten auf Hia herab, seine Verbrechen zu offenbaren. So unwürdig ich bin, glaubte ich mich den deutlichen und furchtbaren Befehlen des Himmels fügen zu müssen. Ich wagte nicht so grosse Verbrechen zu verzeihen. Ich wagte mich eines schwarzen Ochsens zu bedienen (— wie nur ein Kaiser durfte —) und den hohen Himmel und den Geisterfürsten (Schin-heu) davon zu benachrichtigen. — Der Himmel oben liebt und schützt das Volk unten. Drum hat der grosse Verbrecher (der Kaiser Kie) die Flucht ergriffen und sich unterworfen. Des Himmels Mandat unterliegt keinem Wechsel. — Mit eurer Regierung beauftragt, bin ich ängstlich besorgt, den Himmel und die Erde nicht zu beleidigen" (63). „Nicht der Himmel stürzt die Menschen in das Verderben, sagt derselbe, sondern sie verderben sich selber" (64). (Schu-king Kao-tsung, III, 9 p. 129. Vgl. To-fang IV, 18 p. 243.) „Glück und Unglück, — sagt Meng-tseu I. 3, 4 (57). — Nichts ist, was der Mensch sich nicht selber zuzöge" (65) und citirt dazu den Schu-king und Schi-king. „Der Himmel ist furchtbar, sagt der Schu-king (Kang-kao IV, 9, 6 p. 195), aber er hilft auch den Redlichen (Schin)" (66). Vgl. auch Meng-tseu I, 2. 14. „Weil (Scheu-sin) an das Gesetz des Himmels nicht gedacht hat, — hat der Schang-ti ihn nicht erhalten und grosses Verderben auf ihn herabgesendet. Der Himmel war nicht mit ihm, weil er seine Tugend nicht glänzen liess. Kein Reich, gross oder klein in den 4 Theilen der Welt, wird ohne Befehl (des Himmels) vernichtet" (67). (Schu-king To-sse IV, 14 §. 9—12 p. 224.) Die Tugend gewährt dem Weisen daher Zuversicht gegen seine Widersacher: „Der Himmel, sagt Confucius Lün-iü I, 7. 22, hat die Tugend in mir geschaffen. Was kann Hoan-tui mir thun (68)?" Schrecken und ehr-

furchtgebietend ist der Himmel, kein Mensch ist, den er nicht beugte. Der erhabene Schang-ti, wer sagt wohl, dass er einen hasse" (69), sagt der Schi-king II, 4. 8 p. 99 und fgg.; — er ermahnt nur, er will mich zur Tugend zurückführen und nur, wenn ich nicht folgsam bin, wird er feindlich gegen mich." Er gewährt daher auch Frist und nur, wenn der Sünder nicht umkehrt und sich nicht bessert, straft er (Schu-king IV, 14 §. 5 p. 223, IV, 18 p. 242). „Der Himmel (70)", sagt Meng-tseu II, 6. 15, der einen Mann zu einem grossen Amte erheben will, prüft erst sein Herz und seine Absicht, drückt seine Nerven und Knochen, lässt seine Glieder und sein Fell aushungern, entblösst seine Person; seinen Unternehmungen wird entgegengetreten und sein Thun gestört, so bewegt er sein Herz und stachelt seine Natur, um ihn anzutreiben, wozu er sonst nicht im Stande gewesen wäre", und II, 7. 38: „Unsere Gestalt und Farbe (Hing Se) oder Glieder und Sinne sind des Himmels Natur (Thian-sing); aber nur der vollendete Weise (Sching-jin) kann seine Gestalt vollständig entwickeln" (71).

Diess ist alles sehr einfach und gut zusammenhängend. Wenn man nun aber Fragen unserer Dogmatik aufwerfen wollte, so lassen die Chinesen uns oft ohne Antwort. Es ist sogar von Remusat Mél. As. I, p. 23 und Lay China und die Chinesen aus dem Engl. v. H. Schirges. Hamburg 1843. Cap. VII T. I p. 115 behauptet worden, dass der Ausdruck Schang-ti und Thian in den Schriften des hohen Alterthumes, wie man gestehen müsse, nicht ein allmächtiges Wesen, sondern einen oder mehrere Geister bezeichne, dessen oder deren Macht die himmlischen Regionen anerkannten. Diess scheint doch unbegründet und Malan[1] noch jüngst, wie schon früher die Jesuiten, den Schang-ti mit

1) Who is God in China, Shin or Schung-ti? Remarks on the etymology of אֱלֹהִים and of *Θεος*, and on the rendering of those terms into Chinese. By S. C. Malan. London (1855). 8. p. 183 fgg.

Recht nur von einem höchsten — obwohl nicht alleinigen und ausserweltlichen — Gott verstanden zu haben. Die chinesische Sprache unterscheidet zwar den Singular und Plural nicht bestimmt genug. Indess, wenn Lichtenbergs Ausspruch richtig ist: „„Gott schuf den Menschen nach seinem Ebenbilde,““ das heisst „die Menschen schufen Gott nach ihrem Bilde“, so lässt sich schon nach der durchaus monarchisch-zugespitzten ältesten chinesischen Verfassung nichts anderes erwarten, als dass auch die Hierarchie der Geister unter einem kaiserlichen Oberhaupte steht. „Der Himmel, sagt Confucius bei Meng-tseu II, 3. 4 und im Li-ki XIV Fol. 43 vgl. Le Favre, p. 131, hat keine zwei Sonnen, das Reich keine zwei Kaiser, die Familie keine zwei Herren, die Majestät kennt keine zwei Obern ([71 a]).“ Es ist auch nie von mehreren Schang-ti's, sondern immer nur von einem die Rede. (S. Le Favre p. 145.) Die Erde, die dem Himmel zunächst steht, führt nur den Titel Heu-tu ([71 b]), d. i. Fürst ersten Ranges (Schu-king IV, 3 p. 160) und die grossen Berge und Flüsse werden vom Kaiser im Rituel als Minister behandelt. Im Tscheu-li kommen zwar an vielen Stellen unter den himmlischen Geistern die fünf Kaiser (U-ti) ([72]) vor, und ihre Stellung und ihr Verhältniss zum Schang-ti ist nicht recht klar. XIX 2. T. p. 441 heisst es: „Der Siao-thung-pe baut den 5 himmlischen Souverainen Altäre in den Weichbildern“ und diese 5 sollen den 5 Theilen des Himmels vorstehen, einer der Mitte, die andern den vier Weltgegenden. Wenn der Schol. 2 z. Tscheu-li B. XVIII Fol. 49 T. I p. 439 sie aber mit dem Schang-ti identificirt, so widerspricht diess offenbar der Stelle B. XXI Fol. 10, wo das Opfer, das den 5 Kaisern (U-ti) gebracht wird, deutlich unterschieden wird von dem Opfer, das man dem Schang-ti darbringt. Nach P. Regis z. J-king T. II p. 411 war jedem der 5 Elemente ein Geist vorgesetzt und diese wurden unter der D. Han die 5 Kaiser (U-ti) genannt. Am nächsten liegt an die alten 5 Kaiser (U-ti) zu denken, und dieses scheinen auch die Kia-iü Cap. 24 oder die Hausgespräche, die dem Confucius aber wohl irrig zuge-

schrieben werden, anzudeuten, nach welchen die Geister der 5 Elemente, Metall, Holz, Wasser, Feuer, Erde die 5 Kaiser heissen ([73]). Wir werden, wo von den einzelnen Geistern, die verehrt wurden, die Rede ist, darauf zurückkommen. Nach Matuan-lin begann man erst unter den Thsin und Han der grossen Einheit und den 5 Kaisern Kapellen zu errichten.

Die alten Chinesen, durchaus praktische Leute, die mit den Mühen des Lebens genug zu thun hatten, haben sich auf metaphysische Speculationen wenig oder gar nicht eingelassen. Einen Priesterstand, der sich die Zeit damit vertrieb, hatten sie auch nicht. Das Ceremonienwesen ihrer Religion, die Gebete und Opfer wurden von Beamten wie andere Geschäfte besorgt. So ist es nicht zu verwundern, wenn wir in den King nirgends von einer Theorie der Schöpfung etwas lesen. Wenn nun Wuttke p. 30 sagt: 'Die Idee eines frei der Natur gegenüberstehenden weltschöpferischen Gottes ist den Chinesen völlig fremd, für Schöpfer und Schöpfung hat die chinesische Sprache kein Wort und der erste Vers der Genesis lässt sich in's Chinesische gar nicht übersetzen, so kann man Ersteres zugeben. Wie der menschliche Geist, wie wir sehen werden, nicht ohne eine fortdauernde Körperkraft ist, wie die einzelnen Geister den Dingen incorporirt oder wie sie sich ausdrücken, immembrirt sind (Thi voe), so werden sie auch den Schang-ti oder ihren Gott nicht ohne den Himmel, ihn also nur immanent gedacht haben, und die ganze Natur nur als seine ewige Offenbarung im Raume und ihn nicht als etwas Apartes neben oder ausser der Natur hingestellt haben. Was das Wort betrifft, so bezeichnet das lateinische creare, ein Factitiv von creo, was in der Inchoactivform cresco, crevi wachsen und in einer andern abgeleiteten Form mit infigirtem n cerno, crevi ausscheiden bedeutet, darnach ja auch nichts, als machen, dass etwas sich ausscheidet oder wächst, und ganz dasselbe besagt das chinesische Seng wachsen, entstehen, leben Cl. 100 ([73a]), ursprünglich eine Pflanze Cl. 45, die aus der Erde Cl. 32 hervorwächst ([73b]), wovon auch Sing die

Natur, mit Zusatz von Cl. 61 das Herz ([73c]) — kommt und das deutsche Schöpfer von schöpfen (haurire) und schaffen, wie noch die Composita anschaffen, herbeischaffen, verschaffen, der Schaffner zeigen, bezeichnet auch nichts weniger als eine Schöpfung aus Nichts — die haben erst später die Theologen hineingetragen, — und eben so wenig das hebräische בָּרָא, das mit עָשָׂה machen wechselt, und für solches fehlt es im Chinesischen natürlich auch nicht an Worten. Man kann daher nur sagen, man findet in den sämmtlichen altchinesischen Schriften keine Stelle, wie zu Anfange der Bibel: „Im Anfange schuf Gott oder die Elohim Himmel und Erde." Vom Schang-ti wird nie gesagt, dass er Himmel und Erde erschaffen habe. Es konnte auch nicht gesagt werden, da der Schang-ti ja nichts ist, als der personificirte Himmel, und man sieht, wie lächerlich es den Chinesen vorkommen muss, wenn die protestantischen Missionäre in der in Batavia gedruckten chinesischen Uebersetzung der Genesis den ersten Vers derselben im Chinesischen wiedergeben: „Der Schang-ti schuf den Thian", d. h. sich selbst! Von einer ersten Urschöpfung ist aber eigentlich nie die Rede, sondern nur von einem fortwährenden Entstehen der einzelnen Dinge in der Natur. „Alle Dinge, sagt der Li-ki, Kiao-te-seng Cap. 10 (11) T. p. 31, wurzeln (Pen) im Himmel; der Mensch wurzelt (Pen) in seinem Ahn". (S. die ganze Stelle unten p. 772.) Der Schi-king Ta-ya Ode Tang III, 3. 1 sagt: „Der Himmel hat dem Menschen das Leben gegeben, aber sein Mandat ist nicht zuverlässig" ([74]). Meng-tseu I T. p. 25 sagt: „Der Himmel liess das Volk da unten herabkommen (Thian hiang hia min) ([75]) und gab, (eigentlich machte Tso) ihnen Fürsten, machte ihnen Führer (Sse); 2, 5 T. II p. 55 statt dessen aber: „Der Himmel liess dieses Volk entstehen." (Thian tschi seng tseu min ye) ([76]) und I, 5. 5: „als der Himmel die Dinge entstehen liess, gab er ihnen ein Grundprincip (Thian tschi seng voe, sse tchi i pen)" ([76a]). Die Stelle aus dem Schu-king, Tschung hoei tschi kao III, 2 p. 84 ([42c]) ist schon oben S. 756 angeführt. Cap. Tai-schi IV, 1, 1 p.

151 heisst es: „Der Himmel unterstützte (Yeu) das Volk dort unten und machte (gab) ihnen Fürsten, machte ihnen Führer, die fähig wären, den Schang-ti zu unterstützen" (77), und im Schi-king Ta-ya Ode Tsching-min III, 3. 6 heisst es: „Der Himmel liess das Volk entstehen. Es gab Dinge, es gab Muster (oder eine Norm für jedes Wesen). Des Menschen Anlage ist, die Tugend zu lieben. Der Himmel blickt auf Tscheu herab und verleiht ihm Glanz, er liebt diesen Himmelssohn (den Kaiser) und liess den Tschung-schan-fu (damals eine Stütze des Reichs) geboren werden" (78). Hier ist offenbar das Walten einer Vorsehung angenommen; nur geht alles auf natürlichem Wege zu, ohne ein beständiges, wunderbares Eingreifen von oben. Diess ist deutlich ausgesprochen vom Confucius im Tschung-yung Cap. 17 §. 3: „Wenn daher der Himmel die Dinge entstehen lässt (Ku thian tschi seng voe), so stützt er sich (yn) auf ihre natürlichen Anlagen (khi tsai) und befördert diese (eul to yen) — das Bild für to ist ein Pferd und darüber ein Bambusstock oder Peitsche, (mit der man es antreibt); — drum stützt er den aufrecht stehenden Baum und begräbt den gefallenen" (79). Dass alle diese Aussprüche über den Thian und Schang-ti einen religiösen Sinn zeigen, wird Niemand leugnen. Sie haben aber auch noch den Vorzug, wahr zu sein. Eine Stelle des J-king, Schue-kua tschuen, 4, 1 T. II p. 570, welche P. Premare Disc. prel. z. Chou-king p. XLVIII noch auf die Schöpfung bezog: Ti tschu hu tschin — der (Schang-) Ti ging aus von Tschin — 4, 2 heisst es statt dessen: Wan voe tschu hu tschin, d. h. alle Dinge gingen aus von Tschin und zur Erklärung wird hinzugesetzt: Tschin tungfang ye, d. i. Tschin ist die Ostgegend (80), — geht nur auf die Erzeugnisse im Laufe des Jahres. Noel. p. 24 u. 38. An andern Stellen wird dieses Schaffen dem Himmel und der Erde gemeinsam zugeschrieben: so im J-king Hi-tseu 12. 9: „des Himmels und der Erde grosse Kraft (Te virtus) heisst erzeugen (Seng)" (81). P. Regis, II p. 527 übersetzt die Stelle falsch, indem er Sching dazu zieht, welches zum folgenden gehört und J-king Hi-tseu 22, 4 T. II p. 561: „Him-

mel und Erde bestimmen die Würden; die weisen Männer vollenden sie ([82]) J-k. Hiai C. 40. Toen T. II p. 201 „Himmel und Erde, heisst es, öffnen sich und Donner und Regen entstehen; Donner und Regen entstehen und die 100 Früchte, Pflanzen und Bäume sprossen und entfalten sich ([83])“ und J-king Hi-tseu 10, 8 T. II p. 517: „Der Himmel erzeugt wunderbare (eigentlich geistige, Schin) Dinge. Die Weisen (Sching-jin) nehmen sich das zum Muster. Himmel und Erde verwandeln und verändern (die Dinge); der Weise ahmt das nach“ ([84]). J-king Siü Kua-tschuen zu Anfange: „da ist Himmel und Erde und darnach entstehen alle Dinge (Wan voe seng)“ ([85]). J-king Y 27, 1: „Himmel und Erde erhalten (ernähren Yang) alle Dinge. Der Heilige (Sching-jin) unterhält die Weisen (Hian), um zu erreichen das unzählige Volk“ ([86]). J-king Kien Cap. 31 II p. 128: „Himmel und Erde bewegen sich (Kan) und alle Dinge verwandeln sich und entstehen. Die weisen Männer bewegen der Menschen Herz und im Reiche herrscht Eintracht oder Harmonie (Ho)“ u. s. w. ([87]). Himmel und Erde werden im Schu-king Cap. Tai schi IV, 1. 1. 3 p. 150 Vater und Mutter aller Dinge genannt ([88]). Diess soll nach Wuttke auf den ursprünglichen Dualismus des chinesischen Religionssystems hinweisen, allein es wäre ganz irrig, wenn man glaubte, die Chinesen hätten den Himmel für den Vater und die Erde für die Mutter aller Dinge angesehen und etwa durch eine geschlechtliche Verbindung beider alle Wesen entstehen lassen. Die Erde wird allerdings nie als vom Himmel ausgehend dargestellt*, sondern steht immer als untergeordnetes Grundwesen neben ihm; aber dasselbe gilt von den Bergen, Flüssen u. s. w. aus dem einfachen Grunde, weil von einer Urschöpfung nie die Rede ist. Der Ausdruck Vater und Mutter bezeichnet nichts als die elterliche Fürsorge. Diess sieht man deutlich daraus, dass in derselben Stelle, wie in vielen an-

---

* Gaubil zum Schu-king IV, 3 p. 160 möchte Heu-tu als Zusatz zum Himmel, der die Erde regiert, auffassen.

dern, auch der weise Fürst des Volkes Vater und Mutter heisst (Min fu mu). Nach Confucius im Tschung-yung Cap. 19 §. 6 wurden die grossen Opfer Kiao (das dem Himmel am Wintersolstiz gebracht wurde) und sche (das der Erde an der Sommer-Tag- und Nachtgleiche gebracht wurde), eigentlich beide nur dem Schang-ti dargebracht. (Kiao-sche tschi li, so i sse Schang-ti ye) (89). Die spätere Philosophie spricht allerdings von zwei Prinzipien, dem Yn und Yang, welche in den Kua des Fo-hi bereits durch die ungebrochene und die gebrochene Linie angedeutet sein sollen und die man durch die Symbole Kien und Koen (90) bezeichnet. Aber alles dieses gehört der Philosophie an und nicht der ursprünglichen Volksreligion, die von beiden nichts weiss, obwohl die spätern Philosopheme allerdings alle Wesen auf das Yn (91) und Yang (91a) zurückführen. Wir können uns daher überheben, hier weitläufig davon zu handeln. Es genüge das Folgende: Im J-king Hi-tseu Cap. 15 art. 12 T. II p. 545 heisst es: „Himmel und Erde treten in eine enge Verbindung und alle (die 10,000) Dinge verwandeln und klären sich. — Das Bild (Thsün) ist vom Wein entlehnt — Mann und Frau verbinden sich und die 10,000 Dinge verwandeln sich und entstehen" (92) und C. 1 Art. 4 II p. 413: „Das Symbol des Himmels (Kien) ist der Weg (Tao) des Mannes, das Symbol der Erde (Koen) der Weg der Frau (92a)." J-king Hi-tseu Hia 5 (16, 1) T. II p. 547 sagt (?) Confucius: „Kien und Koen (Himmel und Erde) sind die Pforte und Oeffnung zu den Verwandlungen (Y). Kien (der Himmel) bildet die Yang-Wesen, Koen (die Erde) die Yn-Wesen. Yn's und Yang's vereinigte Kraft (Te) gibt dem Starken und Schwachen die Glieder (den Körper). Aus den Gliedern (dem Körper) entsteht die Ordnung (Tschuen) von Himmel und Erde, aus der Durchdringung die Kraft des erleuchteten Geistes (Schin-ming)" (93). Die Charaktere Yang und Yn sind zusammengesetzt aus dem Clef 170 Feu (94) Berg oder grosser Erdhaufe, der hier vielleicht die Masse bezeichnen soll, der erstere mit dem Zusatze der Gruppe Yang (95) glänzend, eigentlich sich ausbreiten, wie die Strahlen der Morgensonne und eine Flagge (96);

der zweite mit der Gruppe Yn ([97]), die einzeln nicht mehr vorkommt, aber dasselbe bedeutet haben soll, als das Compositum, nämlich dunkel. Es gibt 2 Formen dafür, die eine besteht aus Cl. 168 lang mit einem Zeichen, wie Cl. 9, welches hier wohl das Bedecken bezeichnet; die andere Form ([98]) besteht aus der Gruppe Kin ([99]) oben und unten der von Yün und ist nicht so leicht zu erklären, wesshalb wir hier nicht weiter darauf eingehen. J-king Hi-tseu 11, 3 T. II p. 520 heisst es: „Wenn Kian und Koen (Himmel und Erde) zerstört wären, so wäre keine Verwandlung (Y) mehr zu sehen; wenn keine Verwandlung mehr zu sehen wäre, dann würden Kien und Koen aufhören" ([100]). Nur als Probe der spätern Speculation führen wir noch eine Stelle aus dem Li-ki Cap. Li-yün 8 p. 46 T. p. 22 an: „Der Mensch, sagt er, ist die Kraft (Te virtus) von Himmel und Erde; die Combination von Yn und Yang; die Vereinigung (Hoei) der Genien und Geister (Kuei schin); der feinste Odem (sieu khi) der 5 Elemente. Der Himmel gehört zum Yang. Es hängen davon ab Sonne und Sterne. Die Erde befasst das Yn; sie entfaltet Berge und Flüsse — — drum ist der Mensch, das Herz (Sin) von Himmel und Erde; der Grund (die Essenz) der 5 Elemente. — — Drum wenn der Weise oder Heilige (Sching-jin) ein Muster aufstellt (macht), macht er sicher Himmel und Erde zur Grundlage (Wurzel Pen), das Yn und Yang znr Basis (Prinzip Tuan), die vier Jahreszeiten zu Hebeln u. s. w." ([101]).

Ueber den Tao haben wir oben gesprochen. Eine ganz andere Stelle nimmt er freilich beim Lao-tseu ein. Hier bezeichnet der Tao ein höheres Wesen über und vor Himmel und Erde. Ohne in sein System weiter einzugehen, mögen folgende Stellen genügen. Cap. I sagt er: „Der Tao ohne Namen ist Himmels und Erde Anfang, mit Namen ist er aller Wesen Mutter" ([102]). Cap. 4: „Er scheint ewig zu sein. Ich weiss nicht, wessen Sohn er ist; er scheint aber dem Ti (Schang-ti) vorherzugehen" ([103]). Vgl. auch Cap. 6 und 25: „Es gibt ein dunkles vollkommenes Wesen. Vor Himmel und Erde lebte es — man kann es

die Mutter der Welt (Thian hia) nennen. Ich weiss seinen Namen nicht, nennt man es, so heisst es Tao. — Des Menschen Gesetz (Fa) ist die Erde, der Erde Gesetz der Himmel, des Himmels Gesetz der Tao. Der Tao hat sein Gesetz in sich selber" ([104]) und Cap. 32: „Der Tao ist ewig (Tschang) und ohne Namen — als der Tao sich zu theilen begann, hatte er einen Namen. — Der Tao ist ausgebreitet in der Welt; (zu ihm kehrt alles zurück), wie die Flüsse und Bergströme zu den grossen Flüssen und Meeren" ([105]). Noch später z. B. bei Tschu-hi* treten in der Philosophie Thai-ki ([106]), wörtlich die grosse Spitze und Li ([107]), das Prinzip der Ordnung, als Grundwesen hervor. Der Thai-ki kommt schon im J-king Hi-tseu 10, 5 T. II p. 514 vor. Die dunkle Stelle heisst: „Der J (-king) hat den Thai-Ki, der erzeugt die beiden Elemente (Leang-i); die beiden Elemente erzeugen die 4 Bilder (Sse-siang); die 4 Bilder erzeugen die 8 (Pa) Kua" ([108]).

Bleiben wir aber bei dem altchinesischen Systeme stehen — denn Lao-tseu's System ist, wie schon bemerkt, ihm eigenthümlich — und fragen nun weiter, wie der Chinese sich die Himmels-Macht gedacht habe, so ist es gewiss, dass diese Himmelsmacht nach allem Obigen belebend das All durchdringt und die Lebenskraft, die Seele in allen Dingen, die Ordnung, die Vernünftigkeit des Weltalls ist, die alles trägt und allgegenwärtig ist. Aber der Himmel und das Göttliche war ihnen nach Wuttke p. 26, wie schon P. Longobardi p. 47, nicht bewusster Geist, sondern nur die unbewusst wirkende allgemeine Lebenskraft der Natur. Bewusster Geist ist nach ihm nur in der Creatur, die Gottheit ist einzig Natur. Allein hier vermischt er Altes und Neues und unterscheidet nicht die Volksreligion von den Anschauungen der Philosophen.

Wenn der Ahn oder der Geist der Verstorbenen, wie er selbst

---

* Morrison dict. I p. 502.

p. 49 zugeben muss, noch bewusst an den menschlichen Angelegenheiten Theil nimmt; wenn die Geister*, wie er ebenfalls p. 36 u. fgg. gestehen muss, ein eben solches Bewusstsein und ein Theilnehmen und Eingreifen in menschliche Verhältnisse zeigen, wie sollte denn das Haupt der Geister, der oberste Kaiser, ohne Bewusstsein, ohne Theilnehmen an menschlichen Angelegenheiten vom Volke ursprünglich gedacht sein? Wie würde man an ihn Gebete gerichtet, ihm Opfer dargebracht haben, wenn man nicht einen bewussten Geist angenommen hätte! Wir haben zu Anfange unserer Darstellung des Schang-ti schon auf die persönliche Auffassung im Volksmunde hingewiesen. Wenn in den classischen Schriften die bewusste Persönlichkeit weniger hervortritt, so dürfen wir nicht vergessen, dass die Verfasser Philosophen sind, die bereits dahin gelangt waren, im Thian oder Schang-ti nur die physische und moralische Weltordnung zu erkennen und zu verehren. Dass auch in den Volksliedern des Schi-king, dem Einzigen, das uns vom Volke erhalten ist, die bewusste Persönlichkeit des Schang-ti weniger hervortritt, mag daher herrühren, dass durch Confucius nur eine Auswahl dieser Lieder und natürlich nur in seinem Sinne uns erhalten wurde; dass gerade beim Himmel die physische Anschauung des Himmels sich leichter mit der geistigen Auffassung vermischen konnte, und der Himmelsdienst ausschliesslich dem Kaiser vorbehalten war, während der einzelne Privatmann sich nur an seine Ahnen, als Vermittler und die Schutzgeister, als die untern Beamten des Schang-ti wandte; dringt doch auch im Staate der Einzelne bei seinen Bitten und Begehren nur in äusserst seltenen Fällen bis zum Kaiser vor und wendet sich fast nur an die Beamten. Unsere leeren, bloss hypostasirten Begriffe von Allmacht, All-

* Wichtig ist die Stelle über die Schin J-king Hi-tseu 10, 2 T. II p. 512: „Schin i tschi lai, Tschi i thsang, wang, schui neng iü iü tseu tsai ([illegible]) der Geist weiss das Kommende und weiss das Verborgene und das Vergangene; welcher (Mensch) vermöchte das?“ und 16, 1 II p. 547.

gegenwart, Allwissenheit dürfen wir freilich auch bei der Volksreligion nicht suchen. Wir heben daher nur noch einige Stellen aus, die auf diese Vorstellung vom Himmel oder Schang-ti einiges Licht werfen und beseitigen einige Einwände von Wuttke. Im Schu-king Cap. Yue-ming III, 8. 2. 2 heisst es: „Der Himmel ist voller Einsicht (Wei thian thsung ming)" ([110]) und der Schol. Tsai-schin erklärt diess: „Es ist nichts, was er nicht hört und nicht sieht; es ist nicht anders; er ist uneigennützig, das ist alles" ([111]). Die spätere Auslegung s. bei P. Premare Gr. p. 192 fg. Die Analyse der Charaktere bestätigt dies: Das Zeichen für Ming ([112]) ist nicht mit dem Zeichen für Auge zusammengesetzt, sondern aus Sonne und Mond ([113]) und bezeichnet die Sonnenklarheit und Mondeshelle; das Zeichen Thsung ([114]) aber, das aus Cl. 128 Ohr ([115]) und der Gruppe Thsung ([116]), (die aus dem Zeichen Herz unter einer Dachöffnung ([117]) besteht), und unruhig, allarmirt bedeutet drückt also aus: der überall aufmerksam und ängstlich aufhorcht. Wir finden denselben Ausdruck Thsung-ming im Li-ki von der Seele (P e) und im Schu-king IV, 1. 1 von dem einsichtsvollen Kaiser gebraucht. Wenn Wuttke p. 28 für das Gegentheil die Stelle im Schu-king im Cap. Tai-schi p. 150 IV, 1. 1, 3 anführt, so beruht diess offenbar auf einem Missverständnisse derselben. Wenn es da heisst: „Himmel und Erde sind aller (der 10,000) Wesen Vater und Mutter. Der Mensch ist unter den 10,000 Wesen allein mit Verstand begabt" (Wei-jin-wen voe tschi ling tan) ([118]) (ling heisst die Seele), so ist hier offenbar nur von den erschaffenen Wesen die Rede, nicht von einem Gegensatze des Menschen mit dem Schang-ti. Der Schi-king Ta-ya Ode King-tschi IV, 1. 3. 3 sagt: „Sei aufmerksam, denn der Himmel ist scharfsinnig und seine Gnade nicht leicht zu erhalten. Sage nicht: der Himmel ist hoch und ferne von uns; er ist über und unter uns. Täglich ist er bei unserm Thun zugegen und blickt auf diese Oerter herab" ([119]) und Seng-min III, 2. 10 am Ende: „Scheue den Zorn des Himmels. — Der erhabene Himmel heisst scharfsichtig (ming), und wohin du gehst, folgt

er dir. Der erhabene Himmel heisst einsichtsvoll (tan), er begibt sich hin, wo du auch hingehst und ist da gegenwärtig" (120). Tang Ode Yün-han III, 3. 4 p. 170 heisst es: „Wie mag doch der erhabene Himmel, der Schang-ti sich um uns nicht kümmern, wir verehren doch den einsichtsvollen Geist. Es ist billig, dass er uns nicht zürne" (121) und Wen wang Ode Hoang-i III, 1. 7 zu Anfange: „Der erhabene Schang-ti blickt herab und wie glänzend (eigentlich roth tschi)" (122) ist er. Bei den Opfern wird er offenbar als gegenwärtig gedacht und Confucius sagt Lün-yü 1, 9, 11. „Wen will er, dass ich täusche, soll ich den Himmel hintergehen?" (123) und XIV, 1 „der Himmel kennt mich". Es mischt sich allerdings in diese Aussprüche mitunter die Vorstellung vom fernen, blauen Himmel ein; so Schi-king Kue-fung Tang Pao-yü I, 10. 8 p. 51: „O blauer, heller Himmel, wann wird das enden und ich heimkehren?" (124) und eben so ib. Tsin Hoang-niao I, 11. 6 p. 57: „O blauer Himmel, wie konnte der redliche Mann sterben?" (125) Dem Weisen erschienen Himmel und Erde so gross allerdings wegen der Regelmässigkeit der Natur, wo Alles harmonirt und nichts störend einwirkt (Tschung-yung Cap. 30), welche dann die alten weisen Könige Wen- und Wu-wang sich zum Muster nahmen, „indem sie wie Himmel und Erde Alles umfingen, alles nährten und deckten, wie die 4 Jahreszeiten ununterbrochen sich folgen, wie Sonne und Mond wechselnd (die Erde) erhellen. Alle Dinge werden zusammen ernährt und schaden sich gegenseitig nicht; (ihr) Weg (tao) geht zusammen und sie sind nicht einander entgegen — — desshalb sind Himmel und Erde ja so gross!" (125a)

Von den Geistern (Schin) (126).

Wir beginnen auch hier mit der Erklärung des Charakters für Schin. Er besteht aus Cl. 113 Schi (127) und dieser ist zusammengesetzt aus einer horizontalen Linie, — die den Himmel andeuten soll, wofür man jetzt das alte Zeichen für Schang (128); oben, setzt, und 3 perpentikulären Strichen, welche das Licht von Sonne, Mond und Sternen

andeuten sollen, und es bedeutet: ein Zeichen, eine Erklärung von oben, dann überhaupt kundgeben, erklären. So kommt es noch vor bei Meng-tseu II p. 48 s. oben S. 28. Mit dem Tone Khi bedeutet es speciell einen Erdgeist im Tscheu-li Ta-tsung-pe B. XVIII Fol. 1 fgg., wo die himmlischen Geister Schin, die menschlichen Kuei und die irdischen Khi ([129]) genannt werden. Von diesem Charakter nun wird die Gruppe Schin gebildet, indem man den Charakter Schin ([130]) hinzusetzt. Er steht jetzt unter Cl. 102 Feld, mit dem er aber nichts zu thun hat; es soll das alte Bild eines Rückens darstellen, der der Ausdehnung fähig ist; genug, er bedeutet: ausdehnen, sich erstrecken. Der Schue-wen sagt, man setze es hinzu, weil der Himmelsgeist durch Ausbreitung alle Dinge hervorgehen lasse ([130a]).

So viel nun auch der Li-ki und Tscheu-li über die Ceremonien und Gebräuche, womit die Geister geehrt wurden, enthalten, wird man über ihr Wesen bei den alten Chinesen eben so wenig einen klaren Begriff finden, als über den Schang-ti, da es ihnen selbst, die, wie schon bemerkt, der Speculation wenig hold waren, an klaren Begriffen darüber wohl gebrach. Von Confucius aber heisst es namentlich Lün-iü I, 7. 20: „Er sprach nicht von ungewöhnlichen Sachen, noch von Bravour, noch von Bürgerkriegen und auch nicht von Geistern" ([131]). (Tseu pu iü schin); I, 6. 20 sagt er: „Alle (seine) Kräfte anstrengen, um zu thun, was recht und dem Menschen zuträglich ist; die Geister ehren, aber sie ferne halten (King schin eul yuan tschi), ist Weisheit" ([132]), und I, 2. 24: „Was nicht dein Geist (Ahn Kuei) ist, dem opfern ist Schmeichelei ([133]) (Fei khi kuei eul sse, tschen-ye). Dagegen etwas als gerecht erkennen und es nicht ausüben, ist Schlechtigkeit". II, 11. 11 fragt Ki-lu, wie man den Geistern und Genien (Kuei-schin) dienen müsse. Der Weise erwiedert ihm: „Wenn man noch nicht den Menschen dienen könne, wie vermöge man dann den Geistern (Kuei) zu dienen" ([134]) und der Li-ki Cap. Kio-ly sagt: „Wolle nicht durch eitle Nachforschung die Geister beleidigen," welche Stelle der Siao-hio III, 2. 6 noch einprägt. Mitunter

sprechen sie sogar, als ob sie nicht sicher wüssten, ob es einen bestimmten Geist gebe. So heisst es im Schi-king Siao-Ya II, 6. 8: „möge der Geist, der dem Ackerfelde vorsteht, wenn es einen gibt, alles den Aeckern Schädliche durch Feuer vertilgen“ ([135]), vgl. P. Longobardi p. 260 fg. und Lün-iü I, 3. 12 sagt Confucius: „Man muss den Geistern opfern, als ob sie beim Opfer gegenwärtig wären“ (Tse iu tsai Tse, schin iu schin tsai) ([136]). Meng-tseu II, 8. 25 sagt: „Ein Geist ist ein Heiliger oder Weiser, den man nicht erkennen kann. (Sching eul pu kho tschi tschi wei schin) ([137]). Y-king Hi-tseu 8, 7 T. II p. 506 heisst es: „Wenn das Princip oder der Weg (Tao) an das Licht tritt, geschieht es durch des Geistes Kraft (Schin te), drum muss man dem entsprechen, muss man unterstützen den Geist“ ([138]). Was wir entsprechen übersetzen, ist im Chinesischen vom Zutrinken entlehnt und 8. 8 p. 507 sagt Confucius: „Wer das Princip oder den Weg (Tao) des Vergehens und Entstehens weiss, der kennt das Wirken des Geistes“ (Schin tschi so wei hu) ([139]) und 9. 4 p. 510 heisst es: „Die Verwandlungen (Y) geschehen ohne (unsere) Beabsichtigung, ohne (unser) Thun, in Ruhe und ohne Bewegung. Sie bewegen sich und folgen der Ursache der Bewegung in der Welt, drum wenn nicht ein höchster Geist in der Welt oder auf Erden wäre (Fei thian-hia tschi tschi schin), wer vermöchte dieses zu bewirken“ (thun)? ([140]), vgl. auch Art. 5 p. 511: „Nur der Geist führt ohne Anstrengung und Beschwerde Alles schnell zur Vollendung“ ([141]). Aber auch in der Pflanze Schi zum Wahrsagen sieht der Chinese etwas Geistiges (Schin) ([142]) ib. 10. 2 p. 512. Auch das Gesetz oder die Regel (Fa) gilt als vom Geiste oder von Geistern ausgehend. ib. 10. 4 p. 514. Vgl. auch 11, 7 T. II p. 522. Li-ki Cap. 18 (23) Tsi-fa lautet: „Alles Ausserordentliche oder Uebernatürliche heisst Geist (Kien kuai voe kiai yuei schin)“ ([143]) und J-king Schue Kua tschuen V, 1 T. II p. 574: „Geist (Schin) nennt man das Feine oder Zarte (Miao) in allen (den 10,000) Dingen“ (Schin ye tsche miao wan voe eul wei yen tsche ye ([144]). Der Charakter Miao ist zusammengesetzt

aus Cl. 38 Frau und klein. Es soll hier die feine Essenz bezeichnen. Hi-tseu IV, 8 T. II p. 451 aber: „Das Unerforschliche oder Unergründliche (Pu-thse) des Yn und Yang heisst Geist." (Yn Yang pu tse tschi wei schin) ([145]). Der Charakter für Thse ist zusammengesetzt aus Cl. 85 Wasser und der Gruppe Tse Muster, Mass, also die Tiefe des Wassers ermessen, und Pu-thse daher unermesslich, unergründlich. Confucius im Tschung-yung Cap. 16 drückt sich so über die Geister aus: „Der Geister (Kuei-schin) ihre Wirksamkeit (Te d. i. virtus) wie vollkommen ist sie doch! du gewahrst sie, und siehst sie doch nicht! Du vernimmst sie und hörst sie doch nicht! incorporirt oder eigentlich immembrirt den Dingen (Thi-voe) können sie davon nicht lassen. Sie machen, dass die Menschen rein und lauter und besser gekleidet ihnen Opfer darbringen. Viel, viel sind ihrer, wie das weite Meer, als ob ihrer oben, als ob sie rechts und links wären." Der Schi-king sagt (Ta-ya Ode J-tsie I, 8, 11): „Der Geister Kommen (zum Opfer) kann (auch bei einem sorgfältigen Dienste) nicht ermessen werden, um wie viel weniger bei einem nachlässigen" ([146]). Wir sehen aus dieser Stelle, dass die Zahl der Geister unzählig gedacht wurde. Alles war von Geistern beseelt. Man spricht daher, wie schon erwähnt, von den 100 Geistern (Pe-schin) ([147]) und von der Schaar der Geister (Kiün-schin) ([148]). Die Geister wurden offenbar nicht körperlos gedacht, sondern verbunden und immembrirt den Dingen (Thi voe). J-king Hi tseu Cap. 3 Art. 4 T. II p. 446 heisst es aber: „Der Geist ist ohne Figur oder Form (Fang) und die Umwandlungen sind daher unmerkbar (eigentlich: ohne Glieder wu-thi)" ([149]). Endlich nimmt man ihre Gegenwart bei den Opfern an, hat aber im einzelnen Falle darüber keine Sicherheit. Im Tschen-li B. XXII Fol. 20 heisst es von den himmlischen Geistern — wie immer vom Himmel selbst — sie steigen herab (Hiang) ([150]), von den irdischen dagegen sie kommen (aus der Erde) hervor (Tschu) ([151]); aber im Li-ki Cap. 24 p. 74 steigt auch der Geist des heiligen Berges (Yo) herab, als ob er von der Spitze des Berges herabkäme.

Ganz eigenthümlich erscheinen die Geister im Tscheu-li B. XXII Fol. 18—20 unter verschiedenen Thierformen. „Eine jede Art von Geist ist da durch ein lebendes Wesen repräsentirt, das man durch Musik herbeiruft, wie noch jetzt in Sibirien nach Gmelin's Reise in Sibirien T. II passim den dortigen Schamanen die Genien der Localitäten in der Gestalt von Thieren erscheinen.“ Es bedarf nach dem Tscheu-li nur eines Wechsels der Melodie, um die befiederten (Jü-voe in Vogelgestalt) herbei zu ziehen und in Verbindung mit den Geistern der Seen und Flüsse zu treten. Es bedarf zweier Wechsel der Melodie, um die nackten (unbefiederten) herbei zu rufen und sich in Rapport zu setzen mit den Geistern der Berge und Wälder; dreier, um die beschuppten herbei zu ziehen und mit den Geistern der hohen und niedern Küsten in Rapport zu treten. Durch 4 Wechsel der Melodie ruft man die mit Haaren herbei und kommt in Rapport mit den Geistern der Ebenen und Plateaux. Es bedarf 5 Wechsel der Melodie, um die mit Schaalen (Kiai-voe) herbei zu rufen und mit den Erdgeistern in Rapport zu treten. Endlich bedarf es sechserlei Wechsel der Melodie, um die figurirten (Siang-voe, d. i. die in den Sternbildern) herbei zu rufen und mit den himmlischen Geistern in Rapport zu treten“ (152). Es leuchtet ein, dass die grössere oder kleinere Entfernung, die Leichtigkeit der Befiederten und die schwerfällige Bewegung der Schaalthiere dieser ganzen Theorie zum Grunde liegt. Etwas Aehnliches findet statt, wenn man nach B. XII Fol. 6 die Opfer, die man den Geistern des Himmels bringt, diesen mit der grossen Donnertrommel (Lui-ku), die der Genien der Erde diesen mit der Geistertrommel (Ling-ku), die der (untern) Geister ihnen mit der Trommel Lu-ku meldet (153). Man möchte in dieser ganzen Vorstellung eine spätere Ausgeburt sehen. Indess heisst es schon im Schu-king Schün-tien I, 2, 24: „Wenn die 8 Modulationen gewahrt werden, und in den verschiedenen Accorden keine Verwirrung herrscht, sind Geister und Menschen einig“ (154), und dass diese Vorstellung, dass Geister in Thierformen erscheinen, schon alt ist, möchte man aus

dem Charakter Tsao (155) für den Schutzgeist des Heerdes schliessen, der aus Cl. 116 einer Höhlung allein oder aus diesem Clef mit Zusatz von Cl. 32 Erde und Cl. 205 Mang, einer Kröte, oder unausgebildetem Frosch zusammengesetzt ist.

Unter welcher Form man aber auch die Geister sich erscheinend gedacht haben mag, man schreibt ihnen Einsicht und Theilnahme und Einfluss auf menschliche Angelegenheiten zu. Das erstere ergibt sich schon aus dem Ausdruck im Schu-king Cap. Ta-yü-mo (I, 3, 4), wo vom Kaiser gerühmt wird: Nai sching, nai schin (156), d. h. er sei ein vollkommener Weiser (Tsching), ja ein Geist, worin offenbar eine Steigerung liegen soll. Vgl. Le Favre 174. Tschung-yung Cap. 24 heisst es: „Der Weg (Tao) des Höchst-Vollkommenen vermag selbst Dinge vorauszusehen. Wenn Reiche und Familien sich erheben wollen, hat er gewiss glückliche Vorzeichen; wenn Reiche und Familien untergehen sollen, hat er gewiss ungünstige Zeichen. Sie offenbaren sich ihm durch die (Pflanze) Schi und durch die Schildkröte und durch die Bewegungen in den 4 Gliedern. Unglück und Glück, das sich begeben will, das Gute weiss er vorher, und das Nichtgute sieht er auch vorher; darum ist der Höchstvollkommene wie ein Geist (Ju schin) (157). Nach I-king Schue kua tschuen I, 1 T. II p. 564 unterstützte der Geist die Weisen durch Hervorbringen des Krautes zum Wahrsagen (Schi) (157a) und ib. Hi-tseu 13, 1 T. II p. 528 heisst es: „Pao-hi d. i. Fo-hi, erfand die 8 Kua, um zu durchdringen die Kraft des Geistes der Klarheit" (158). Lu-tao (Mém. conc. la Chine T. VII p. 315) sagt: „Ein Geist durchdringe die Geheimnisse der Menschen" und Lao-tseu II, 39: „Die Geister erlangen die Einheit durch ihre Intelligenz (Schin te i i ling) (Julien p. 145 übersetzt abweichend). — Wenn die Geister keine Einsicht hätten, würden sie alsbald besorgen, zu vergehen (Schin wu i ling, tsiang kung hie)" (159).

Man klagt den Geistern seine Noth (Schu-king Cap. Tang-kao III, 3 p. 87). Sie kommen auch den Menschen zu Hilfe. Der Li-ki Cap. 24 (29)

T. p. 74 führt die Stelle des Schi-king (III, 3. 5) an: „Wie hoch ist doch der Yo (ein heiliger Berg); sein Gipfel reicht bis zum Himmel, aber vom Yo stieg sein Schutzgeist (Schin) herab, um Fu und Schin, die Stützen der D. Tscheu, geboren werden zu lassen" ([160]). (Wei Yo hiang schin, seng Fu ki Schin). Bei Krankheiten betet man zu den obern und niedern Geistern. Doch wollte Confucius davon, wie es scheint, nichts wissen. Der Philosoph, heisst es Lün-iü I, 7. 34, war sehr krank; sein Schüler Tseu-lu bat ihn, seinen Schülern zu erlauben, für ihn zu den obern und untern Geistern beten zu dürfen. Der Philosoph sagte, schickt sich das? Tseu-lu erwiederte mit Respect: es ziemt sich; denn es heisst im Buche Lui: „Wendet euch an die obern und untern Geister." Der Philosoph aber erwiederte Khieu's — das war sein Kindername, mit dem er sich bescheiden nannte, — also mein Gebet ist beständig" ([161]).

Ueber das Verhältniss des Schang-ti zu den Geistern und dieser zu ihm steht wenig fest. Le Favre p. 158 will sie bloss als Diener oder Beamte des Schang-ti ansehen; sie hiessen auch im Li-ki V Fol. 47 nur „des Kaisers (Schang-ti) Grossbeamte und des Himmels Diener oder Clienten" (Ti tschi ta tschin, Thian tschi schin tschi), ja im Schi-king III, 2. 8 heisst es sogar: „Die Geister erkennen Wen-wang als König und Präses an." Dieses beruht wohl darauf mit, dass in der Hierarchie der Geister nächst dem Himmel und der Erde zuerst die Ahnen des Kaisers kommen und dann erst der Kult der grössern und zuletzt der kleineren Geister Li-ki Cap. Tsi-fa C. 18 (23). Schu-king III, 6 3 p. 102 macht der Himmel Tsching-tang zum Vorstande der Geister (tso schin tschu) ([162]). Vergleicht man diesen Ausdruck aber mit dem: Sse tschu thsi, er hiess ihn (Schün) den Opfern vorstehen und eben so den Staatsgeschäften (Sse) ([163]) bei Meng-tseu II. 3, 5, so bezieht er sich wohl bloss auf die Leitung des Geistercultus. Man kann es daher dem alten General Sün-tseu nicht übelnehmen, wenn er (Mém. T. VII p. 153

und 135) mehr auf seine eigene List, als auf die Hilfe der Geister, die man etwa anrufe, gibt. Denn es ist von den Geistern durch Gunst und Gaben nichts zu gewinnen.

Die Geister lassen sich wohl rühren, aber nur durch ein reines Herz (Schu-king Cap. Ta-yü-mo I. 3 p. 29). Als Wu-wang, der Stifter der D. Tscheu gegen Scheu-sin, den letzten Kaiser der 2. D. Schang, zu Felde zieht, meldet er es zuvor dem erhabenen Himmel, der fürstlichen Erde (Heu-tu), den berühmten Bergen (an welchen er vorbeizog) und den grossen Flüssen: „Seid mir gewogen, o Geister, indem ich dem Volke helfe, möge ich nichts thun, was euch Schande machen könnte" (Schu-king Cap. Wu-tsching IV. 3, 3) ([164]). Im Schi-king heisst es: (Siao-ya Ode Fa-mo II, 1. 5) „Die Vögel rufen sich, sucht nicht auch der Mensch einen Freund. Gewiss hört doch auch der Geist auf den, der stets in Harmonie und in Frieden lebt (Schin tschi thing tschi tschung ho thsiei phing)" ([165]). Nach Schu-king Cap. Tai-kia III, 5, 3, 1 nehmen die Geister nicht immer die Opfer günstig auf, sondern nur die ihnen mit einem reinen Herzen dargebracht werden ([166]). Nach Schu-king III, 7 Cap. Pan-keng nehmen die Kuei-schin nicht jedes Opfer wohlgefällig an; es muss von einem redlichen Volke kommen und im Cap. Kiün-tschin (IV, 21 §. 3) heisst es: „Ich habe gehört, eine gute Aufführung ist der Wohlgeschmack und der Duft, der die Geister rühren kann. Dieser Wohlgeschmack und Duft kommt nicht vom Korne (das man opfert), sondern reine Tugend ist der Duft" ([167]). Schu-king Hien-yeu-i-te (III. 6) wird dem Könige von Hia vorgeworfen, dass er die Geister nicht geachtet, die Völker unterdrückt, und daher der Himmel ihm seinen Schutz entzogen habe, und dieser suchte daher einen Mann von reiner Tugend, um ihn zum Haupte (des Cultus) der Geister zu machen. Diess war Tsching-tang. Confucius lehrt daher Lün-iü I, 3, 13: „Wer sich gegen den Himmel vergangen hat, rufe vergebens (einen Geist) an." Es war diess auf die Frage eines

seiner Schüler, was das besage: „Es sei besser, sich an den Genius der Feldfrüchte, als an den des Herdes zu wenden" ([168]).

Böse Geister kommen nur wenig vor; ein Dämon der Dürre * Pa oder Po aber doch schon im Schi-king Ta-ya III, 3. 4 p. 178: „Der Genius der Dürre wüthet grausam und verbrennt uns wie ein Feuer" ([169]). Im Lün-iü I, 10. 10 heisst es nur: „Wenn die Bewohner seines Dorfes die Ceremonie No machten (um die bösen Geister zu vertreiben, ist Zusatz der Erklärer), legte Confucius sein Hofkleid an und stellte sich an die Ostseite des Saales" ([171]). J-king Hi-tseu 22, 4 (II, 11) T. II p. 561 ist die Rede von Rathschlägen (schlechter) Menschen und der Kuei, was P. Regis dort diaboli übersetzt; so auch J-king 38, 6 T. II p. 187 im Symbol Kuei. Die Stelle ist sehr dunkel. In Lao-tseu II Cap. 60 scheinen auch böse Geister vorzukommen, doch ist die Lesart dort ungewiss. Es heisst da in Juliens Uebersetzung: „wenn (der Fürst) das Reich nach dem Tao regiert, zeigen die Dämonen ihre Macht nicht; — aber im Text steht nur Khi kuei pu schin, d. i. werden ihre (Kuei) Manen keine Geister (Schin), (vielleicht gelangen sie nicht zu der Macht von Geistern) — und wenn ihre Manen ** keine Geister werden, so verwunden ihre Manen Menschen nicht. (Khi kuei pu schang jin); wenn ihre Manen Menschen nicht verwunden, die Heiligen (Sching-jin) die Menschen auch nicht verwunden, so verletzen beide gegenseitig nicht. Drum vereinigt sich ihre Tugend oder Wirksamkeit (Te) zusammen" ([172]). Die Stelle ist dunkel. Im Tscheu-li ist öfter von bösen Genien die Rede. Im Frühling und Herbste, heisst es B. XI Fol. 25,

---

* Der Schin i king in Khang-hi's Tseu-tian sagt: „In den Südgegenden erscheint er wie ein Mensch von 2—3 Fuss (Tschi) Höhe. Durch die zerrissenen Kleider sieht man seinen nackten Leib; er hat ein Auge auf der Stirne, seine Bewegung ist schnell wie der Wind, — er geht starken Dürren vorher" ([170]).

** Der Charakter Fei im Texte vorne ist überflüssig und muss gestrichen werden.

opfert der Chef der Commune (Tso-sse) den schadenanrichtenden Geistern." Doch wird bei dieser Uebersetzung von Biot schon mit Schol. angenommen, dass der Charakter Pu ([173]), der sonst nur zum Zechen oder zum Trinken einladen heisst, für Pu oder eigentlich (Ma-pu) ([173a]), stehe, was einen Dämon bedeutet, der den Pferden schadet. B. XXXII Fol. 48 opfert der Director der Stutereien (Hiao-jin) im Winter dem Ma-pu. Diess ist nach Schol. I der böse Genius, der den Pferden schadet. Nach B. XXXVII Fol. 42 vertreibt der die Erdtrommel schlägt (Hu-tscho-schi) mit dieser die Wasserwürmer (Tschong). Er schleudert auf sie heissgemachte Steine (um sie zu schrecken). Wenn er ihre Geister tödten will, nimmt er den Zweig einer männlichen Ulme, bohrt ihn mit einem Elephantenzahn quer durch und taucht ihn ins Wasser, dann sterben ihre Geister (die nach Schol. II die falsche Form eines Drachen haben). Der Schlund (in dem sie sind) wird zu einem Hügel" ([174]). Nach den Herausgebern ist diess aber nur ein späterer, schlechter Zusatz von Lieu-hin. Die schädlichen Thiere vertreibt man auch durch Beschwörungsformeln. So heisst es B. XXXVII Fol. 35 vom Kräuterkocher (Tschu-tschi): „Er vertreibt die giftigen Thiere durch Beschwörungsformeln und durch Pflanzen, die durch specielle — gute — Gaben ausgezeichnet sind" (Hi-tsao) ([175]). Nach dem Schol. III wären es böse Geister, die in diesen giftigen Thieren weilen. Vgl. auch Fol. 41. Nach B. XXXI F. 27 vertrieb der Fang-siang-schi oder Inspector der Regionen in jeder Jahreszeit die Krankheiten und er erscheint dabei, wie ein vollkommener Schamane in ein Fell von jungen Bären gekleidet, mit 4 Augen aus gelbem Metall, in schwarzen und rothen Gewändern, in der Hand Lanze und Schild, an der Spitze von 100 Dienern" ([176]), offenbar um furchtbar zu erscheinen.

Wuttke p. 36 meint: ausser Himmel und Erde sollte es keine göttlichen Mächte mehr geben und gab auch keine in der wissenschaftlichen Darstellung; aber die Volksreligion sei nicht so strenge. Wenn diese Geister aber im wissenschaftlichen Systeme keine Stelle hätten,

so träten sie im Volksgottesdienst vielfach in den Vordergrund, wie die Verehrung der Heiligen bei den Christen oft die Gottes etwas in den Hintergrund drängte. Entsprungen sei diese Geisterverehrung gewiss nicht aus dem chinesischen Grundgedanken, sondern wir sähen hier nur die aus früherer Weltanschauung strauchartig hervorwachsenden Wurzelschösslinge. Die Geisterverehrung sei unzweifelhaft ein Hereinragen schamanischer Weltanschauung in das chinesische Bewusstsein; aber nur ein geduldetes und adoptirtes Element, nicht aus chinesischem Fleisch und Blut. Die Geister haben eine beschränkte Wirksamkeit, sind nur untergeordnete Mächte, ebenbürtig den Menschengeistern und es wurde, wie wir sehen werden, ein Mensch nach seinem Tode zur Würde des Erdgeistes und ein anderer zum Genius der Früchte erhoben. Er scheint sie uns aber sehr unpassend mit den Heiligen und Engeln der katholischen Kirche zu vergleichen. Sie machen, sagt er, die chinesische Religion keineswegs zur Vielgötterei. Wir begreifen auch nicht, wie sie gewissermassen die Vermittler zwischen den Menschen als bewussten Geist und dem Himmel, der nach ihm eine blosse Naturmacht ist, sein können. Er sagt selbst, dass ihre Verehrung schon von den frühesten Kaisern empfohlen und angeordnet wurde. Das widerspricht dem Hereinragen einer fremden, frühern Weltanschauung in die chinesische, die sicher nicht aus so disparaten Stücken zusammengesetzt ist. Dass Alles in der Natur von Geistern belebt ist, dass alle diese einer Ordnung folgen, gehört zum chinesischen Systeme. Wie der Chinese sich kein chinesisches Reich bloss mit einem Kaiser, ohne die Schaar der Vasallenfürsten und Beamten denken konnte, eben so wenig den obern Kaiser ohne die Schaar der Geister. Dass der Einzelne sich an diese viel mehr, als an den Schang-ti, wandte, war nur wie im weltlichen China. Die Annahme von absolut bösen Geistern, die man durch allerlei Beschwörungen unschädlich machen will, das mag Volksaberglaube sein, der nicht zum System gehört. Mit dem weisen Fürsten sind die Geister der Natur in Harmonie. Als der letzte Kaiser

der Hia unvernünftig das Volk bedrückt, wendet dieses nach Schu-king Cap. Tang-kao III. 3 p. 87 sich an die Geister (Schang-hia Schin-Khi), klagt ihnen seine Noth; des Himmels Weg (Thian tao) (bringt) Glück den Guten, Unglück den Ausschweifenden; so sendet er der Dynastie Hia alles Ungemach, um ihre Verbrechen zu offenbaren" (177). Es verehrte aber nicht bloss das Volk etwa nur diese Geister, sondern nach Schu-king Cap. Tai-kia III. 5, 1 hatte auch der Kaiser, immer aufmerksam auf das klare Mandat des Himmels, nie aufgehört, Ehrfurcht zu haben gegen die obern und untern Geister (Schang hia schin-khi), den Sche-tsi und den Ahnensaal. In Betracht seiner Tugend gab der Himmel ihm das Mandat und gab ihm Ruhe und Frieden" (178). Zu den Verbrechen, die den letzten Kaisern der D. Schang vorgeworfen werden, rechnet der Schu-king im Cap. Wei-tseu III. 11 p. 142 auch, dass das Volk die Thiere stehle, die für die Opfer der Geister (Schin-khi) bestimmt seien, die Richter davon welche annähmen und sie verspeisten, ohne dass diese bestraft würden (179). Die Stelle Meng-tseu's II, 3. 23: „Yao machte Schün zum Vorstande der Opfer und die 100 Geister hielten sie genehm, d. h. der Himmel nahm ihn an" haben wir oben S. 28 schon angeführt. Aus allen diesen Stellen, meine ich, erhellt genugsam, dass dieser Geistercultus, so gut wie das Befragen der Schildkröte und der Pflanze Schi — wovon unten weiter die Rede sein wird — zum chinesischen System gehörten und nicht als etwas Fremdartiges hineinragen. Vgl. Schu-king Cap. Ta-yü-mo I, 3, 18 p. 28. Dass die Geister dem Schang-ti oder dem Himmel nicht gleich stehen, und auch für ihre Opfer ein anderes Wort gebraucht wird (De Mailla Hist. I p. 33), ist ganz in der Ordnung.

Eben so verkehrt, wie Wuttke's Ansicht über die Geisterlehre der Chinesen, ist, was er über ihren Glauben an Unsterblichkeit S. 48 fgg. sagt. Diess hängt freilich mit seinem Vorurtheil zusammen, dass der Schang-ti nur Natur ist, ohne Bewusstsein. Das chinesische System, sagt er, hat keine Unsterblichkeit. Confucius schweigt und

weicht ängstlich jeder Frage und jeder Antwort darüber aus. Diess beweist aber nur, dass die Philosophen seiner Zeit den Volksglauben, wie viele jetzt, bereits aufgegeben. Den Volksglauben an Fortdauer der Ahnen kann er auch selber nicht leugnen. „Es soll aber nur eine gemüthliche Inconsequenz sein, eine dem Grundbewusstsein zum Trotze mit Liebe gepflegte fremdartige Vorstellung, als ein Kukuksei, dessen Sprössling sich in dem fremden Neste bald breiter macht, als es den rechten Bewohnern desselben gut ist!" Wie verkehrt diese Ansicht ist, wird die folgende Darstellung zeigen.

Von der Seele des Menschen, dessen Fortdauer nach dem Tode und den Ahnen *.

Wir haben der Kuei neben den Schin schon früher verschiedentlich erwähnt. Li-ki 23 (18) Cap. Tsi-fa ist nicht deutlich: „Alles, was zwischen Himmel und Erde entsteht, hat seine Bestimmung (Ming). Alle (die zehntausend) Dinge werden vernichtet (Tsche). (Der Charakter besteht aus Hand und Axt.) Wenn der Mensch stirbt, heisst er Kuei. Darin haben die 5 Familien nichts geändert" ([180]). Das Wort Kuei erklärt der Schue-wen: Jin so kuei, d. i. wohin oder wozu der Mensch zurückkehrt. Der Charakter Kuei ([180a]). Cl. 194 ist ursprünglich ein altes Bild von einem Dämon oder so etwas, aber jetzt nach ihm zusammengesetzt aus Mensch, (Cl. 10) Drachenkopf und Cl. 28 Sse ([180b]), gekrümmt, verdreht und bezeichnet den Geist eines Todten. Kuei-schin, wie schon bemerkt, bezeichnet dann die verschiedenen Geister. Welche Ideen mit dem Charakter Kuei verbunden wurden, ergeben einige Zusammensetzungen; mit Cl. 61 Herz bedeutet es Scham, mit Cl. 164 Wein, hässlich, abscheulich, lautete aber Tschheu ([180]).

* P. Noel Hist. notitia Rituum et ceremoniarum Sinensium in colendis parentibus et benefactoribus defunctis ex ipsis Sinensium autorum libris desumpta. Pragae 1711. 4. Vgl. desselben Philosophia Sinica Tract. II De ceremoniis erga defunctos.

Hier kommen besonders zwei Composita in Betracht, die von diesem Grundzeichen gebildet werden. Das eine, mit dem Cl. 105 Pe weiss, bildet den gleichlautenden Charakter Phe ([181]) (Lao-tseu I, 10), also wörtlich: der weisse Dämon oder Geist, es soll den eigentlichen geistigen Theil des Yn bezeichnen, den Theil der Seele, der am Körper haftet, die animale Seite. Die Stellen, welche näheren Aufschluss über diese Wörter geben, sind freilich aus späterer Zeit; wir müssen sie aber in Ermanglung anderer herbeiziehen. Der Schue-wen erklärt es: Pe jin yn schin, d. i. der Pe ist der Geist (Schin) von des Mannes Yn ([182]). Der Li-ki Cap. Tsi-i Cap. 19 (24) T. p. 58 sagt: Pe ye tsche kuei tschi tsching ye ([183]), d. h. der Pe ist die Vollendung des Kuei und der Schol. setzt hinzu: Pe eul mo tschi tsung ming (d. i. der Pe ist das Ohr und Auge, was hört und wahrnimmt); Pe fu hing tschi ling. Der Pe ist der Geist (Ling), der an der materiellen Form des Menschen haftet ([184]).

Der 2te Charakter Hoan ([185]) besteht aus demselben Grundzeichen Cl. 194 Kuei und dem Zeichen Yun, welches jetzt einzeln nur noch in der Bedeutung sprechen vorkommt, ursprünglich aber Odem, der vom Munde ausgeht, auch Luft und so in der Zusammensetzung mit Cl. 173 Regen: Yün die Wolke bedeutet ([186]). Man erklärt daher Hoan die Seele, soweit sie mit dem Athem verbunden ist, etwa wie spiritus. Da der Hoan aber nach dem Tode aufsteigt, könnte es auch sein der Geist, der wie Dunst emporsteigt, wie animus von ἄνεμος. Es scheint also mehr den geistigen Theil des Yang zu bezeichnen. Der Schue-wen erklärt: Hoan Yang khi ye ([187]) der Hoan ist der Odem des Yang. Der Schol. z. Hoai-nan-tseu sagt: Pe jin yn schin; hoan jin yang schin ([188]) d. h. der Pe ist der Geist des Yn und der Hoan der Geist des Yang. Die wichtigste Stelle über ihn und sein Verhältniss zum Pe ist Tso-tschuen Tschao A. 7: Jin seng schi hoa wei pe; ky seng pe hoa wei hoan ([189]), das heisst: „Wenn der Mensch erst geboren wird, entsteht bei der ersten Umwandlung (Hoa) der Pe; wenn (der Pe)

geboren wird, entsteht aus dessen Umwandlung der Hoan." Die andere Stelle ist: Li-ki Cap. 3 Tan-kung: Hoan khi, thse wu pu tschi ye ([190]), d. h. „Nichts ist, was der Geist (Hoan khi) nicht durchdringt." Khang-hi's Tseu-thian erklärt: „Yang hoan wei Schin, d. h. des Yang hoan ist der Schin; Yn pe wei kuei, d. h. des Yn pe ist der Kuei; Khi tschi schin tsche wei Schin, d. h. des Khi Ausdehnung ist der Schin; Schin kiü tsche wei kuei, d. h. des Schin (Geistes) Zusammenziehung ist der Kuei ([191])." Man sieht, sie werfen mit den Worten umher und erklären lediglich das eine durch das andere.

Neben diesen müssen wir doch noch zweier anderer Ausdrücke erwähnen. Der erste Ausdruck ist Ling ([192]). Dieser ist zusammengesetzt aus Wahrsager und der Gruppe Ling ([193]), — anscheinend dem dreifachen Zeichen von Mund (Cl. 30), aber ursprünglich Regentropfen andeutend — und oben dem Zeichen von Regen (Cl. 173). Es bezeichnet wohl ursprünglich den Geist, den der Wahrsager (Wu) herabruft, dann überhaupt den Geist. Aus neuerer Zeit führt Morrison die Stelle an: (Kaiser Kia-king's) Seele ist im Himmel (Tsai thian tschi ling). Der Ta tsai li sagt: „Yang tschi thsing khi yuei schin; Yn tschi thsing khi yuei ling, d. h. der reine Odem (Khi) des Yang heisst Schin; der reine Odem des Yn heisst Ling" ([194]). Es wird dann aber auch synonym mit Schin gebraucht und heisst dann auch Einsicht. J-king 27,1 Y übersetzt P. Regis T. II p. 98 Ling kuei admirabilis testudo.

Der andere Charakter Cl. 84 Khi ([195]) besteht ursprünglich aus einigen krummen Linien, welche die Luft andeuten; gewöhnlich setzt man jetzt noch unten Cl. 119, das Zeichen von Reis, hinzu. Er bezeichnet den Dampf, das Gewölk, den Aether, aber auch den Odem, die anima der ganzen Natur oder animale Seele von Menschen und Thieren und noch vieles andere. Julien übersetzt ihn Lao-tseu I, 10 force vitale. Meng-tseu I, 3. 18 T. p. 49 erörtert sein Verhältniss zum Willen (Tschi). Dieser sei der Führer (Sse) der Lebenkraft (Khi), diese die Fülle der Glieder (Thi tschi tschung ye) ([196]). Die Prinzipien Yn

und Yang heissen auch wohl die zwei Khi. Obige Aussprüche lassen an Klarheit freilich viel zu wünschen übrig. Unklar ist auch die Stelle im J-king Hi-tseu 3. 2 T. II p. 444: „Der reine Lebensodem (Thsing Khi) macht die Dinge. Die wandernden, eigentlich fliessenden (Yeu) Hoan verändern sie, daher erkennt man der Geister (Kuei-schin) reine Form oder Gestalt (Thsing tschoang)" ([197]). Die Stelle Li-ki Cap. 8 (9) Li-iün T. p. 22 p. 45 ist schon oben S. 27 angezogen*. Li-ki Cap. 8 (9) Kiao-te-seng T. p. 31 p. 63 und Kia-iü Cap. 29 heisst es: „Alle Dinge haben ihre Wurzeln im Himmel (Wan voe pen hu thian); der Mensch wurzelt in seinem Ahnen (Jin pen hu tsu); daher stellte man (den Ahnencult) gleich mit dem des Schang-ti (Tseu so i phei Schang-ti ye) ([198]). Eben daselbst unterscheidet man aber den Himmelsgeist (Thian-schin) von der Menschenseele (Ju jin kuei ye). An anderen Stellen werden die Kuei-schin wieder verbunden. Li-ki Cap. 19 (24) Tsi-i p. 119 heisst es: „Die (Ritus) heiligen Gebräuche des Reiches streben dahin, zurückzukehren zum Anfange, einmal seine Wurzel (seinen Ursprung) zu ehren, einmal (dann) die Kuei-schin zu erreichen, um die Oberen oder das Obere zu ehren" ([200]), und J-king Hi-tseu 8,2 T. II p. 472 heisst es: „das, wodurch die Verwandlungen und Veränderungen vollendet werden, sind die Kuei-Schin ([201]).

Am ausführlichsten über diese Materie ist der Li-ki im Cap. 19 (24) Tsi-i T. p. 58, 120, das aber nach Callery erst 200 v. Chr. geschrieben ist u. Kia-iü Cap. 17**. Vgl. Amiot Mém. XII p. 276. Noel Hist.

---

* Khi wird auch von der Natur gebraucht. J-king Schue-kua-tschuen 3,1 T. II p. 568. „Himmel und Erde haben ihren festen Sitz; Berge und Seen durchdringt der Khi" ([196]) u. s. w. vgl. auch 5,1 p. 574

** Die Darstellung im Kia-iü Cap. 17 Fol. 23 weicht bedeutend ab. Hier sagt Confucius nach dem ziemlich gleichlautenden Anfange: „Wenn der Mensch geboren wird, hat er einen Khi, hat er einen Pe; der Khi ist des Geistes (Schin) Erfüllung (Tsching). Alle die geboren werden, sterben gewiss auch. Was stirbt,

not. p. 21. Da sagt jener Schüler des Confucius Tsai-ngo: Ich habe den Namen von Kuei-schin gehört; ich weiss aber nicht, was das besagt. Confucius Antwort ist freilich sehr dunkel; er erwidert: „der Odem (Khi) ist des Geistes (Schin) Erfüllung (Tsching) — Manifestation übersetzt es Callery; — der Pe — nach obigem — die animale Seele — Callery übersetzt unpassend le corps —, ist die Erfüllung (Tsching) des Kuei, — nach Callery de l'ame, — die Verbindung von Kuei und Schin (zu einem Worte) sei das Höchste oder Sublimste der Lehre." Dann heisst es weiter: „Die heiligen Männer waren aber damit noch nicht zufrieden. Nachdem sie diese beiden Prinzipien festgesetzt hatten, stifteten sie auch noch zwei besondere Ritus, ein Morgenopfer aus gebratenem Fleisch, das einen angenehmen Geruch aushaucht, um dem Khi (des Ahnen) zu danken und die Menge zu lehren auf seinen Ursprung zurückzugehen, dann ein zweites Opfer aus Korn, parfümirten Wein u. s. w., — um dem Pe (der Ahnen) sich dankbar zu zeigen" ([202]). Hier, sieht man, wird der Khi dem Pe entgegengesetzt und jedem von beiden wird ein besonderes Opfer dargebracht. Wenn alles dieses uns über die Vorstellungen der Chinesen von Seele und Geist nicht klar sehen lässt, so ist es wohl, weil diese schwierige Materie ihnen selber nicht deutlich war.

Hier möge noch der Leichengebrauch erwähnt werden aus Schol. I zum Tscheu-li Bd. VII fine T. I p. 170 und Schol. zu Li-ki Kio-li hia c. 2 Fol. 54 v.: „Wenn ein Mensch stirbt, so lud man die Seele ein, doch in den Körper zurückzukehren. Bei dem Tode eines Graduirten nahm einer sein Staatscostüm mit der Mütze, stieg auf das Ostende des

---

kehrt gewiss zur Erde zurück; diess heisst Kuei. Der Hoan-khi aber kehrt zum Himmel zurück und dieser heisst Schin. Die Vereinigung des Kuei mit dem Schin, um ihnen zu opfern, ist das Höchste des Unterrichts. Knochen und Fleisch, die todt niederfallen, werden in Erde verwandelt; ihre Lebenskraft Khi aber breitet sich nach oben aus und diess ist des Geistes (Schin) Manifestation (Tschu)" (202a) u. s. w.

Daches, stellte sich mitten auf das Gebäude und das Gesicht nach Norden gewandt, lud er den Verstorbenen ein, doch seine Kleider wieder zu nehmen, indem er ihm drei Mal zurief: „„N. N. komme zurück.““ Da das nicht geschieht, wirft er die Kleider vom Schirmdach herab, man thut sie in eine Kiste und steigt die Treppe hinauf, um den Todten anzukleiden. Den Mann ruft man bei seinem Kindernamen, die Frau bei ihrem Ehrennamen. So geschieht es jetzt noch in China nach der Edinburger Encyclopädie T. II p. 282. Der Tscheu-li l. c. sagt schon: „der Hiatsai, der den grossen Leichenbegängnissen vorsteht, nimmt Kleider und Hut des verstorbenen Kaisers, und ruft seine Seele im Saale des grossen Ahnen, wo der Kaiser zu opfern pflegte, zurück, dann besteigt er den Wagen, richtet die grosse Standarte auf und ruft die Seele des Verstorbenen in den 4 Weichbildern der Hauptstadt zurück.“ Der Tsi-po oder Assistent bei den Opfern ruft nach Tscheu-li B. XXXI T. II p. 231 die Seele des verstorbenen Kaisers in den kleinen Ahnensälen zurück.

Dass die alten Chinesen an eine Fortdauer der Menschen nach dem Tode geglaubt haben, darüber lassen viele Stellen der Classiker keinen Zweifel. Es wird von Tso-kieu-ming noch eine eigene Abhandlung angeführt B. V Schi-sin-pao über den Sinn der Worte: Der Mensch wird nicht vernichtet (Pu-hieu) (202b), wörtlich: ist kein verfaultes Holz, die ich aber noch nicht gefunden habe. Wünschen wir aber die bestimmten Vorstellungen, die sie sich von dem Leben nach dem Tode gemacht haben, kennen zu lernen, so lassen sie uns wieder im Stiche, wohl aus dem einfachen Grunde, weil in China kein besonderer Priesterstand existirte, der eine Lehre darüber vollständig ausgebildet hätte. Von einer Belohnung oder Bestrafung nach dem Tode für die Handlungen dieses Lebens ist aber in den classischen Schriften nie die Rede. Die alten Chinesen waren, wie die alten Juden, durchaus Diesseiter und es ist diess sehr begreiflich, da ja nach ihrem Systeme Tugend und Laster schon hier auf Erden ihren Lohn und ihre Bestrafung finden. Auf ihre Vorstellung werfen folgende Stellen einiges Licht. Im Schi-

king Ta-ya, Hia-wu III, 1. 9 heisst es: „Die drei Fürsten (die Ahnen der D. Tscheu) sind im Himmel (Tsai-thian)“ ([203]) und eben so im Schu-king Tschao-kao IV, 12. 10: „Der D. Yn viele frühere erleuchtete Kaiser sind im Himmel“ ([203a]). Von Wen-wang heisst es noch bestimmter im Schi-king III, 1, 1 und Le Favre p. 152, wie schon oben S. 19 bemerkt worden ist: „Er ist jetzt oben im Glanze im Himmel — er mag auf- oder absteigen, immer ist er zur Rechten oder Linken des (Schang-) ti.“ Den Tod des Kaisers meldete man mit der Formel: „Der Beherrscher des Reiches ist aufgestiegen“ (Kia) ([204])*. Li-ki Cap. 2 Kio-li hia. Im Bambu-Buche (Tsu-schu bei Biot Journ. As. Ser. 3 T. 12 p. 546 sqq.) heisst es immer, wenn ein König stirbt, mit einem andern Worte: er ist aufgestiegen (Tschi) ([204a]), das heisst nach dem Philosophen Han-tseu: er ist in den Himmel aufgestiegen (Wei sching thian ye).

Man hat nun gemeint, einige ihrer grossen Kaiser seien wohl dem Schang-ti zugesellt; aber die alten Chinesen schienen doch nicht recht gewusst zu haben, wo der grosse Haufe nach dem Tode eigentlich bleibe. Darum bringe man die Todtenopfer ausserhalb oder innerhalb der Pforte dar; „denn man wisse nicht, wo der Geist geblieben sei, hier oder da“ ([205]). Noel Tractatus II p. 20 fgg. citirt Li-ki Cap. 11 Kiao-te-seng. An drei verschiedenen Orten, heisst es an einer andern Stelle des Li-ki Cap. 9 (10) Li-ki nach Noel p. 21, wurden daher Opfer dargebracht; „denn wir suchen den Geist und haben ihn noch nicht gefunden.“ Doch gehen diese Stellen offenbar bloss auf die Gegenwart des Geistes beim Opfer, dessen sie entweder nicht ganz gewiss waren, oder wobei sie doch über das wo zweifelhaft blieben.

Das richtige scheint: Der Körper kehrt nach ihrer Ansicht zur Erde

---

* Vom Kaiser Schün heisst es zu Ende des Schün-tien (Schu-king I, 2, 28): er stieg sehr weit und starb. Diess beziehen Einige auf den Tod, der noch jetzt mit einer langen Reise verglichen wird; aber richtiger deuten es wohl Andere: er starb ferne vom Hofe und so fasst es schon Li-ki Tsi-fa Cap. 18 p. 115.

zurück, für den Lebensodem Khi aber gibt es keinen Ort, in den er nicht eingeht. (Li-ki Cap. 4 Tan-kung hia Noel Tr. II p. 193 vgl. mit 190). Eine andere Stelle des Li-ki Cap. 10 (11) Kiao-te-seng vgl. Noel. Hist. not. p. 68 sq. sagt dafür: „die Lebenskraft (hoan-khi) kehrt zum Himmel, die Körperform (hing-Pe) kehrt zur Erde zurück" ([206]). Darauf bezieht man den Ausdruck im Schu-king Cap. Schün-tian I, 2. §. 13 vgl. Meng-tseu II, 3. 15 p. 46, wo es vom Tode Yao's heisst: „Er stieg hinauf, er ging hinab" (Thsu-lo) ([207]). Der Schol. zu Meng-tseu erklärt es: „Wenn der Mensch stirbt, so steigt der Geist (Hoan) aufwärts, die anima (Pe) abwärts. (Jin sse, tse hoan sching, eul pe hiang); drum sagten die Alten für Sterben Thsu-lo" ([208]) und ähnlich der Schol. z. Schu-king I, 2. Der Ausdruck Lo ist von herabfallenden Blättern entlehnt. „Wenn der Hoan zum Himmel aufsteigt, heisst es Thsu; wenn der Pe zur Erde zurückkehrt, heisst es Lo" ([209]). Indessen haben wir oben gesehen, dass auch ein blosses Zerfallen der irdischen Bestandtheile der Lebenskraft damit nicht gemeint war. Daher wandte man bei der Beerdigung die Augen aufwärts gegen den Himmel, den Geist zu rufen und abwärts zur Erde, wo die anima bleibt. Li-ki Cap. 8 Li-iün. Noel. Hist. not. p. 7.

Le Favre p. 156 führt aus dem (?) Lün-iü T. 8 Fol. 8 noch die Aeusserung des Confucius an: „Ich sah noch keinen tugendhaften Mann, der gestorben wäre. (Wei kien tao-jin eul sse tsche.) Vom Rechtschaffenen sage der Li-ki D. 2 Fol. 14: er ende, vom Gottlosen er sterbe." Daraus hat man schliessen wollen, nur die Guten lebten fort, die Gottlosen würden vernichtet; allein von einer solchen Lehre findet sich keine weitere Spur und es erscheint unzulässig, wenn Wuttke p. 49 meint, dass das Fortleben nicht als das Loos der gewöhnlichen Menschen, sondern als eine Ausnahme von der Regel nur für die besseren Menschen gedacht sei. Ein langes Leben und ein gutes Ende, nicht aber ein Fortleben nach dem Tode werde ja als das Ziel ihrer Wünsche betrachtet. Es erklärt sich diess aber einfach daraus, dass ihre Vor-

stellungen vom Jenseits so schwankend und unbestimmt waren, da keine Priesterschaft es ihnen glänzend ausmalte oder schrecklich vorspiegelte. Auch im Alten Testament ist der beständige Refrain nur: Auf dass es dir wohl gehe und du lange lebest auf Erden *.

Dass die Seelen nach dem Tode nach dem Volksglauben noch Empfindung haben und theilnehmen an den Ueberlebenden, muss man annehmen, wozu sonst die Opfer? Li-ki Cap. Li-iün 8 (9) p. 21 heisst es: Kiün iu fu-jin kiao hian i hi hoan pe; das heisst: „Der Fürst mit seiner Frau opfern gemeinsam, um zu erfreuen den Hoan und den Pe" ([210]). Einer Nachricht bei Amiot Mém. T. XII p. 264 zufolge vermied Confucius sich darüber auszusprechen. Amiot citirt seine Quelle nicht; die Stelle ist im Kia-iü I, 8 Fol. 21. Sein Schüler Tseu-kung fragte ihn, ob die Todten wüssten (was unter den Lebenden sich begebe), oder nichts davon wissen würden (Yeu tschi hu, tsiang wou tschi hu). Confucius wich aber der Beantwortung der Frage aus und sagte: Wollte ich sagen, die Todten hätten ein Wissen davon, so fürchte er, dass fromme Söhne und folgsame Enkel (ihr) Leben wegwerfen möchten, um zu den Todten zu gelangen; wollte ich sagen, dass die Todten keine Kunde (davon) hätten, so fürchte er, dass unfromme Söhne ihre Verwandten vernachlässigen und sie nicht beerdigen möchten. Es möge (daher) Tse (er) nicht zu wissen wünschen, ob die Todten eine Kunde (davon) hätten oder nicht; wenn er jetzt nicht zu hastig sei,

* Einige haben angenommen, die grossen guten Kaiser, wie Yao und Schün, kämen sogleich in den Himmel, die schlechten, wie die Tyrannen Kie und Scheu, sofort in die Hölle — aber von einer Hölle (Ti-yo ([211a]), das ist Erdgefängniss) wissen die alten Chinesen nichts (Le Favre p. 156) — die übrigen zerstreuten sich in die Luft, wie Rauch oder Dampf (Furtado p. 30, Intorcetta de cultu Sinensium p. 237, 210 u. 162 u. fgg.), nur jene bäten sie um Intercession beim Schang-ti, nicht diese. Allein diess ist unhaltbar. P. Longobardi p. 247 wollte auch jenen keine Unsterblichkeit zugestehen. Sie stiegen auf, heisse nur, sie würden wieder ein Theil der Himmelsluft, aus welcher sie gebildet worden.

werde er später selber es wissen (erfahren)" ([211]). Diess ist aber, wenn sie confuceisch ist, bloss eine eigenthümliche Aeusserung des Philosophen, — die schon damals Zweifel hegen mochten — nicht der Volksglaube, was wohl zu unterscheiden ist. Die Ahnen werden offenbar bei den Opfern gegenwärtig gedacht. Nach einer Stelle des Li-ki bei P. La Charme p. 268 geniessen die Ahnen die Opfergaben nicht; aber sie nehmen die Spenden doch gerne (vgl. Schi-king II, 6. 5 und 6 De Mailla T. I p. 92) und Schu-king Cap. Y-tsi I, 5 p. 38 sagt Kuei, der Vorstand der Musik: „Wenn ich das Steininstrument (Ming-kieu) ertönen lasse, die Leyer (Kin) und die Guitarre (Sse) rühre und sie mit Gesängen begleite, so kommen der Grossvater und der Vater herbei" ([212]) u. s. w. Dass die Musik auch beim Opfer den Ahn erfreut, wird Schi-king IV, 3. 1 p. 213 ausgesprochen. Lün-iü I, 3. 10 sagt Confucius: „Wenn bei dem (grossen Opfer) Ti die Spende gemacht ist, (um die Geister herabkommen zu lassen) (hiang) ([213a]) — setzt der Scholiast hinzu — verlange ich nicht weiter Zuschauer (der Ceremonie) zu sein" ([213]). Sie stehen ihren Nachkommen bei, wenn sie gut sind. Schi-king IV, 2. 4 p. 211 heisst es: „Der erhabene Ahn wird dir, o Fürst, viel Gutes bringen" ([214]). So sagt Pan-keng Schu-king III, 7. 2 §. 10: „Es würde der Regierung schaden, wenn er länger hier bleibe, und der hohe Fürst (Kao-heu) (das ist sein Ahn Tsching-tang) würde eine Masse Ungemach auf ihn herabkommen lassen (Hiang) und sprechen: „Warum bist du so grausam gegen mein Volk; (§. 11) wenn du Volk nicht dein Leben erhältst, und mit mir einem Manne in gleichem Sinne dahin wirkest, werde (ihr) früherer Fürst (Siang-heu) Verderben in Menge auf sie herabsenden und werde sagen: warum stimmt ihr nicht mit meinem Nachkommen (Enkel) überein? (§. 12) wenn ihr vernichtet, was (die Gesinnung, die) in eurem Herzen gegen mich sein muss, so werden meine frühern Fürsten (eure) Ahnen und Väter (Nai tsu nai fu) trösten und (eure) Ahnen und Väter werden euch verlassen und aufgeben und (euch) nicht zu Hilfe kommen und ihr werdet sterben;

— (§. 13) wenn einige von meinen Beamten bloss Reichthümer aufhäufen, so werden (eure) Ahnen und Väter (Nai tsu nai fu) meinen erhabenen Fürsten anreden und sprechen (Kao ngo kao heu yuei): Straft unsere Enkel und mein erhabener Fürst wird Unglück jeder Art auf sie herabkommen lassen" ([215]). Aus dieser Stelle ersieht man deutlich, dass die Ahnen aller als fortdauernd, theilnehmend und wirksam in Bezug auf das Schicksal ihrer Nachkommen auf Erden gedacht wurden. Sie stehen auch dort noch in denselben Unterthanverhältnissen zu ihren Fürsten, wie hier, und beide üben eine Macht und einen Einfluss über ihre Nachkommen aus. Schu-king Cap. Si-pe-kan-li III, 10. 2 p. 140 heisst es: „Nicht dass unsere Ahnen uns ihre Nachkommen nicht (mehr) unterstützten*. Du König, indem du dich allen Ausschweifungen ergabst, unterbrachst selbst (das Mandat). Weil der Himmel uns verwarf, haben wir keinen Frieden mehr, denken nicht mehr an des Himmels Natur (Thian sing) und befolgen keine Anordnung mehr" ([216]). Man wendet sich daher an die Ahnen um Hilfe mit Gebet und Opfern. Helfen die nicht, so wird man wohl gar zweifelhaft an ihrer Fortdauer. So klagt einer im Schi-king Ta-ya Tang Ode Yün-han III, 3. 4 p. 178, als bei einer Dürre trotz aller Opfer keine Hilfe kommt: „Nichts vermag oder nicht hilft (khe) (unser Ahn) Heu tsi. — Der Schang-ti blickt nicht herab (lin). — — Unsere Ahnen sind gewiss vernichtet. — — Vater, Mutter, unsere Ahnen, wie hätten sie ruhig diess leiden können (dass wir in dieses Ungemach geriethen)" ([217]). Ein anderer Siao-ya Ode Siao-min II, 5. 10 begnügt sich, als eine ähnliche Dürre herrscht, dagegen mit dem Ausrufe: „Mein Ahn muss kein Mensch sein, denn wie könnte er sonst ruhig mich leiden lassen" ([218]). Belehrend ist auch Schu-king Cap. Kin-teng IV, 6. 5 p. 178—180, wo Tscheu-kung sich für seinen kranken Bruder, den Kaiser Wu-wang, dem Tode weiht. Er ruft seine Ahnen (Tai-wang, Wang-ki und Wen-wang) an:

---

* Die folgenden Worte lasse ich im chin. Texte als nicht durchaus nöthig, weg.

„Euch drei Königen ist vom Himmel die Sorge für den König anvertraut. Ich (Tan) weihe mich für ihn dem Tode; — — ich kann den Geistern (Kuei-schin) dienen, nicht so Wu-wang“ (219). S. die ganze Stelle Abh. 2.

Man sieht also, dass Louis Büchner (Kraft und Stoff 7. Aufl. Leipzig 1862 p. 201) irrig sagt, die ursprüngliche Religion des grossen Kon fu tsee weiss nichts von einem himmlischen Jenseits. Ist der Glaube an eine Fortdauer nach dem Tode bei den alten Chinesen nicht zu bezweifeln, so ist doch eine andere Frage, ob sie eine ewige Fortdauer der Seele angenommen haben. Ohne eine vorgebliche Offenbarung und nur von der Naturbetrachtung ausgehend, wird diess nicht der Fall gewesen sein. Dafür spricht auch die Stelle im J-king Cap. 55 Fong Toen II. 313. „Wenn die Sonne den Mittag erreicht hat, neigt sie zum Untergange; wenn der Mond voll gewesen ist, nimmt er ab (Schi). Himmel und Erde sind abwechselnd voll und leer; mit der Zeit erschöpfen sie sich und athmen aus; um wie viel mehr ist das beim Menschen, um wie viel mehr bei den Geistern und Genien (Kuei-schin) der Fall“ (220). S. auch Lao-tseu Cap. 23 oben S. 21. Dass auch böse Geister durch den Zauberer vernichtet werden, haben wir oben S. 37 gesehen. S. auch die Stelle Schi-king III, 3. 4 oben p. 65.

Himmel, Erde, Menschen und Geister bilden eine Harmonie. Y-king Cap. 1 Kien Ki 4tes 9 Fol. 4 verso heisst es: „Der grosse Mann (Ta-jin) vereinigt mit Himmel und Erde seine Tugend oder Kraft (Te), vereinigt mit Sonne und Mond seine Einsicht, (eigentlich Helle, Ming), vereinigt mit den 4 Jahreszeiten seine Ordnung, vereinigt mit den Kuei-schin (den Geistern) sein Glück und Unglück. Dem Himmel voran hemmt der Himmel ihn daher nicht; hinter den Himmel her unterstützt er die Himmelszeiten. Wenn der Himmel nicht entgegen ist, um wie viel weniger werden es die Menschen, um wie viel weniger die Geister (Kuei-schin) sein!“ (221)

Nachdem wir vom Himmel oder dem Schang-ti und der Vorstellung der alten Chinesen von diesem, sowie von den Geistern und den

Ahnen überhaupt gesprochen, wollen wir jetzt eine kurze Uebersicht der einzelnen Geister geben. Wir haben schon bemerkt, dass die Chinesen 3 Klassen von Geistern unterscheiden: 1) die himmlischen Geister [Thian-Schin ([222]) oder Schin vorzugsweise], 2) die irdischen Geister [Ti-schin ([223]) oder Khi ([223a])] und 3) die menschlichen Geister [Jin-schin ([224]) oder Kuei ([224a])]. Man sieht, das Wort Schin, welches eigentlich die himmlischen Geister speciell bezeichnet, wird dann auch allgemein von allen 3 Klassen gebraucht. Diese Unterscheidung kommt im Tscheu-li sehr oft vor. B. XVIII Fol. 1 XXII, 20, XXVII, 36 u. s. w. Schin-kuei bezeichnet dann auch die Geister überhaupt; eben so findet man den Ausdruck Schang hia schin khi ([225]) die oberen und unteren Schin und Khi. Schu-king C. Tang-kao III, 3 p. 87, Lün-iü I, 7. 34. Wir werden daher von den einzelnen Klassen besonders zu reden haben.

Von den einzelnen himmlischen Geistern.

Der Himmel selbst oder der Schang-ti steht als über alle erhaben ausser der Reihe. Der Li-ki im Cap. Tsi-fa Cap. 18 (23) p. 115 T. p. 55 zählt auf, wem man opfert und da kommen nach den alten Erfindern und den weisen Kaisern „Sonne, Mond, Sterne und Sterngruppen (Ji, yuei, sing, tschin), zu welchen das Volk seine Blicke erhebt“ ([226]). Ueber das Verhältniss des Himmels oder Schang-ti zu diesen himmlischen Geistern erfahren wir nichts. Man liest nicht, dass er ihnen Befehle ertheilt, oder sie seine Befehle einholen. Nur so viel sehen wir aus dem Li-ki Cap. 10 (11) Kiao-te-seng p. 62 T. p. 31, dass das Opfer der Sonne mit dem Himmelsopfer eng verbunden war. Beim Opfer Kiao (welches dem Himmel an der Winter Tag- und Nachtgleiche dargebracht wird), heisst es, geht man den langen Tagen entgegen. Bei dieser Erkenntlichkeit gegen den Himmel ist die Sonne das Hauptobjekt der Anbetung“ ([227]) und im Cap. Tsi-i Cap. 19 (24) p. 119 T. p. 57 „das Opfer im Kiao ist eine grosse Erkenntlichkeit gegen den Himmel; das Hauptobjekt ist die Sonne, der man den Mond zugesellt. Man

opfert der Sonne auf einem Altare, dem Monde in einer Grube, um zu unterscheiden das Dunkle und das Lichte, das Obere und das Untere; man opfert der Sonne im Osten, dem Monde im Westen, um das Innere und Aeussere (Yang und Yn) zu unterscheiden; denn die Sonne geht von Osten aus (Tschu), der Mond wächst (Seng) im Westen u. s. w." ([228]). Man sieht, hier werden Sonne und Mond durchaus physisch aufgefasst. Es ist von keinem Sonnen- oder Mondgotte die Rede. Wir bemerken daher nur noch, dass die Sonnen- und Mondfinsternisse in der Sprache der Chinesen noch jetzt und schon vor Alters das Verspeisen von Sonne und Mond (Ji yuei schi)* ([229]) heissen (Tscheu-li B. 22 Fol. 36). Wenn man nun auch aus diesem Ausdrucke gegen eine spätere wissenschaftlichere Erkenntniss dieser Himmelskörper bei den Chinesen eben so wenig etwas folgern kann, als aus unserem Ausdrucke: „die Sonne geht auf und unter,“ dass diese veraltete Vorstellung noch bei uns gelte, so folgt doch daraus, dass die alten Chinesen ursprünglich geglaubt haben, bei einer Sonnen- und Mondfinsterniss drohe ein feindliches Wesen sie zu verschlingen. Der Kaiser kam daher auch der Sonne und dem Monde selber bei Sonnen- und Mondfinsternissen zu Hilfe, indem er die Kaisertrommel rührte ([230]). (Tscheu-li B. 12 Fol. 11 B. 31 Fol. 34. Tso-tschuen Tschung-kung a. 25.) Dass die Trommel gerührt wurde, erwähnt schon der Schu-king Cap. Yu-tsching II, 4. 4 p. 68. Wir finden bei den Alten keine Nachrichten, dass sie geglaubt haben, dass ein ungeheurer Drache die Sonne oder den Mond verschlingen wolle, da diess aber noch Volksglaube in China ist und man noch mit Trommeln und kupfernen Becken einen ungeheuren Lärm macht, um ihn zu verjagen (P. le Comte Nouv. Mém. sur l'etat présent de la Chine. Paris 1696 8. T. I p. 153 fgg.), und

---

* I-king Cap. 55 Fung toen T. 2 p. 315 wird indess der Ausdruck Schi (essen) auch vom Abnehmen des Mondes nach dem Vollmonde gebraucht. Nach Meng-tseu II, 2, 26 berechnete man auf 1000 Jahre hinaus das Solstiz.

der alte Ausdruck dafür zeugt, ist es wohl nicht zu bezweifeln, dass in alter Zeit schon derselbe Glaube herrschte. Dafür spricht auch, dass auf des Kaisers Fahne, wenn er zum Himmelsopfer zog, neben Sonne und Mond ein Drache gestickt war, diese aber ein Bild des Himmels abgeben sollte ([230a]) (Li-ki Cap. 10 T. p. 31 U. p. 63). Der Drache ist auch schon eines der Grundzeichen der chinesischen Schriftsprache*. Tscheu-li B. 37 Fol. 43 ist auch von Bogen, mit denen man der Sonne, und von den Pfeilen, mit welchen man dem Monde zu Hilfe komme, die Rede [235]. Doch ist dieses nach dem Scholiasten ein späterer Zusatz vom Lieu-hin; denn man schiesse nicht auf diese Gestirne. Von anderen Anfällen derselben (Tsin) im Tscheu-li siehe unten bei den Mahnungen.

Nächst der Sonne und dem Mond verehrte man die Sterne (Sing) und die Zeichen des Thierkreises oder die 12 Stationen, wo Sonne und

---

* Den Charakter Lung (Cl. 212) erklärt der Schue-wen ([231]) zusammengesetzt aus Cl. 130 Fleisch und einem alten Charakter für Fliegen (in gekrümmter Weise). Das alte Bild ([231a]) zeigt einen Menschenkopf. Morrison II, 2 p. 152 u. Klaproth p. 114. Der Schue-wen beschreibt den Drachen (Lung) so: „Er ist der Oberste oder Vorstand der Schalthiere; er kann sich verbergen und kann erscheinen, er kann sich gross oder klein, kurz oder lang machen; im Frühling steigt er zum Himmel hinauf und im Herbste taucht er in die Tiefe nieder" ([231b]). Mit Cl. 40 Dach oder Bedeckung bezeichnet der Drache Gunst, Gnade. J-king 1, 7, 2. Der Charakter lautet Tschung. Tsching thian tschung ye ist des Himmels Gnade erlangen; mit Cl. 173 Regen bedeutet Lung den Ton des Donners; mit dem Zusatze von Wu Lung einen Zauberer; mit Cl. 78 Leiche, verdorrtes Korn ([232]). Schon im J-king Cap. 1 Kien, wo vom Himmel die Rede ist, spielt der Drache eine grosse Rolle, obwohl der Text sehr dunkel ist T. 1 p. 170—190; im 5ten 9 heisst es z. B.: „Der fliegende Drache ist im Himmel" (Fei lung tsai thian) ([233]), wenn er da nicht bloss Bild ist; aber Cap. 2 Kuen 6. 6 T. I p. 213: „Die Drachen (oder der Drache) kämpfen auf den wüsten Feldern; ihr Blut ist dunkel und gelb" (Lung tschen iü ye, khi hiüe hiuen hoang) ([234]). S. dazu den Commentar Wen-tseu zu Ende.

Mond zusammenkommen (Tschin). Tscheu-li Bch. XVIII, 3. Schol. 2. Unter den Sternen (Sing) verstand man die 5 Planeten: den Metallstern (Kin-sing), das ist Venus; den Wasserstern (Schui-sing), Merkur; den Erdstern (Tu-sing), Saturn; den Feuerstern (Ho-sing), Mars, und den Holzstern (Mo-sing) ([236]), Jupiter. Metall, Wasser, Erde, Feuer und Holz sind nach chinesischen Begriffen die 5 Elemente (Schu-king Cap. Hung-fan IV, 4 p. 165) und man sieht aus obigen Namen, dass jeder Planet mit einem dieser angeblichen Elemente in eine eingebildete Beziehung gesetzt wurde. Diese Namen kommen aber in den King noch nicht vor. Die Planeten führten auch noch andere Namen und wurden nach dem zweiten Scholiasten zum Tscheu-li l. c. mit bestimmten Theilen des Himmels in Beziehung gesetzt; der Planet des Jahres oder Jupiter mit der Ostgegend; der Planet des Irrlichtes, Mars, mit der Südgegend; der grosse weisse (Stern) oder Venus mit der Westgegend; der Planet der Stunde, Merkur, mit der Nordgegend; der Planet der Beherrschung oder Beruhigung, Saturn, mit der Mitte. Sonne, Mond und die 5 Planeten heissen schon im Schu-king I, 2 p. 13 Tsi tsching ([237]), die sieben Regenten oder Ordner.

Einzelne Sterngruppen kommen schon im Schu-king Cap. Yao-tien I, 1 vor, aber unter anderen Namen, als wir sie später finden. S. Gaubil Tr. de l'astronomie Chinois bei Souciet Observations T. III p. 8. Das alte Wörterbuch Eul-ya gibt auch die Namen mehrerer Sternbilder (Gaubil ib. p. 31), so auch der Tschhün-thsieu mehrere, die sich zum Theil noch erhalten haben*. Von einer Verehrung aller oder einzelner (wie Kurz N. Journ. As. 1830 T. 5 p. 432 sqq. wollte) ist aber da nicht die Rede**. Nur im Tscheu-li wird des Opfers, das einzelnen Sternen

* Die Namen der jetzigen chinesischen Sternbilder, mit Angabe, welche unserer Sterne sie bezeichnen. S. bei J. Reeves in Morrison dict. II p. 1063—81.

** Für die physikalische Weltansicht der alten Chinesen ist Lün-iü 1, 2, 1

dargebracht wurde, gedacht": mit dem vollen Scheiterhaufen (Schi-tsai) opferte man der Sonne, dem Monde, den Sternen und den Sterngruppen. Durch Verbrennen des aufgeschichteten Holzes heisst es, an der angeführten Stelle 18, 3 und 4, wird dem Sterne geopfert, der der Mitte vorsteht (Sse-tschung) — (nach den Schol. der Gruppe San-neng und San-kiai, d. i. $\iota \varkappa \mu \nu \xi$ des grossen Bären); dem Sterne der den (oberen) Dekreten vorsteht (Sse-ming) — (nach den Schol. dem Sterne des Saales Wen-tschang, d. i. $\Theta \iota \varkappa$ des grossen Bären); — dem, der dem Winde vorsteht (Fung-sse) — (der Gruppe Nan-ki oder dem Siebe des Südens, d. i. γ und δ im Schützen) und dem, der dem Regen vorsteht (Yü-sse) — dem Sternbilde des Netzes Pi (d. i. der Hyaden, a und c und a im Stiere) ([238]). Nach Schol. 2 zu Tscheu-li XIX, 2 opferte man ihm und der Sonne im Weichbilde des Osten, dem Monde und dem Vorstande des Windes (Fung-sse) in dem des Westen, den Sterngruppen Sse-tschung und Sse-ming in dem des Südens und dem Vorstande des Regens (Yü-sse) in dem des Nordens. Nach dem Tscheu-li wird auch dem Sterne geopfert, der dem Volke vorsteht (Sse-min) ([239]) und zwar nach 35, 30 im ersten Wintermonate, nach 36, 29 zu Anfange des Winters. (Diess sind nach den Scholien die Hörner der Constellation Hien-yuen (d. i. α im Regulus und 2 im Löwen, aus 17 Sternen bestehend) und dem, der über die Einkünfte gesetzt ist (Sse-lo) ([240]), (dem 6ten in der Constellation Wen-tschang, d. i. ϑ, v und φ im grossen Bären). Man sieht also, später hat sich die Astrologie weiter ausgebildet. Regen, Wind und besondere Verhältnisse des Volkes sind der Obhut einzelner Sterne anvertraut*. Doch heisst es schon im

---

wichtig, da heisst es: Wer mit Tugend regiert, ist wie der Nord- (Polar) Stern (Pe-tschin); er bewahrt seine Stelle und die vielen Sterne umgeben ihn (kung-tschi).

* Nach Schol. 2 zu Tscheu-li Bch. 22, Fol. 33 T. II p. 37 bilden die Sternbilder Fang und Sin den Tempel des Schang-ti, die Sternbilder Thien — Sche repräsentiren den Geist der Erde; die Sternbilder Hiü und Wei bilden im Himmel den Saal der Ahnen.

Schu-king Cap. Hung-fan IV, 4, 32 p. 173: „Es gibt Sterne, die den Wind lieben und Sterne, die den Regen lieben. Nach dem Laufe von Sonne und Mond gibt es Winter und Sommer. Nachdem der Mond einem (solchen) Sterne folgt, gibt es Wind oder Regen“ ([241]). Nach dem Tscheu-li B. XXVI Fol. 20 standen auch 12 bestimmte Sternbilder, in Beziehung zu den einzelnen Königreichen und der Pao-tschang-schi beobachtete sie daher wegen der Prognostica. „Nach den Sternen (Sing) vertheilte er die Länder der 9 Provinzen (Tscheu), (die davon abhingen). Die Grenzen der Herrschaften haben alle bestimmte Sterne, um die ausserordentlichen Prognostica (yao tsiang) zu erkennen. Aus der Beobachtung der 12 Jahre (eines Jupiterumlaufes) ersieht er die ausserordentlichen Prognostica auf Erden (Thian-hia)“ ([242]). Der 2. Schol. gibt an, welche der 12 ecliptischen Zeichen auf die einzelnen Reiche Bezug hatten. S. S. 36.

Im Li-ki Hiang-yn-tsieu-i Cap. 32 (45) T. p. 91 kommen die drei Lichter (San-kuang) ([243]) vor. Sonst versteht man darunter Sonne, Mond und Sterne, da aber diese T. p. 92 neben jenen genannt werden, müssten es nach den Auslegern die drei glänzendsten Constellationen Sin, Fa und Pe-tschin ([243a]) sein, die zum Theil dem Orion, dem Skorpion und dem Schiffe entsprechen. Es kommt auch der Ausdruck die 4 Specialitäten (Sse-lui) ([244]) im Tscheu-li XIX, 2 vor und diess sind nach Schol. 2 Sonne, Mond, Planeten und die mehr hervortretenden erwähnten Sterngruppen.

Hieher mögen denn auch wohl die Pa-tscha ([245]) oder 8 Geister, die den Gütern der Erde nutzen und schaden können, gehören. Amiot Mém. T. XII p. 383 nennt sie: den Geist des Windes, des Donners, des Regens, des Hagels, des Frostes und Reifes, der Wolken und der Insekten. Nach Tscheu-li 23, 52 begrüsst man in der Mitte des Frühlings am Tage die Ankunft der Hitze und in der Mitte des Herbstes bei Nacht die der Kälte.

Wie aussergewöhnliche Phänomene namentlich am Himmel und

Störungen in der Ordnung der Natur von moralischen Ursachen abgeleitet und als Folgen von Vergehen des Volkes und speciell des Kaisers von den alten Chinesen betrachtet werden und durch Gebete und Opfer, vor allem aber durch Besserung der Menschen und speciell des Kaisers gesühnt werden müssen, werden wir unten bei der Lehre von den Mahnungen erörtern.

Von den einzelnen irdischen Geistern.

Die Erde, wenn sie nächst dem Himmel als höchste Macht gedacht wird, heisst Heu-thu ([246]) (Tscheu-li 18, 50). Der Charakter Heu ist nach dem Schue-wen zusammengesetzt aus einem Zeichen führen, bewegen, dem Zeichen Mund und dem Zeichen für ein ([247]), also geleitet durch die Befehle von einem; es bezeichnet dann führen, folgen, einen Vasallenfürsten, auch eine Fürstin; doch kommt der Titel Wang-heu ([248]) für die Hauptfrau des Kaisers erst unter der dritten D. der Tscheu (s. Morrison Dict. I, 60) vor. Der später gewöhnliche Charakter für Fürst erster Classe, der auch Heu ([249]) lautet, ist aber davon verschieden; das Wort heu ([250]) heisst auch nachher, der folgende und es wird daher auch jenes Wort: Heu, der Fürst, erklärt: der nach dem Himmels-Sohn oder Kaiser kommt ([251]) oder auf ihn folgt. Es ist daher wohl nicht begründet, wenn Morrison das Hoang-thian, Heu-thu den kaiserlichen Himmel und die Königin Erde übersetzt, als femininum; denn von einer solchen Eintheilung der Geister in männliche und weibliche findet sich im alten chinesischen Glauben sonst kaum eine weitere Spur. Nur im J-king Schue-kua-tschuen 10 heisst es: Kien thian ye; ku tsching hu fu (Kien ist der Himmel, drum nennt man ihn Vater); Koen ti ye; ku tsching hu mu (Koen ist die Erde; drum nennt man sie Mutter) ([252]).

Heu-thu bezeichnet aber immer die ganze Erde oder das ganze Reich oder dessen Geist; denn der beschränkte Sinn der alten Chinesen fasst beides zusammen unter dem gemeinsamen Ausdruck Thian-hia,

d. i. was unter dem Himmel ist. Neben dieser kommen aber nun auch noch die Schutzgeister der einzelnen Theile des Reichs, der Saaten u. s. w., abwärts bis zu den Lokalschutzgöttern des Hauses und des Herdes vor. Man unterscheidet hier, wie auch sonst, höhere und niedere irdische Geister (Khi). Ueber die einzelnen geben wir jetzt das Nähere. Im Schu-king ist der Cultus der Berge und Flüsse immer mit dem des Schang-ti verbunden. So heisst es gleich im Cap. Schün-tien I, 2. 13: „Schün brachte das Opfer Lui dem Schang-ti dar und eben so opferte er (yn) den 6 Verehrungswürdigen (Lo-tsung) (wang), den Bergen, den Flüssen und überhaupt der Schaar der Geister" (253). Wer die 6 Verehrungswürdigen sind, ist nicht deutlich. Medhurst versteht die Ahnen.

Li-ki Cap. Tsi-fa Cap. 18 (23) T. p. 55 U. p. 115 nennt nach den Opfern der Sonne „die der Berge, Wälder, Flüsse und Thäler und die der kleinen Berge und Hügel, von welchen das Volk (Material) zu seinem Gebrauche hernimmt" (254) und im Cap. Yuei-ling 6 p. 27 T. p. 13 fg. heisst es: „im zweiten Sommermonate wird allen Beamten Befehl ertheilt, für das Volk zu beten und zu opfern den Bergen, Flüssen und den 100 Quellen, (während der Kaiser) ein Opfer um Regen bei voller Musik darbringt" (255). Zunächst kommen vor allem in Betracht die fünf heiligen Berge oder die Yo. Der alte Charakter für Yo (256) wurde mit Khieu Hügel über Cl. 46 Berg geschrieben, und bezeichnete also einen hohen Berg. Später schrieb man die Gruppe Yo über Cl. 46 Berg; sie besteht aus dem Zeichen für Wort Cl. 149, zwischen 2 Hunden (Cl. 94) und bedeutet gewöhnlich sich streiten, sich zanken (Meng-tseu II, 3. 5); nach dem Schue-wen bezeichnet sie hier aber das Bewachen (257), also die Berge werden als Schutzwachen aufgefasst. Gegen die 5 Yo beobachtet man nach Li-ki Cap. 5 Wang-tschi p. 17 T. 9 dasselbe Ceremoniel wie gegen die 3 Premier-Minister (San-kung); gegen die 4 grossen Flüsse das gegen die Tschu-heu gebräuchliche (258). Man sieht daraus ungefähr, in welchem Verhältnisse sie zu dem Himmel oder Schang-ti, als dem Kaiser der Geister, gedacht wurden. Nach den

Schol. zum Tscheu-li B. 25 Fol. 2 bringt man den Bergen und Wasserläufen Collectivopfer dar bei Ueberschwemmungen, Dürren und epidemischen Krankheiten. Diese muss man also als von ihnen mit veranlasst betrachtet haben und geht daher, diese abzuwenden, sie, natürlich immer neben dem Himmel, an. Wir haben aber S. 49 schon der Stelle des Schi-king Tang-kao III, 3. 5 p. 180 ([160]) erwähnt, wo der Geist des Yo sich auch herablässt, um der Geburt der Fürsten Fu und Tschin vorzustehen ([259]). Ursprünglich gab es nur 4 Yo. Im Schu-king 1, 2, 8, p. 14 besucht Schün nur 4 Yo und opfert da im 2. Monate im O. dem Tai-tsung, im 5. dem Yo des S., im 8. dem Yo des W. und im 11. dem Yo des N. ([259]). Sie werden hier nicht genannt, aber in der Inschrift des Yü, übersetzt und erläutert v. J. v. Klaproth. Halle 1811 in 4. S. 16 werden alle vier genannt: Der Hoa, der Yo, der Tai und der Heng ([260]). Nach Klaproth S. 30 ist der Hoa der W. Yo, südlich von Hoa-tscheu in Si-ngan-fu in Schen-si; der Yo, der Tai-yo des Ho-schan Gebirges in Ping-yang-fu, nordw. von Yo-yang-hian in Schan-si. Dieser scheine für den nördlichen Yo genommen, der sonst der Heng-schan in Ta-tung-fu in Schan-si sei; der Tai, der östliche Yo, lag in Tsi-nan-fu in Schan-tung; der Heng, der südliche Yo, in Heng-tscheu-fu in Hu-nan; la Charme zum Schi-king p. 307 nennt den im Süden den Ho, den im Norden den Heng. Vgl. Mém. II p. 182. Im Schu-king Cap. Yao-tien I, 1 und Schün-tien I, 2 heissen die Grossen öfter Sse-yo, die 4 grossen Schutzberge und auch Schu-king Cap. Tscheu-kuan IV, 20, 14 besucht der Kaiser Tsching-wang nur 4 Yo. Später kommen 5 Yo vor. Nach dem Schol. 3 zum Tscheu-li 22, 36 u. 18, 6 (5) sind die fünf Yo: der Thai (-tsung) ([261]) im O. in Yen-tscheu; der Heng ([262]) im S. in King-tscheu; der Hoa ([263]) im W. in Yü-tscheu; der Heng ([264]) im N. in Ping-tscheu und der Sung ([265]) in der Mitte in Yung-tscheu. Ausserdem verehrte man nach Tscheu-li 22, 36 noch 4 Grenzberge als Schutzmächte (Tschin-schan) ([266]) der 4 letzten Provinzen, während die 5 Yo den 5 ersten Provin-

zen zukamen. Die kurze Beschreibung China's unter den Tscheu im Tscheu-li B. 33 Fol. 3—45 nennt alle neun Schutzberge (Tschin) in den einzelnen Provinzen. Es waren demnach in der Südost-Provinz Yang-tscheu der Berg Hoei-khi ([267]), wo Yü begraben lag; in der Provinz King-tscheu der Heng ([262]) im jetzigen Heng-tscheu-fu; in der Provinz Yü-tscheu, im S. des grossen Flusses, der Berg Hoa ([263]) in Hoa-yn in Schen-si; im O. in der Prov. Thsing-tscheu der Berg Y ([268]) in Schan-tung; in Yen-tscheu, östlich vom grossen Flusse, der Berg Thai ([261]); in Yong-tscheu der Berg Yo ([257]), nach Schol. II der U-yo oder Khien, 80 Li südlich von Lung-tscheu in Fung-thsiang-fu in Schen-si; in Yeu-tscheu im N.-O. der Berg J-wu-liü ([269]), nach Schol. 2 im Departement Wu-liü; in Ki-tscheu, innerhalb des Hoang-ho, der Berg Ho ([270]) in Ho-tscheu in Ping-yang-fu in Schan-si und endlich im N. in Ping-tscheu der Schutzberg Heng ([265]), nach einigen nordwestlich von Khio-yang in Ting-tscheu in Pe-tschi-li, nach andern der Hoan-yuan. Es ergibt sich aus Obigem, dass mit der Erweiterung des chinesischen Reiches auch neue Schutzberge creirt werden mussten und von der Centralgewalt aus verehrt wurden. Neben diesen aber hatte jeder Vasallenstaat seine besonderen heiligen Berge und Hügel, die auf das Wohl und Wehe desselben von Einfluss zu sein schienen und der Kaiser opferte, wenn er z. B. mit einem Heere bei einem Berge vorbeizog, diesen ausserordentlicher Weise; sonst der Vasallenfürst. Es gingen diese Opfer wohl von der Idee mit aus, die schwierigen Bergpassagen sicher zu passiren, zu welchem Ende man sich der Gunst des Schutzgeistes des betreffenden Berges zu versichern suchte. J-king Cap. 17 Sui 6 T. II p. 10 sq. opfert der Fürst dem Si-schan (Westberge) ([271]) Cap. 46, 4 T. II p. 254 heisst es dafür: Der König bringt Opfer dar auf dem Berge Ki ([271a]).

Nächst den Bergen und Wäldern, die mit diesen meist verbunden werden, opferte man zunächst den 4 grossen Seen und den 4 grossen Flüssen (Li-ki Cap. 5 T. p. 17), die auf das Wohl und Wehe der

grösseren Landestheile durch Befruchtung wohlthätig oder durch Uebertreten verderblich werden konnten, dann aber auch den kleineren Flüssen, den Bächen, den 100 Quellen und selbst den Brunnen. Die Namen der grössern Flüsse und Seen, denen man opferte, werden nicht so einzeln aufgeführt, sie mögen aber wohl unter denen gewesen sein, welche in der alten Beschreibung China's im Schu-king Cap. Yü-kung I, 3 und in der oben angeführten Beschreibung China's neben den Bergen genannt werden.

Es kommt im Tscheu-li öfter der Ausdruck vor ein Opfer an die Sse-wang ([272]), z. B. XVIII, 49 auch XIX, 2 und 19. Biot übersetzt es aux quatre objects éloignés. Die Uebersetzung möchte nicht ganz treffend sein. Wang heisst prospicere, gewahren; es heisst die Berge und Seen, die man wahrnahm, und in deren Richtung man den Opferaltar baute*. Nach Schol. 2 sind darunter zu verstehen die 5 Yo, die 4 Grenzschutzberge, die 4 grossen Seen und (müssen wir hinzusetzen) die 4 grossen Flüsse: Jedes einzelne Reich hatte aber auch wieder seinen besonderen Wang. Nach dem Tschhün-thsieu waren die 4 Flüsse Kiang, Han, Sui und Tschang die Wang des Königreichs Thsu; nach dem Wörterbuche Eul-ya der Berg Liang der Wang des Königreichs Thsi.

Hieher müssen wir noch rechnen die 5 Elemente, die 4 Weltgegenden (Tscheu-li 18, 10), den Schutzgeist des Reiches, den Schutzgeist des Feldes und der Saaten (Sche-tsi) ([273]), den jedes einzelnen Vasallenstaates, die Schutzgeister der Apanagen (Tu) an den Grenzen des Reichs (Tscheu-li B. 27, 34) und die der Domänen 2ter Ordnung (Kia), — ibid 27, 35 vgl. 18, 50 — die jeder Stadt, jedes besondern Lan-

---

*) Medhurst übersetzt Wang to sacrifice to the hill and rivers, wohl veranlasst durch die Stelle des Schu-king I, 2. 14. Wang iü schan tschuen ([274]), was Gaubil aber bloss gibt il se tourna vers les montagnes et les rivières et fit des ceremonies. J-king 61, 4 T. II p. 354 ist Wang-ji der Vollmond oder der 15. des Monats. Der Charakter ist zusammengesetzt aus König, Mond und gehen ([272a]).

des und Feldes, das in Betracht kam, z. B. wo ein Lager aufgeschlagen (Tscheu-li 25 Fol. 16), wo eine Schlacht geliefert, wo eine Jagd abgehalten wurde u. s. w. So ruft man bei einer Invasion oder Calamität nach Tscheu-li 25 Fol. 16 den Genius der Erde und der Saaten an, bei einer grossen Expedition des Kaisers und bei Errichtung eines Fürstenthums den Genius der Erde (f. 18) an. Wenn ein Fürstenthum aufgehoben wird, ruft nach Fol. 31 der Sang-tscho den Genius der Erde und der Feldfrüchte dieses Landes an. Durch die Opfer zieht man Glück herbei. Ueber das Ansehen des Schutzgeistes der Erde und Feldfrüchte ist eine Stelle des Meng-tseu II, 8. 14 merkwürdig. „Das Volk, heisst es da, ist das angesehenste; der Sche-tsi ist erst der 2te (an Ansehen); der Fürst (Kiün) das leichteste (unbedeutendste). Drum wenn er das Hügelvolk gewinnt (erlangt), macht es (ihn) zum Kaiser. Wenn die Fürsten die Sche-tsi gefährden, versetzt und beseitigt (der Kaiser) sie; wenn aber die Opferthiere vollkommen, das (Opfer-) Korn in den Gefässen rein, die Opfer zur — rechten Zeit — (ihnen dargebracht werden) und es tritt doch eine Dürre oder eine Ueberschwemmung ein, dann versetzt und beseitigt man die Sche-tsi“ (274). Auch II, 7. 19 ist merkwürdig. „Es gibt Leute, die Fürsten dienen, und im Fürstendienste sie zu befriedigen und ihnen zu gefallen suchen; es gibt welche, die den Sche-tsi unterthan sind und sie finden in der Befriedigung des Sche-tsi ihre Lust; es gibt ein Himmelsvolk (Thian-min). Dringt es durch und kann im Reiche etwas durchführen, so thut es dieses; es gibt endlich grosse Männer, die vervollkommnen (Tsching rectificant) sich und so werden die Dinge (Voe, das heisst Alles) recht“ (275).

Die letzten hieher gehörigen sind die 5 Schutzgeister des Hauses (U-sse) (276), denen zu bestimmten Zeiten auch vom Kaiser geopfert wird. So opferte man im Frühlinge dem Schutzgeiste der Pforte (Hu) (277), im Sommer dem des Herdes (Tsao) (278), im Herbste dem der Thore (Men) (279), im Winter dem der Wege (Hing) (280). (Li-ki

Cap. Yuei-ling 6.) Der 5te ist der Schutzgeist des Schlafgemaches oder des Winkels zwischen Süd und West (Ngao) ([281]). Er stand höher, als der des Herdes (Lün-iü I, 3. 13 und daselbst der Schol. und über die Schutzgeister überhaupt P. Intorcetta p. 69 Journ. As. II p. 166—175). Wenn ein Kaiser gestorben ist, betet der Unterbeter (Siao-tscho) zu diesen 5 Genien ([281a]). (Tscheu-li B. 25 Fol. 24.) Aber nicht nur am Thore des Ahnen-Saales opferte man nach dem Li-ki Cap. 6 Yuei-ling, sondern auch an den 11 Thoren der Hauptstadt oder des Reichs (Li-ki 6 Fol. 31) und aussergewöhnlich auch sonst noch, z. B. bei einer grossen Ueberschwemmung im Herbst nach dem Tschhün-thsieu Tschuang-kung A. 25).

Die einzelnen menschlichen Geister.

Hier kommen vor allem die Ahnen * in Betracht, über deren Dienst wir unten ausführlicher sprechen werden. Hier nur die Bemerkung, dass die Kaiser 7 Generationen verehrten, ausser den 6 nächsten nämlich auch noch den Stifter der Dynastie; die Fürsten 5, die Ta-fu (Grossen) 3, nämlich auch den, der zuerst die Magnaten- oder Regulowürde in die Familie gebracht hatte. Li-ki Cap. 5 Wang-tschi p. 16 T. p. 8; Cap. Tsi-fa 18 (23); Kia-iü Cap. 34, Schu-king III, 6 §. 10 p. 103 u. s. w. S. unten beim Ahnendienst Abh. 2.

Ausser den Ahnen der herrschenden Familie brachte der Kaiser aber auch den früheren Kaisern Korn und Kleider dar ([285]). (Li-ki

---

* Der Charakter für Ahn (Tsu) ([282]) ist zusammengesetzt aus Cl. 113 Geist oder Manifestation von Oben mit (Opfer-) Schaale. Es bezeichnet dann speziell den Grossvater (Schu-king I, 5, p. 39); mit dem Zusatze von Schi Anfang, Schi-tsu ([282a]) den 1ten Ahn; Tsu-tsung ([282b]) die Ahnen überhaupt; Khao ([283]) (der Alte) ist der Vater; eine verstorbene Mutter heisst Pi ([284]) (J-king 62, 2, Li-ki Kio-li) Der Charakter ist zusammengesetzt aus Cl. 38 Frau und Cl. 81 Pi. Der Schol. des Eul-ja erklärt es: die mit dem verstorbenen Vater Verbundene ([284a]).

Cap. 6 T. p. 13.); auch den Unbekannten vor Fo-hi. (Tscheu-li I, 18. 10) Wenn der Kaiser das kaiserliche Collegium besucht, befiehlt er den betreffenden Beamten, den früheren Weisen (Sien-sching) und den früheren Beamten (sien-sse) zu opfern ([286]). (Li-ki Cap. 7 (8). Wen-wang schitseu p. 37 T. p. 19). Im grossen Collegium opfern beim Beginnen des Unterrichts (die Professoren) in Ceremoniehuth (Pi-hien) essbare Kräuter den alten Philosophen, um die Lehre des Respects zu manifestiren ([286a]) (Li-ki Cap. Hio-ki 15 (18), p. 76 T. p. 37); im westlichen Collegium opfert der Kaiser den früheren Weisen (Sien-hien), um den Fürsten Tugend zu lehren ([287]). (Li-ki Cap. 19 (24) Tsi-i T. p. 60, 124.) Der Kaiser geht in das Collegium Tung-sin und opfert (Schi-tien) den frühern Greisen (Sien-lao) ([288]) (Li-ki Cap. 7. (8) T. p. 19 p. 37).

Dann bringt jedes Amt und Geschäft dem Erfinder seines Geschäftes Opfer dar, so bei jedem Opfer der Feuervorstand (Sse-kuan) dem Feueranmacher (Kuan) ([288a]) (Tscheu-li 30, 19); im Sommer opfert der Vorstand der Stutereien (Hiao-jin) dem ersten Pferdezüchter ([288b]) (Tscheu-li 32, 47. 55); ebenso dem Erfinder des Ackerbaues, der Seidenzucht, des Wahrsagens u. s. w. (Tscheu-li B. 24, 19). Man opferte ihm, ehe man die betreffende Kunst ausübte, z. B. dem Erfinder der Wahrsagerei vor jeder Wahrsagung. Es wird nicht nöthig sein, alle Erfindungen und deren Urheber, die zum Theil nicht einmal mehr bekannt waren, oder nur fingirt angenommen wurden, hier einzeln aufzuzählen, da man doch keine Vollständigkeit erreichen würde. Wir schliessen daher diesen Abschnitt mit dem Cap. 18 (23) des Li-ki Tsi-fa, d. i. das Gesetz der Opfer, welches einige der Personen nennt, denen man opferte. Ist es auch ein späteres Machwerk, dessen historische Angaben nicht hoch anzuschlagen sind, so ist die chinesische Grundidee, die der Verehrung dieser Männer zum Grunde liegt, doch im Ganzen gut darin angedeutet*." Dieses, heisst es da, haben die heiligen Kaiser

* Die Stelle ist zu lang, um im Originale mitgetheilt zu werden, diess auch nicht nöthig. S. den Text bei Callery S. 55.

(Sching-wang) wegen der Opfer (Thsi-sse) festgesetzt. Man opfert (chin. immer Sse) dem, der dem Volke Gesetze gegeben hat; man opfert dem, der im Diensteifer (für das öffentliche Wohl) den Tod erlitt; man opfert dem, der viele Mühseligkeiten erduldete, um das Reich zu beruhigen; man opfert dem, der eine grosse Calamität zu hindern, man opfert endlich dem, der grosses Unglück zu wehren vermochte."

„Diess ist der Grund, dass Li-schan-schi's (der das Reich hatte) Sohne (Schin-) Nung geopfert wird. Er konnte die 100 Feldfrüchte pflanzen. Nach dem Sturze der D. Hia setzte Tscheu's (Ahn) Ki ([288c]) sein Werk fort. Darum opferte man diesem und machte aus ihm den Tsi ([288d]), den Beschützer des Ackerbaues". — Seine Verdienste um den Ackerbau erschienen offenbar neuer und bedeutender. Der Schu-king Cap. Schün-tien I, 2 rühmt sie und der Schi-king ist voll davon. Vgl. Schi-king IV, 2. 4 p. 209, III, 2. 1 p. 156. — „Kung-kung-schi beherrschte die 9 Provinzen. Sein Sohn hiess Heu-tu ([246]). Er vermochte die 9 Provinzen zu beruhigen. Darum opfert man ihm und macht aus ihm den Sche (den Schutzgeist des Reiches)".

„(Kaiser) Ti-ko verstand die Ordnung der Sterne und Sterngruppen (Sing tschin), und konnte das Volk (darüber) belehren. (Kaiser) Yao vermochte gleichmässig Strafen zu vertheilen und war gerecht bis an sein Ende. Schün widmete sich mit Eifer des Volkes Sache und starb im Felde (in der Provinz). Kuen liess die überfluthenden Wasser gehemmt und litt dafür den Tod, aber Jü vermochte Kuen's Werk zu vollenden."

„Hoang-ti gab den 100 Dingen die rechten Namen, um das Volk über die gemeinsamen Reichthümer aufzuklären; Tschuen-hio vermochte diess weiter auszuführen. Sie wurden Sse-tu (Lehrer) und das Volk vollkommen (Tsching)."

„Min war eifrig in seinem Amte und kam im Wasser um (ertrank);

Tang (der Stifter der D. II) regierte das Volk liberal und vertrieb dessen Bedrücker."

„Wen-wang herrschte durch seine bürgerlichen Tugenden; Wu-wang mittelst seiner kriegerischen Thaten und sie entfernten vom Volke das Ungemach. Alle diese hatten glänzende Verdienste um das Volk."

„Dann kommen die Sonne, der Mond, die Sterne (Planeten) und Sterngruppen (Sing tschin), zu welchen das Volk seine Blicke emporrichtet, die Berge, Wälder, Flüsse, Thäler, Anhöhen und Hügel, denen das Volk seine Reichthümer zum Gebrauche entnimmt. Was nicht von dieser Kategorie (eigentlich Fahne, Familie) ist, gehört nicht zum Opferstande." Merkwürdig ist dabei, wie der Cultus der Vorfahren sich mit dem Naturdienste vermischt. Alte weise Fürsten, Minister u. s. w. werden zu Vorstehern gewisser Theile der Natur erklärt und als solche verehrt und angerufen. Auch die 5 Kaiser (U-ti) (72) und die U-sse (289) gehören hieher. Ueber jene s. oben Seite 763. Der Schol. II zum Tscheu-li B. 18 Fol. vgl. Kia-iü c. 24, wo die U-sse (nach Biot 5 Geister der Opfer) erwähnt werden, sagt von diesen, diess seien die Geister von 5 alten Ministern, die in den 4 Weichbildern ihren Sitz hätten. Wenn man in den 4 Jahreszeiten da die 5 Elemente begrüsse und den 5 Kaisern (U-ti) opfere, opfere man auch ihnen. Es seien 1) der Sohn von Tschao-hao; er hiess Tschong, wurde Keu-hoang und nährte sich vom Holze; 2) Kai wurde Tschin-kao und nährte sich vom Metalle; 3) und 4) Sieu und Hi wurden zusammen Hiuen-ming und nährten sich vom Wasser; 5) der Sohn von Tschuen-hio hiess Li, wurde Tscho-yung und nährte sich vom Feuer (290). Der Kia-iü setzt hinzu: Keu-lung, der Sohn von Kung-kung, wurde der Genius der Erde (Heu-tu) (290a).

Wir haben gesehen, wie neben dem höchsten Himmel alles mit himmlischen, irdischen und menschlichen Geistern erfüllt ist. Aber wenn der Mangel eines besondern Priesterstandes keine Dogmatik hat entstehen lassen, so dass wir weder über Götter noch Menschen zu klaren Vorstellungen gelangen, so fehlt allen diesen Gebilden, soferne sie nicht

historisch, d. h. frühere Könige, Menschen und Weise waren, alle Individualisation und Personification. Sie erschienen mehr als höhere und niedere Kräfte, die im Weltall walten, in Verbindung mit einander und in Abhängigkeit wohl vom Himmel gedacht, und wenn der Weise in Confucius Zeit sie wohl als nichts anderes betrachtet hat, so musste das Volk, wie die alten Religionsstifter sie sich doch offenbar menschlich denken, mit menschlichen Zu- und Abneigungen begabt und suchte durch Gebete und Opfer sie sich geneigt zu machen; aber die Chinesen sind keine Leute eines Buches; sie haben keine Weda's, keine Bibel, keinen Koran. „Der Himmel, sagt Confucius, redet nicht, nur durch den Hergang der Begebenheiten gibt er sich zu erkennen (s. oben S. 27); sie wissen von keiner Offenbarung; sie lesen nur im grossen Buche der Natur; sie verehren die Ordnung, die in ihr waltet, und die nach ihnen durch das moralische Verhalten der Menschen mitbestimmt ist. Treten Störungen im Laufe der Natur ein, so schliessen ihre alten Weisen oder stellten doch dem Volke und dessen Herrschern es so dar, als müssten Störungen in der menschlichen Gesellschaft sie veranlasst haben, und es seien diess Warnungen des Himmels an die sündigen Menschen und speziell den Kaiser, in sich zu gehen. Da die Störungen in der Natur natürlich über lang oder kurz wieder aufhören, so konnten sie immer bei eintretender Besserung auch Aufhören jener Störungen versprechen.

Die Lehre von den Mahnungen (Tschhing)[291] und deren Bedeutung.

Alles Aussergewöhnliche, dem Menschen Nachtheilige: Erdbeben, Pest, Dürre, Uebertreten der Flüsse, Einsturz von Bergen, ungewöhnliche Pflanzen und Thiere, auch das Blühen der Bäume im Winter, Thierseuchen, grosse Gewitter, Sonnen- und Mondfinsternisse (Schi-king II, 4. 9 und 10; II, 5. 1); Meteore, grosse Nebel und vieles andere noch (s. Schol. zu Tscheu-li B. 19, 26. 21; 20, 6 galten als solche. Der J-king Hi-tseu 10. 85 T. II p. 517 sagt: „Der Himmel gibt Zeichen, Glück

und Unglück anzuzeigen; weise Männer nehmen sich ein Beispiel daran (Thian tsching siang, hian ki hiung; sching jin siang tschi" (292). In der Deutung ist natürlich gar keine feste Regel oder die Regeln, die man etwa entworfen, finden keine allgemeine Geltung. Man deutet jedes Phänomen nach den Umständen oder die Minister und die Grossen benutzen sie zu Ermahnungen und Vorstellungen, die ihnen eben geeignet schienen. Der Schu-king und die chinesische Geschichte sind voll davon*. Da diess aber mehr zur Politik, als zur Darstellung der chinesischen Religion gehört, so müssen wir die einzelnen Fälle der Geschichte vorbehalten. Die alten Leute haben ein Sprichwort, das sagt: „Die Henne darf nicht krähen; wenn sie kräht, so geht die Familie zu Grunde" (293), so heisst es im Schu-king Cap. Mu-schi IV, 2, 5 vgl. III, 9, 1. Das älteste und merkwürdigste Document darüber ist aber das Cap. Hung-fan im Schu-king IV, 4 und es verdient daher hier hervorgehoben zu werden. Der König der Tscheu Wu-wang (1122—1116) fragt den Weisen: „O Ki-tseu, der Himmel hat verborgene Wege (Yn), das Volk da unten zur Ruhe zu bringen, er unterstützt es, dass es (ruhig) wohnt (294), ich kenne aber diese Regeln nicht." Hierauf entwickelt ihm nun dieser Weise das System der alten chinesischen Physik, Astrologie, Divination, Moral, Politik und Religion. Wir können hier natürlich nur, was auf die Religion nnd Divination Bezug hat, hervorheben. Als solche Phänomene oder Mahnungen des Himmels (Tsching) bezeichnet er §. 26 p. 172 nun 1) Regen, 2) heiteres Wetter, 3) Hitze, 4) Kälte, 5) Wind und 6) die Jahreszeiten. Wenn die 5 ersten vollständig alle in ihrer Ordnung eintreten, wachsen Pflanzen und Kräuter im Ueberflusse. §. 27: Ein höchster (d. i. zu grosser) Ueberfluss aber bringt Verderben**, ein höchster Mangel (bringt auch) Verderben. §. 28: Gün-

* Beispiele aus der spätern Zeit der D. Han und Sung geben P. Regis T. II p. 223 fg., du Halde T. III p. 41 fgg., meine Gesch. des östlichen Asiens. Göttingen 1830 T. I p. 212.

** Bei der Kürze des Textes und der Unbestimmtheit vieler chinesischen

stige Zeichen sind: bei Respect erfolgt Regen zur rechten Zeit; bei guter Regierung ist heiteres Wetter; bei Klugheit (kluger Verwaltung) ist Hitze zur rechten Zeit; wo (gesundes) Urtheil (der Richter), (herrscht) Kälte zur rechten Zeit; wo ein Heiliger, ist Wind zur rechten Zeit*."

„Ungünstige Zeichen sind: Wenn Laster (herrschen), regnet es beständig; wo ein leichtfertiges Betragen, ist beständige Dürre; wo Trägheit, ist beständige Hitze; wo — zu grosser — Eifer, ist beständige Kälte; wo Selbstverblendung, ist beständiger Wind." Es scheint fast, als wenn einige moralische Eigenschaften bloss auf die verschiedenen Temperaturen bezogen worden sind.

„Der Kaiser (Wang), heisst es §. 29, muss sorgfältig prüfen das Jahr, die grossen Beamten (King-sse), die Monate, die unteren Beamten (Sse), die Tage. Wenn die Jahres-, Monats- und Tags-Zeiten sich nicht ändern, so gelangen die 100 Früchte zur Vollkommenheit (Tsching), zur Regierung verwendet man die Einsichtsvollen, Leute von Talent erlangen Glanz, die Familien leben in Ruhe und Freude; ändern sich aber die Tags-, Monats- und Jahres-Zeiten, dann kommen die 100 Früchte nicht zur Vollkommenheit; die Regierung verwendet Leute ohne Einsicht, talentvolle Leute bleiben unbekannt, die Familien geniessen keine Ruhe (295)."

Nach dem Tscheu-li B. 24, 30 (25, 4) gab es einen eigenen Beobachter der Omina (Schi-tsin) (296). Er beobachtete die Regeln der 10 Lichterscheinungen, um die unnatürlichen und die guten

---

Ausdrücke ist eine Uebersetzung ohne Commentar sehr schwierig. Noel's Uebersetzung dieses Capitels in s. Ethica Sinensis c. 2 p. 246 sq. weicht von der Gaubils sehr ab. Pauthier stellt beide zusammen.

* Medhurst Dict. T. II p. 1283 hat eine Stelle Sching jin tsai schang, wu pao; sui yeu, pu wei tsai, d. h. wenn ein Heiliger oder Weiser oben (auf dem Throne) ist, gibt es keinen Hagel; wenn es auch welchen gibt, so thut er keinen Schaden.

zu ersehen und die glücklichen und unglücklichen zu unterscheiden. Bei der Kürze des Textes ist das Capitel aber schwer wiederzugeben. Wir müssen oft die Deutungen der Scholiasten dazu nehmen. Die erste (Lichterscheinung) heisst das Omen (nach dem Schol. sind diess rothe und schwarze Wolken um die Sonne); die 2te die Figur (nach dem Schol., wie wenn rothe Vögel die Sonne umkreisen, wie dergleichen der Tso-tschuen Ngai-kung a. 6 erwähnt); die 3te die Ahle (nach dem Schol., wenn ein Wolkenstreif über der Sonne ist); die 4te ein Herabkommen (wenn Wolken über der Sonne); die 5te die Verminderung des Glanzes der Sonne; die 6te ihre Verdunklung; die 7te, wenn wie ein (weisser) Bogen sich über die Sonne ausdehnt; die 8te die symmetrische (Lagerung von Wolken um die Sonne); die 9te der Regenbogen; die 10te der Gegenstand zum Nachdenken (d. h. Dünste um die Sonne, die das Nachdenken erregen). Der obige Beamte sucht nun das Volk zu beruhigen, indem er ihm auseinander setzt, was (vom Himmel auf die Erde) herabkommen wird (damit es sich vorsehen und bessern könne). Zu Anfange des Jahres macht er seine Operationen und zu Ende des Jahres analysirt er sie (d. h. er berechnet nach dem Schol. die guten und schlechten, die Beobachtungen, die genau und die ungenau waren)."

Der Tscheu-li 26 Fol. 18—26 hat noch einen erblichen Beamten, den Pao-tschang-schi ([297]), der das Amt hat, zu erhalten und aufzuklären, der hieher gehört. Er beschäftigt sich mit den Gestirnen des Himmels, um die Veränderungen und Bewegungen der Sterne und Sternbilder, der Sonne und des Mondes zu kennen, und die Revolutionen auf Erden zu unterscheiden, das Glück und Unglück zu ersehen (das sie der Welt verkünden). Es war der Astrologe, der aus den Himmelsbeobachtungen die Vorbedeutungen berechnete. Der Tscheu-li fährt fort: „Nach den Sterngebieten unterscheidet er die Länder der 9 Provinzen (Tscheu); die Grenzen aller Lehen (Fung) haben besondere Sterne, um die ausserordentlichen Prognostica (aus ihnen) zu ersehen."

Nach dem 2. Schol. besass man zur Zeit des Tschün-thsieu (im 7. bis 5. Jahrhunderte v. Chr.) die astrologische Eintheilung der Königreiche nicht mehr; aber nach der Beschreibung des Reichs aus der Zeit der Han, meint er, entsprachen den 12 ecliptischen Zeichen, die Tscheu-kung bestimmt hatte, die 12 Reiche. Diess ist aber wohl zu unsicher; wir verweisen daher nur auf seine Angabe bei Biot II p. 114. Man bemerkte nach ihm die Bewegung der Planeten, und namentlich die des grössten, Jupiters, in Bezug auf diese zwölf Zeichen, und die Zeit, in welcher ein Planet in eines dieser Zeichen ein- oder aus demselben heraustrat und schloss daraus, dass das betreffende Königreich von einer Gefahr bedroht oder ihrer überhoben sei. Eben so geschah es mit der Erscheinung von Kometen oder neuen Sternen in der Nähe dieser Sternzeichen.

Der Tscheu-li sagt: „aus der Beobachtung der 12 Jahre (eines Umlaufs des Jupiters) ersieht er die Prognostica der ausserordentlichen Begebenheiten auf Erden.“ Der Schol. Tsching-ngo erläutert diess, wenn er z. B. roth funkelt, so wird die Lage des entsprechenden Königreichs glänzend sein; wenn er rothgelb ist, es Ueberfluss haben.

„Nach der (Farbe) der fünf (Arten von) Wolken unterscheidet er die (charakteristischen) Zeichen von Glück und Unglück, ob es Wasser oder Dürre, Ueberfluss oder Hungersnoth (geben wird).“ Der 1 Schol. sagt: „Die Beobachtung der Wolken und Dünste, namentlich um die Sonne, fand an den 2 Sonnenwenden und den 2 Tag- und Nachtgleichen statt. Blaue Wolken bedeuten schädliche Insekten; weisse — Todesfälle; rothe — Krieg und Hungersnoth; schwarze Wolken — Ueberschwemmung; gelbe — Ueberfluss (vgl. Tso-tschuen Hi-kung a. 5).

„Nach den zwölferlei Winden, fährt der Tscheu-li fort, prüft er, ob Himmel und Erde in Harmonie sind, und bestimmt die ausserordentlichen Vorbedeutungen, die aus ihrer Nichtübereinstimmung hervorgehen.“ Nach den Schol. wahrsagte man aus der Stellung des Jahresplaneten Jupiter nach dem Resultate eines Jahres; aus der Farbe der Wolken

nach der einen Epoche; aus den 12 Winden nach der Beobachtung eines Monats. (Der Pao tschang-schi) „beschäftigt sich mit diesen 5 Dingen (Arten von Phänomenen), um den Souverain zu ermahnen, der Regierung zu Hilfe zu kommen, und die Folge (Ordnung) des zu Thuenden anzugeben" ([297]).

Man kann nach allem Obigen, und was unten weiter über die vielen Opfer beigebracht werden wird, leicht ermessen, dass bei solchen Calamitäten, von welchen das ganze Reich oder der einzelne Lehrstaat bedroht war, es mit einer blossen Bezeugung von Reue nicht gethan war, sondern auch Gebete und Opfer nicht fehlen durften. Doch waren nach Tscheu-li Bch. 9, 32 fgg., z. B. zur Zeit einer Dürre, die Maassregeln, die die Regierung traf, — Vertheilung von Lebensmitteln, Verminderung der Abgaben, Erleichterung der Strafen und Frohnden, Aufhebung der Einfuhrsverbote und Zollbeschränkungen, der Fest- und Leichenceremonien, Verbot der Musik, Erleichterung der Ehen, Sorgfalt im Dienste der Geister und Genien und Verjagung von Räubern und Dieben — sichtlich sehr zweckmässig. Ansprechend sind auch die Begnadigungen, die nach Tscheu-li 13, 36 und der Erlass der Markt- und Grenzabgaben, die nach Tscheu-li 9, 32 fg. 14, 10 u. 36 bei Epidemien, Hungersnoth u. s. w. eintreten sollen.

Aber nicht bloss aus den Phänomenen und Himmelszeichen suchte man die Zukunft zu errathen, sondern es fehlte auch nicht an Wahrsagern und Traumdeutern; von diesen haben wir daher zunächst noch zu sprechen.

Von den Wahrsagern, namentlich aus der Schildkrötenschaale, aus der Pflanze Schi und aus Loosen.

Die Wahrsagung war überaus verbreitet. Es gab besondere Wahrsager U oder Wu ([333b]), deren Amt erblich war. Nichts wurde unternommen, ehe die Wahrsager nicht die Zeichen dazu für günstig erklärt hatten. Diess galt nicht etwa nur von grösseren kriegerischen Unter-

nehmungen, von einem jeden grösseren Opfer, einer feierlichen Leichenbestattung, sondern von jedem einzelnen Acte dabei, z. B. ob dieses das rechte Opfer, diess die rechte Stelle oder der rechte Tag zur Beerdigung oder zur Darbringung des Opfers sei. (Li-ki Cap. 15 (18) p. 77 T. p. 37 Tscheu-li B. 18, 45. „Vor der Ceremonie der Annahme des männlichen Hutes befragten die Alten das Loos wegen des zu wählenden Tages und der zum Feste einzuladenden Personen“ ([298]) heisst es Li-ki Cap. Kuan-i 30 (43) p. 177 T. p. 89; so auch wegen des Jätens und Besäens der Felder, vor der Herbstjagd u. s. w. (Tscheu-li 19, 40). Auch der Weise befragt das Loos. J-king Hi-tseu 9, 1 T. II p. 508: „Sching jin tschi tao sse yen (der Heiligen Weg oder Gang ist vierfach, — — das 4te ist dann: J pu wu tsche schang khi tschen, d. i. er wendet die Loose an, um Prognostica zu erlangen“ ([299]). Die Stelle aus dem Tschung-yung c. 24 s. schon oben S. 48 ([157]). „Zur Untersuchung zweifelhafter Fälle — sagt der Schu-king Cap. Hung-fan IV, 4 §. 20—25 — bestellt man einen (Mann) für den Pu* (d. i. zum Wahrsagen aus der Schildkrötenschaale) und einen für die Pflanze Schi und heisst ihn den Pu und die Schi befragen.“ (Die Schildkrötenschaale wurde gebrannt und die Risse, die sie dann zeigte, ergaben verschiedene Figuren.) Sie heissen Regen (Feuchte), heiteres Wetter, Dunkelheit, Zerstreutheit, Besiegung, die Unveränderlichkeit (Tsching) und Ver-

* Das Zeichen für Pu ([300]) ist zusammengesetzt nach Gaubil p. 28 aus dem Zeichen für (?) Herr und dem für Herabkommen ([301]), als ob durch den Pu der Herr oder Geist herabstiege; nach dem Schu-wen stellt es aber die Längen- und Quer-Adern der gebrannten Schildkrötenschaale dar ([302]). Das Zeichen für Tschen ([303]) hat noch den Zusatz von Cl. 30 Mund zu Pu, also Worte des Pu. Der Charakter Tsching ([304]), ist zusammengesetzt aus Cl. 154 Muschelschaale und Cl. 25 Pu Wahrsagen und bedeutet: aus Muschelschaalen wahrsagen; Tsiao ([305]), zusammengesetzt aus Cl. 213 Schildkröte, unten mit dem Cl. 86 Feuer, ist eine Schildkrötenschaale brennen, um daraus wahrzusagen.

änderlichkeit (hoei); im Ganzen waren es 7; 5 beim Pu und beim Tschen 2. Mit ihrer Hilfe entgeht man dem Zweifel. Wenn so die Männer für Pu und Schi bestimmt sind, und drei Männer wahrsagen (tschen), so folge dem Worte zweier; wenn du einen grossen Zweifel hast, berathe mit deinem Herzen, berathe mit den grossen Ministern und Beamten (King-sse), berathe mit dem Volke, befrage den Pu und die Schi. Wenn du, die Schildkröte, die Schi, die grossen Beamten und das Volk (alle) übereinstimmen, so heisst diess der volle Accord; du für deine Person wirst dann Ruhe und Macht, (deine) Söhne und Enkel Erfolg (Glück) haben. Wenn du mit der Schildkröte und der Schi für etwas bist (tsung), die grossen Beamten aber mit dem Volke entgegen sind, so gelingt es. Wenn die grossen Beamten, die Schildkröte und die (Pflanze) Schi für etwas sind, du aber mit dem Volke entgegengesetzter Meinung bist, dann gelingt es. Wenn das Volk, die Schildkröte und die (Pflanze) Schi für etwas sind, du und die grossen Beamten aber dagegen, gelingt es; wenn du mit der Schildkröte für etwas bist, die (Pflanze) Schi, die grossen Beamten und das Volk aber dagegen, so (verspricht es) in inneren Angelegenheiten (nui, d. i. Ceremonien, Opfern u. s. w.) Glück; in äussern (uai, d. i. bei Kriegsunternehmungen) aber Unglück. Wenn die Schildkröte und die (Pflanze) Schi dem Willen der Menschen entgegen sind, so bringe es, wenn man es unterlasse, Glück; wenn man es aber ausführe, Unglück" ([306]). Man sieht, welches hohe Gewicht, obwohl kein absolutes, schon in so alter Zeit selbst von den Weisen der Nation dieser Wahrsagung beigelegt wird. Im Capitel Ta-yü-mo (I, 3. 18) ist wohl die älteste Stelle darüber. Yü soll da Schün's Nachfolger werden. Der meint, man müsse zuvor das Loos werfen über die verdienten Beamten, und für den es sich erkläre, den nehmen. Der Kaiser aber sagt, der Beamte, der das Loos befrage, müsse zuvor prüfen, was er beabsichtige, und dann erst an die grosse Schildkröte appelliren. Seine Absicht stand schon vorher fest; befrage er andere, so stimmten alle ihm nur bei; er habe die Zustimmung der

Geister (Kuei-schin), Schildkröte und Schi seien damit einverstanden; der Pu werde keine (neue) glücklichere Entscheidung geben ([307]). „Im Schi-king (Ta-ya III, 1. 3 p. 145) befragt der Ahn der Tscheu, Ku-kung, ehe er am Berge Ki sich niederlässt, auch die Schildkröte. Aber belehrender ist der folgende Vorfall. Kaiser Pan-keng von der D. II Schang (1401—1374 v. Chr.) wollte seine Residenz nach Yn (in Ho-nan-fu) verlegen, weil die Ueberschwemmung des Hoang-ho seine frühere Residenz Keng in Ki-tscheu in Schan-si verheerte. Das Volk wollte ihm nicht folgen, da sagt er: „Ich habe das Loos (Pu) befragt und es befiehlt mir, meine Absicht auszuführen" ([308]). (Schu-king Cap. Pan-keng III, 7. 1. 2) und Sect. III (Hia) §. 7: „Ich geringer Mensch habe euren Rath nicht verwerfen wollen, sondern bloss ausführen, was vernünftig; Niemand wage, der Entscheidung des Looses (Pu) sich zu widersetzen, man muss es zur Richtschnur nehmen" ([309]). Auch vor dem Sturze der zweiten D. Schang (sagt Wen-wang dem Könige nach dem Schu-king Cap. Si-pe-kan-li III, 10. 2): „der Himmel hat das Mandat der Dynastie Yn zurückgenommen, überlegene Männer und die grosse Schildkröte, weissagten nichts Gutes (Glückliches)" ([310]). Auch in Sui befragt das Volk die Schildkröte 506 v. Chr., ob es den König von Thsu an den von U, wie dieser es verlangte, ausliefern solle und als diese sich dagegen erklärt, antwortet man: der König befinde sich nicht in Sui! (Pfizmaier Denkschr. d. Wiener Ak. T. 8 S. 138); eben so der König von Thsu 489 v. Chr. (ib. S. 145) und im J-king Hi-tseu 10, 7 T. II p. 516 heisst es: „für die Erforschung (der Zukunft) ist nichts so gross (bedeutend), als die (Pflanze) Schi und die Schildkröte ([311])."

Ausführliche Nachrichten über diese Augurien haben wir im Li-ki und Tscheu-li. Im Li-ki Cap. 1 Kiü-li p. 5 T. p. 4 heisst es: „die Schildkröte dient zum Wahrsagen (Pu) und die Pflanze Tsi — (die in Streifen von ungleicher Länge aufgelöst wurde) — zum Schi. Durch den Pu und den Schi hiessen die früheren heiligen Könige das Volk vertrauen den (angezeigten) Zeiten und Tagen, zur Verehrung der Gei-

ster und Genien (Kuei-schin), bei der Ehrfurcht vor dem Gesetze und Verordnungen und bei der Lösung von Zweifeln und Entscheidung, wo man ungewiss ist; daher heisst es: „bei einem Zweifel befragt die Schi und ihr werdet nicht fehlen. Hat das Loos einen Tag bestimmt, wo ihr eine Sache vornehmen sollt, so folgt ihm" (311a). Confucius sagt (Li-ki Cap. Piao-ki Cap. 26 (32) zu Ende T. p. 82: „Der Grossen Geräthe (beim Loosen) verlangen Ehrfurcht und Respect. Der Kaiser bedient sich dabei (der Schildkröte und) nicht der (Pflanze) Schi, die Vasallenfürsten behalten die (Pflanze)* Schi" (312); doch heisst es Li-ki Cap. 9 (10) Li-ki p. 53 Fol. 4**: die Vasallenfürsten (Tschu-heu) gaben viel auf die Schildkröte, die Familien (Kia) nicht (312a) und Li-ki Cap. 8 (9) Li-yün T. p. 24: „(beim Opfer) hatte der Kaiser vor sich den Wahrsager (Wu), hinter sich die Historiographen (Sse), die Wahrsager — aus der — Schildkröte (Pu), die mittelst (der Pflanze) Schi und die Blinden (Ku, das sind die Musiker***); alle waren zu seiner Rechten und zu seiner Linken, so dass er sich in der Mitte befand und sein Herz keine Mühe hatte, um die höchste Rechtschaffenheit zu bewahren (313)." Li-ki Cap. 25 (30) Fan-ki p. 153 T. p. 76 führt Confucius einen Spruch aus dem Liederbuche an: „Befrage die Schildkröte und die Schi, und wenn sie nicht ungünstig sind, geht's: — Das Loos befragt nur der Kaiser; er wollte seine Hauptstadt nach Hao verlegen, aber erst nachdem die Schildkröte sich dafür entschieden, führte Wu-wang es aus (314)." Daher sagt der Li-ki Tsi-i Cap. 19 (24) p. 125 T. p. 60 gegen Ende: „Der Wahrsager, der die Schildkröte hält, hat das Gesicht nach

---

* Tschu-heu Yeu scheu schi. Callery p. 164 erweitert diess so: tandis que les seigneurs emploient les brins de l'herbe pour consulter le sort sur ce qui a trait à la garde de leurs états (et n'emploient en auçune façon la tortue)!!

** Callery im Texte p. 27 hat diese Stelle, wie mehrere, ausgelassen.

*** Callery p. 47 hat falsch: les devins par les sons: im Texte steht nur Ku die Blinden, das sind die Musiker.

Süden gewendet — (weil er die Stelle des Geistes einnimmt, der das Orakel von sich gibt). Der Kaiser im Ceremoniecostüme hat das Gesicht nach Norden gewandt — während bei Versammlungen am Hofe diess sonst umgekehrt ist. — Obwohl (der Kaiser) eine klare Einsicht hat, so begehrt er doch eine Entscheidung über seine Absichten (durch das Loos); dadurch andeutend, dass er nicht entschieden durchgreifen will, sondern den Himmel ehrt ([315])." Die Befragung der Loose fand beim Ahnenopfer im Ahnensaale statt (Li-ki Cap. V Wang-tschi p. 16). „Wenn man das Loos beim (Opfer) Kiao befragt, holt man (zuvor) die Befehle im Ahnentempel ein, befragt dann die Schildkröte in des Vaters Ahnensaal, in der Absicht den Ahn zu ehren und seine Liebe zum verstorbenen Vater zu bezeugen" ([316]): Li-ki Cap. 10 (11) Kiao-te-seng. p. 62 T. p. 31 *.

Dem Tscheu-li, der Bch. 24 Fol. 1—32 weitläufig von den Augurien handelt, entnehmen wir (Fol. 16) (19), dass es einen eigenen Schildkrötenmann (Kuei-jin) gab. Er unterschied 6 Arten von Schildkröten — die himmlische — Ling (nach dem Schol. 2 blauschwarz), die irdische J — (gelb), die des Osten Ko (blau), — die des Westen Lui (weiss), die des Süden Lie (roth) und die des Nordens Ju (schwarz) nach der Farbe des Erdreichs, wo das Thier sich fand und der Form seiner Glieder unterschieden ([317]). Das alte Wörterbuch Eul-ya erklärt die Namen s. Biots Note. Er erhält die Schildkröten im Herbste und bearbeitet sie im Frühlinge. Es gab ein besonderes Schildkrötenhaus ([318]), worin jede Art ihre besondere Abtheilung hatte. Zu Anfange des Frühlings wurde mit dem Blute eines Opferthieres die Schildkröte bestrichen und so geweiht. Er opferte dann dem ersten Augur,

* Dass Confucius auf eigentliche Wahrsagung nichts gegeben hat, sondern die Zukunft des Reiches bloss aus seiner Vergangenheit erschliessen wollte, ergibt sich aus seiner Antwort auf Tseu-tschang's Frage, ob die Begebenheiten 10 Generationen im Voraus erkannt werden könnten? Lün-iü I, 2, 23.

dem Erfinder der Wahrsagung mittelst der Schildkröte (dessen Namen man aber nicht mehr wusste). Bei einem Opfer reicht er die Schildkröte dem, der daraus auguriren soll. So auch bei Collectivopfern (Liü) und bei einer Beerdigung.

Nach dem Schol. Lieu-i zum Tscheu-li B. 24, 13 öffnet man zum Wahrsagen den untern Theil der Schildkröte, nimmt die äussere Schaale weg und behält zum Wahrsagen nur die untere, die gerade und Querstriche hat. Eine gerade Linie trennt die rechte und linke Seite und hiess zu seiner Zeit „der Weg von Tausend Li". Die 5 Querlinien schieden die zwölf Thierkreiszeichen und bezeichneten die 5 Elemente und die Planeten. Die Ober- und Unterabtheilungen können nicht zum Wahrsagen dienen, nur 2 Theile rechts und 2 links können erhitzt und geöffnet werden. Sie heissen die 4 (Sse) Tschao ([318a]).

Der Wahrsagemeister (Pu-sse) hat nach dem Tscheu-li (B. 24 Fol. 13) diese 4 Tschao zu öffnen. Die erste heisst die Abtheilung des Quadrats oder der Regionen (Fang-tschao), die zweite die der Verdienste (Kung-tschao), die 3te die der Gerechtigkeit (J-tschao) und die 4te die des Bogens (Kung-tschao) ([319]). Hier bleibt Vieles dunkel. Bei allen Wahrsagungen heisst es weiter: „Er beschaut das Obere der Schaale, macht das Feuer an, um die Schildkröte zurecht zu machen, und lässt ihr Schwarzes hervortreten. Bei allen Augurien unterscheidet er das Obere und Untere, das Linke und Rechte, das Yn und Yang (der Schildkröte) und theilt dem Befehlshaber der Schildkröte (dem Oberwahrsager) diess mit und benachrichtigt und unterstützt ihn." Nach dem 2. Schol. lag beim Begräbnisse von Graduirten die Schildkröte aussen vor der Schwelle des Ahnensaales. Vor dem Thore desselben war der, welcher wegen des Begräbnisstages sie befragte; der die Wahrsagung leitete, stand östlich vor der Thüre. Wir führen diess nur an, um zu zeigen, wie bis ins Kleinste hier Alles geordnet war. Wie ausgebildet aber dieses nichtige System der Wahrsagung war, zeigt der Abschnitt des Tscheu-li vom Grosswahrsager Ta-pu ([320]) (Tscheu-li 24 Fol. 1 (10)

— 13). Die Risse in der Schildkrötenschaale, die das Feuer gemacht, hiessen Tschao. Der Tscheu-li unterscheidet dreierlei, die, welche denen des Jü-Steins ähnlich waren, die, welche denen von Töpferwaaren und die den Rissen einer Ebene glichen ([320a]). Die ersteren waren nach dem Schol. sehr fein, die zweiten grösser, die dritten grosse Einschnitte. Man zählte nach dem Tscheu-li im Ganzen 120 verschiedene Figuren, die 1200 Antworten gaben. Man hatte dreierlei Methoden (Fa, eigentlich Regeln, Gesetze) über die Combinationen der Loose. Die erste heisst Lien-schan, die Verbindung der Berge (sie gab die Ausflüsse an, die von den Bergen ausgehen); die zweite Kuei-tsiang bedeutet Rückkehr und Erhaltung; jene sollte vom Fo-hi, diese von Hoang-ti erfunden (sein), die dritte Tscheu-i beruhte auf dem J-king. Bei allen werden die 8 symbolischen heiligen Linien und 64 Combinationen derselben in Anwendung gebracht ([321]).

Der Grosswahrsager bereitete die acht Entscheidungen (Ming) der Schildkröte für die Staatsangelegenheiten vor (Fol. 7); 1) ob ein Kriegszug stattfinden sollte, 2) ob die Himmelszeichen günstig oder ungünstig, 3) ob eine Concession zu machen, 4) ob eine Berathung vorzunehmen, 5) ob etwas vor sich gehen werde oder nicht, 6) ob eine Person kommen werde oder nicht, 7) ob es Regen geben werde oder nicht und 8) ob eine Seuche kommen werde oder nicht ([322])*. Bei diesen 8 obersten Entscheidungen benutzt (der Grosswahrsager) auch die andern Arten von Wahrsagungen, wie durch Träume, um daraus das Glück und Unglück der Königreiche zu entnehmen und (den Souverain) zu mahnen, der öffentlichen Verwaltung zu Hilfe zu kommen (d. h. sich zu bessern, um das drohende Ungemach abzuwenden). Immer, wenn im Namen des Staats eine grosse Befragung der Loose stattfindet, wenn

* Der Text ist ausserordentlich kurz und einsylbig. Wir haben, um verständlich zu sein, die Erklärung von Schol. 1 mitaufnehmen müssen. Der Text hat immer nur das cursiv gedruckte eine Wort.

man sie befragt wegen Ernennung eines Fürsten oder Errichtung eines Feudalreiches, beschaut er den oberen Theil der Schildkröte, so auch bei den grossen Opfern* (an den beiden Sonnenwenden). — Bei den kleinen (wo man die Pflanze Schi befragt) assistirt er dem Wahrsager (Pu); — wenn die Hauptstadt verlegt werden soll; wenn eine Armee versammelt wird, befragt er die Schildkröte, auch bei Collectivopfern und Leichenbegängnissen" ([322a]).

Die Wahrsager Tschen-jin (B. 24 Fol. 21) vereinigen, wie es scheint, die Wahrsagungen aus der Schildkröte mit denen aus der Pflanze Schi; sie sind nach dem Tscheu-li mit der Wahrsagung aus der Schildkröte wohl in der Art beauftragt, dass sie mittelst der 8 Resultate, die die Pflanze Schi lieferte, die 8 Orakel der Schildkröte auslegen. Mittelst der 8 divinatorischen Linien (Kua) deuten sie aber auch die Resultate, welche die Pflanze Schi lieferte. Der Fürst wahrsagt bei der Schildkröte und Pflanze Schi aus deren Gliederung (Thi), der Präfect (Ta-fu) aus der Farbe, der Annalist (Sse) aus der Schwärze; der Wahrsager (Pu-jin) aus den Splittern (Tsi). Wenn die Wahrsagung vorbei ist, sammeln sie die kostbaren Gegenstände und am Ende des Jahres zählen sie die Prophezeiungen, die in Erfüllung gingen und die nicht ([323]). Die Pflanze Schi ([324]) ist die Achillea millefolium, deren Stengel zum Wahrsagen gebraucht wurden. J-king Hi-tseu I, 10. 2 T. II p. 512 heisst es: Schi tschi te yuen eul schin: „die Kraft (virtus) der Schi ist vollkommen" (eigentlich rund und geistig) ([324a]). Aus den 6 Blättern der Pflanze soll Fo-hi die 6 Kua entnommen haben. P. Regis T. II p. 513. J-king Schue kua tschuen I, 1 T. II p. 564 sagt: „Vor Alters machten (erfanden) die weisen Männer den J- (King); sie wurden dabei unterstützt von dem lichten Geiste (Schin-ming), der die Schi-

* Bei einem Augurium über den Tag, wann ein grosses Opfer darzubringen ist, vereinigt sich der Grossanalist (Ta-sse) mit den betreffenden Beamten (dem Gross-Augur und seinen Untergebenen) (Tscheu-li B. 26, 6).

Pflanze entstehen liess“ (Eul seng schi) ([325]). Der Mann der Pflanze Schi (Schi-jin) (B. 24 Fol. 24) beschäftigt sich mit den 3 Methoden des Wechsels und unterscheidet die neun Namen (Arten) der Wahrsagung aus der Pflanze Schi ([326]). Die ersteren sind die obigen schon bei der Schildkröte (Fol. 4) genannten. Die neun Arten Wahrsagung mittelst der Pflanze Schi führen alle den Namen Wu Wahrsagung, die einzelnen mit dem Zusatze von Namen alter Wahrsager Wu-keng, -hien, -schi, mo, -y, -pi, -sse, -san und -hoan ([327]). Wu-hien war der Erfinder der Wahrsagung durch die Pflanze Schi. Zu Anfange des Frühlings besieht der Schi-jin die Wahrsagepflanzen und bereitet sie zu, für den Fall, dass der Staat sie verlangt. Man befragt immer erst die Pflanze Schi nach dem Tscheu-li und dann die Schildkröte ([327a]). Diess stimmt mit dem Cap. Hung-fan im Schu-king, scheint aber mit der oben angeführten Stelle des Li-ki zu streiten. Diese bezieht sich aber nicht auf die grossen Staatsaffairen. Der wunderbare Ursprung der Kua des Fohi kommt schon im J-king vor (Hi-tseu 10. 8 T. II p. 517): „Aus dem (Hoang)-ho ging hervor die Tafel (Thu), aus dem Lo (Flusse) das Buch oder die Digramme (Schu) und die weisen Männer nahmen sie zum Muster.“ ([328]) Auch Confucius scheint an den Fung-hoang (Phönix) und die Tafel (Thu) geglaubt zu haben. Lün-iü I, 9, 8 klagt er: „Der Fung kommt nicht, aus dem Flusse tritt die Tafel nicht hervor: es ist mit mir vorbei ([328a])“. Die Wahrsagung aus den Kua des Fo-hi scheint erst später recht aufgekommen zu sein. Amiot Mém. T. II p. 43 lässt schon Wen-wang und selbst Kaiser Yn die Kua zum Wahrsagen benutzen, stützt sich aber bloss auf ein Fragment des Werkes Lu-tao über die Kriegskunst. Noch nahm die Traumdeutung eine bedeutende Stellung ein, und wir müssen daher noch besonders von ihr sprechen.

Von den Traumdeutern.

Träume (Mung) ([329]) und deren Deutung werden schon im Schi-king Siao-ya II, 4. 5 erwähnt. Da träumt Kaiser Siuen-wang (827

—781 v. Chr.) von Bären (Hiung und Pei) und Schlangen (Hoei sche) und lässt Traumdeuter kommen. Die Bären bedeuten einen männlichen Spross, die Drachen oder Schlangen einen weiblichen Spross, die ihm auch geboren werden ([329a]) und II, 4. 6 p. 96 träumt ein Hirte von unzähligen Fischen und Bannern und Fahnen (Schao yü; la Charme übersetzt Aeckern und Gauen!). Die Traumdeuter erklären, die zahlreichen Fische bedeuten eine reiche Ernte, die vielen Banner und Fahnen versprechen eine zahlreiche Familie ([330]). Nach dem Tscheu-li B. XXIV Fol. 6 (13) war der Grosswahrsager (Ta-pu) ([320]) auch über die Auslegung der 3 Arten von Träumen gesetzt. Die erste Art von Träumen war die zu einem bestimmten Zwecke, die zweite hiess Träume von fremdartigen Gegenständen; die dritte gleichzeitige Exaltation. Diess ist nach dem Schol., wenn der Geist sich erhebt und mit höheren Genien in Verbindung tritt* ([331]); — wie wenn Kaiser Kao-tsung oder Wu-ting (1324—1266) im Traume Fu-yue sah und ihn auf diess hin zu seinem Minister machte. (Schu-king Cap. Yue-ming III, 8 s. 1 fgg.) Die Stelle ist merkwürdig: „Der (Schang-) ti, sagt der Kaiser, hat mir im Traume einen Weisen zum Minister gegeben.“ Man beschrieb nun oder bildete die Gestalt des Mannes ab, der ihm im Traume erschienen war und suchte ihn im ganzen Königreiche. Yue, der an einem abwärts gelegenen und wüsten Orte zu Fu-yuen in Schan-si (in Ping-lo-hien in Ping-yang-fu) lebte, war der einzige, den man ihm ähnlich fand. Drum wurde er zum Minister gemacht, und der König vertraute ihm die ganze Verwaltung an ([332]). „Diese (3) Arten, fährt der Tscheu-li fort, haben 10 (?) Lichterscheinungen (Wechsel) und 90 verschiedene Combinationen ([332a]).“ Diese Uebersetzung Biot's p. 72 ist nach der Textesänderung des 2. Schol.; er erläutert diess: wenn der Kaiser Nachts im Traume eine Lichterscheinung hatte, so untersuchte man am folgenden

* Der zweite Charakter lautet gewöhnlich Tschi adscendo, nach Medhurst hier aber Te und er übersetzt das Ganze Han-té: dreams all coming to pass.

Tage die Wolken oder Dünste in der Nähe der Sonne, um daraus glückliche oder unglückliche Prognostica abzuleiten. Der Geist des Kaisers galt für eine Emanation des Himmels und der Sonne, wie in Japan. Das Verfahren war aber schon unter der D. Han verloren gegangen.

Die eigentliche Arbeit hatte aber der Traumdeuter (Tschen-mung) ([333]). Der Ausdruck (Träume) deuten (tschen) ist dasselbe Wort mit dem für wahrsagen ([303]). „Der Traumdeuter beschäftigt sich nach dem Tscheu-li 24 Fol. 26—29 (25 Fol. 1—3) mit den Jahreszeiten in Bezug auf die Träume; prüft die Beziehungen von Himmel und Erde und unterscheidet die Emanationen vom Yang und Yn. Aus der Stellung von Sonne, Mond, Sternen und Sternbildern zieht er glückliche oder unglückliche Vorbedeutungen für die 6 Arten von Träumen. Diese sind 1) reguläre (wenn man ruhig ohne Aufregung träumt); 2) schreckliche; 3) Reflexionsträume (wenn man träumt, was man wachend gedacht hat); 4) wenn man träumt, was wachend gesprochen ist; 5) heitere Träume und 6) Träume der Furcht. Zu Anfang des Winters macht er dem Kaiser einen feierlichen Besuch und fragt ihn, ob er einen Traum gehabt habe. Von glücklichen Träumen gibt er dem Kaiser die Auslegung, der sich verneigend sie in Empfang nimmt. Er legt junge Schösslinge von Korn nach den 4 Weltgegenden hin, um sie den bösen Träumen (den Geistern, welche diese gesendet haben) darzubringen. (Der Kaiser) heisst dann (den Fang-siang-schi) die Reinigung beginnen, um die verderblichen Miasmen zu vertreiben" ([333a]). Vgl. 31, 27.

Von den Geisterbeschwörungen.

Obwohl man keinen besondern Priesterstand hatte, gab es ausser den schon genannten doch noch mancherlei Beamte, die mit einer Art geistlicher Function betraut waren. Der Charakter für Wahrsager Wu bezeichnet nach dem Schue-wen die verdrehten Geberden oder Gesticulationen einer Wahrsagerin, durch welche sie die Geister herabkommen lässt([333b]). Das Wort Wu mit einem andern Charakter ([333c]) geschrie-

ben, heisst auch tanzen und allerlei Gesticulationen dazu machen. Nach dem Kue-iü gab es Zauberer (Wu) von den ersten Zeiten der Monarchie an. Unter Schao-hao (?? 2598—2514) sollen sie besonders Verwirrung veranlasst haben, welchen sein Sohn und Nachfolger der Kaiser Tschuen-hio wehrte. (Gaubil Tr. de Chronol. Chin. Mém. T. 16 p. 10 sq. u. 101 nach dem Kue-iü.) Im Schu-king Cap. Y-hiün III, 4, 7 sagt der Minister Y: „die beständig im Palast tanzten und in (ihren) Häusern sich betränken und sängen, gälten dafür, die Sitten der Zauberer zu haben" (334). Diese scheinen also hier verdammt zu werden und mit Zusatz von Clef 149 heissen (334a): die Worte des Zauberers schon im Schu-king III, 2. 3: täuschen, betrügen. Der Tscheu-li B. 25, 36 (26, 7 v.) nennt den Vorstand Sse-wu (335). Er steht an der Spitze der Truppe von Geisterbeschwörern. Bei einer grossen Dürre im Reiche tritt er an ihre Spitze und tanzt beim Opfer, Regen herabzurufen. Eben so führt er bei einer grossen Calamität des Reiches die geheiligten Gebräuche der Geisterbeschwörung aus. Bei einem Opfer bereitet er die Ahnentafeln im Koffer und das Zeug (wohl was für den Geist auf der Sitzbank ausgebreitet wurde) und die Speisen, die in Matten gewickelt wurden, auch die Opfer, die man z. B. für den Erdgenius eingräbt. Bei Leichenbegängnissen betreibt er die Geisterbeschwörung, um die Geister herab kommen zu lassen (335a). Eine besondere Art der Geisterbeschwörer, die männlichen (Nan-wu) (336), opfern den entfernteren Geistern, um sie herbei zu ziehen, geben ihnen ihre Ehrennamen, rufen sie mit langen Büscheln herbei. Im Winter machen sie die Geschenke im Hauptsaale und ohne sich nach einer bestimmten Seite zu wenden und ohne (die Geister) zu zählen; im Frühlinge rufen sie das Wohlwollen derselben an, um epidemische Krankheiten abzuwehren. Bei Condolenzbesuchen des Kaisers gehen sie den Betern voraus (336a). Es gab auch weibliche Geisterbeschwörer (Niu-wu) (337) für die Beschwörungen und Räucherungen in den verschiedenen Jahreszeiten. Bei einer Dürre oder brennenden Hitze rufen sie Regen herbei, indem sie Tänze

aufführen. Bei Condolenzbesuchen der Kaiserin marschiren sie mit den Betern der Kaiserin voraus, wie die Nan-wu dem Kaiser. Bei einer grossen Calamität des Staats singen sie, (andere) heulen und flehen (die Geister) an.

Es führt uns dieses wie von selbst auf die Gebete, Opfer und die damit verbundene Musik, den Gesang und die feierlichen Opfertänze. Darüber wird die 2. Abtheilung: Ueber den Cultus der alten Chinesen das Weitere mittheilen.

Zusätze zu Abhandlung I.

Zu S. 8. Gaubil zu Chouking IV, 20 p. 258 sagt nur: le livre Tscheu-li renferme plusieurs morceaux composés par Tcheou-koung et par plusieurs autres. — Dans ce livre Tscheou-li il y a plusieurs morceaux, qui n'y ont été mis que des tems des Hans. Vgl. Obs. III p. 33 sq. Weber in den Abh. d. Berliner Ak. d. W. 1860 p. 264—8. ist mit seiner angeblich kritischen Verwerfung des ganzen Tscheu-li viel zu leicht fertig.

Zu S. 11 Anm. 1. Die deutschen Bearbeitungen des Schi-king von Rückert u. J. H. Cramer (in: Das himmlische Reich. Crefeld 1844. 8. B. 3) sind nur nach la Charme's lat. Uebersetzung.

Zu S. 26. Lün-iü I, 3, 24 heisst es von Confucius: Das Reich ist seit lange nicht auf dem rechten Wege (Tao), aber der Himmel will ihn zu einer Glocke (Mo-to, womit man das Volk zusammenruft) machen. (42) *.

Zu S. 33. Siao-schung pe lies Siao-tsung-pe.

Zu S. 33 l. 5 v. u. Auch Li-k c. 6 yuei-ling Fol. 47 unterscheidet den Schang-ti und die Ti, die Vorsteher der einzelnen Jahreszeiten.

Zu S. 33 l. 10. Dieser Ausspruch des Confucius wird an verschiedenen Stellen des Li-ki mit verschiedenen Zusätzen angeführt. Cap. Fang-ki 30 Fol. 23 v.: „Das Haus hat keine 2 Herren, geehrt werden keine 2 Obern" (71) * und Cap. Sang-fu sse tschi 49 Fol. 73: „Das Reich (Kue) hat keine 2 Fürsten (kiün), das Haus keine 2 Geehrten (thsün); (nur) durch Einheit regiert man es" (71) **. Es heisst nach den im Texte angeführten Worten Li-ki Cap. Tseng-tseu-wen 7

Fol. 10: „Bei den (Ahnenopfern) Tschang und Ti und im Kiao und Sche ehrt man keine 2 Obern“ ([11])***. S. Abh. II S. 132 l. 16 den Anlass zu dieser Aeusserung ([16]).

Zu S. 38 l. 5 von unten. Li-ki Kiao-te-seng c. 11 Fol. 32 v. heisst es noch: — — „Die Erde trägt (tsai) alle (die 10,000) Wesen, der Himmel ? liefert die Formen (Bilder Siang). Sie erhalten das Gute (den Schatz Tsai) von der Erde; sie erhalten ihr Gesetz (fa) vom Himmel; daher ehrt man den Himmel und liebt die Erde“ — — ([93]) *.

Zu S. 39 l. 16. Doch steht Meng-tseu I, 5, 4 zu E. Yang schon für Sonne.

Zu S. 41. Vgl. noch Li-ki Cap. Tsi-i 24 Fol 52 und dieselbe Stelle Cap. Yo-ki 16 p. 108 T. p. 52. „Wo Musik ist, da ist Ruhe; wo Ruhe, da ist Dauer (Bestand); wo Dauer, da ist der Himmel; wo der Himmel, da ist Geist (Schin); der Himmel spricht nicht und man vertraut (ihm) doch (sin); der Geist (oder die Geister) zürnen nicht und man hat doch Ehrfurcht (wei vor ihnen)“ ([110]) *.

Zu S. 44. Li-ki Piao-ki c. 32 Fol. 46 sagt Confucius: „Hia's Lehre (Tao) ehrte die Bestimmung (Ming), diente den Manen (Kuei), ehrte die Geister (Schin), hielt sie aber ferne; Yn's Leute ehrten die Geister, leiteten das Volk an, den Geistern zu dienen, stellten voran die Manen und darnach erst die Ritus (Li). — — Tscheu's Leute hielten hoch die Ritus, breiteten aus den Dienst der Manen, hatten Ehrfurcht (king) vor den Geistern, hielten sie aber ferne ([182]) *.“ Der Schol. sagt: Die Manen sind dunkel und schwer zu ergründen, daher fürchten die Menschen sie.

Zu S. 50 l. 3. Li-ki c. 9 (10) Li-ki T. p. 26 heisst es: „Der Weise, der die Ritus beobachtet, hat nach Aussen Frieden, im Innern ist er ohne Hass (Entfremdung), daher schätzt alle Welt (voe) (seine) Humanität (Tugend jin) und die Manen und Geister nehmen hin das Opfer seiner Tugend“ (hiang-te) ([164]) *.

Zu S. 51 l. 9. Li-ki Cap. Kiao-te-seng c. 11 Fol. 31 heisst es abweichend: „Die Dorfleute (brachten das Opfer) dem Schang dar (s. Abh. 2 S. 36). Confucius in Hofkleidung stand auf der Treppe, es war der Hausgeist ([171]) *. Eine alte Erklärung sagt: Schang sei der Name eines mächtigen Manen (Kuei); die Dorfleute wollten ihn vertreiben, Confucius war voll Ehrfurcht gegen den Geist des Miaohauses.

Zu S. 56 l. 11 Li-ki Cap. Hiang-yen-tsieu c. 32 (45) T. p. 31 (Fol. 45 v.) spricht auch von einem Pe des Mondes. Die dreimalige höfliche Weigerung sei ein Bild des Mondes, der 3 Tage brauche, ehe sein Pe vollständig werde. S. da die Schol. ([184]) *.

Zu S. 62 l. 3. Die Stelle Li-ki Cap. 4 Tan-kung-hia Fol. 83 v. lautet genauer: „Knochen und Fleisch kehren wieder zur Erde zurück, das ist Bestimmung (Ming). Was aber den Hoan-khi betrifft, so gibt es keinen Ort, wohin er nicht geht (tschi); er geht nirgends nicht (überall) hin, da er Alles durchdringt“ (206) * S. da den Schol. S. 57 l. 2 steht irrig Li-ki Cap. 3.

Zu S. 62 l. 8. Noel wird die Stelle Li-ki Cap Tan-kung c. 3 Fol. 14 v. vor Augen gehabt haben: Da Tseu-tschung krank war, rief er Schin-tsiang (seinen Sohn) und sagte: Vom Weisen heisst es, er vollendet, vom Unweisen, er stirbt. Kiün-tseu yuei tschung, siao jin yuei sse. Ich bin diesen Tag ihr (der Vollendung) wohl nahe (nahe einem Weisen nach d. Schol.) (209a).

Zu S. 67. Li-ki Cap. Kiao-te-seng c. 11 Fol. 45 werden die Kuei und Schin mit dem Yn und Yang identificirt (224) *. Der Schol. da nennt die Kuei den Ling des Yn, den Schin den des Yang (224) **. s. S. 57.

Zu S. 69 not. Zu Yao's Zeit war nach Meng-tseu I, 6, 9 das Reich voll Schlangen und Drachen, bis er sie in die Sümpfe vertrieb.

Zu S. 75 l. 9. Die Stelle des Schu-king wiederholt der Li-ki Cap. Wang-tschi 5 Fol. 8 v. wohl nur.

Zu S. 80. Im Gebäude Ku-tsung (wo die rituelle Musik gelehrt wurde) opferte man den alten Musikern; (288) *. Tscheu-li 22 Fol. 2 (7 v.); nach d. Schol. im Schang-tsiang, wo man die Schrift lehrte, den alten Schreibmeistern.

Zu S. 89. Wichtig ist noch Li-ki Cap. Piao-ki c. 32 Fol. 54 v. Confucius sagt: „Einst dienten der 3 Dynastien erleuchtete Kaiser alle des Himmels und der Erde lichten Geistern, indem sie, ohne den Pu und die Schi anzuwenden, nichts unternahmen. Sie wagten nicht nach ihrer Privatmeinung (eig Tracht) dem Schang-ti zu dienen; drum widersetzten sie sich Sonne und Mond (den Zeiten) nicht, widerstrebten nicht dem Pu und dem Schi. Pu und Schi dürfen nicht mit einander vermischt werden. In grossen Angelegenheiten (bei den Opfern der grossen Geister nach dem Schol.) kommt es auf Zeiten und Tage an (yeu); in den kleinen Angelegenheiten kommt es nicht auf Zeit und Tag an, da befragt (hat) man den Schi, Bei äusseren Angelegenheiten nimmt man die ungleichen (chin. harten) Tage; bei innern Angelegenheiten die gleichen (chin. weichen) Tage. Man widersetzt sich nicht der Schildkröte und dem Schi. Confucius sagt: Wenn der Opferstier, der einfarbige Ochse (tsiuan), die Ritus, die Musik, die Enthaltsamkeit vollkommen sind, dann ist kein Schade von den Manen und Geistern, keine Entfremdung der 100 Familien (des Volkes)“ (298) * und Fol. 56 sagt Confucius: Hat der Weise Ehrfurcht (King).

so bedient er sich der Opfergefässe; darum lässt er nicht ausser Acht Sonne und Mond (die Zeiten), widerstrebt nicht der Schildkröte und dem Schi; voll Ehrfurcht dient er seinen Fürsten und Obern, von oben nicht verachtend das Volk, unten nicht familiär gegen die Obern (298) **. S. d. Schol.

Zu S. 89. Niemand durfte, wie noch jetzt, eine Frau aus derselben Familie heirathen. Kaufte man nun eine zur Kebse und wusste ihren Familiennamen nicht, so befragte man desshalb das Loos (Pu) (298) *** Li-ki Kio-li c. 1 Fol. 20 v.; u. Fang-ki c. 30 Fol. 33 v. In Trauerangelegenheiten befragte man das Loos ausser der Decade (Siün), bei freudigen innerhalb der Decade (298) ****. Li-ki Kio-li c. 1 F. 39. Jenes sind nach dem Schol. die Beerdigung (vgl. Li-ki Tsa-ki c. 20 F. 47 fg.) und die 2 Todtenopfer (Tsiang), diess die Annahme des männlichen Hutes und die Heirath (298) *****. S. auch Fol. 39. S. über den Pu auch noch Li-ki Cap. 33 Schen-i zu Ende Fol. 67 v.

Zu S. 92 l. 5. Piao-ki c. 32 Fol. 55 v. heisst der Schluss: Des Kaisers Weg (tao) ist: er braucht die Schi; die Tschu-heu, wenn es nicht ihr Reich (sondern ein fremdes) betrifft, bedienen sich nicht des Schi. Der Pu wird gebraucht bei der Wohnung und dem Schlafgemache (Thsin). Der Kaiser braucht nicht den Pu, wenn er im Tai-miao weilt (311) *. Bemerkenswerth sind noch die Ausdrücke Ming-kuei den Befehl (die Bestimmung) der Schildkröte (einholen) und der Pu-jin tso kuei für: brennt sie (311) **. Li-ki Cap. Tsa-ki c. 20 F. 48.

Zu S. 96 l. 11 v. u. Li-ki C. Yü-tsao 13 Fol. 4 heisst es dafür: „der Wahrsager bestimmt (ting wahrsagt) aus der Schildkröte, der Sse aus dem Schwarzen, der Fürst aus der Gliederung“ (322) *.

Zu S. 97 l. 1. Merkwürdig ist Li-ki Cap. Li-yün 9 Fol. 64: „Wie heissen die 4 mit Seele oder Verstand (Ling s. S. 57) begabten? Der (Ki-) Lin, der Fung- (hoang), die Schildkröte und der Drache heissen die 4 Ling. Drum wo der Drache gezogen wird, stört der Wei (Stör) (davon eilend) nicht die Fische; wo der Fung aufgezogen wird, da werden die Vögel nicht flüchtig; wo der Lin genährt wird, da rennt das Wild nicht (erschreckt) davon; wo die Schildkröte gezogen wird, da sind des Menschen Leidenschaften (Thsing) nicht losgelassen (schi).“ Jede Art folgt ihrem Führer gerne.“ Hier wird der Schildkröte nach dem Schol. die Voraussicht (sien tschi) zugeschrieben, darum wählten die alten Kaiser die Schi und die Schildkröte, die Opfer zu ordnen (328a). Der Ki-lin, Fung-hoang u. s. w. erscheinen wenn ein vollkommener König herrscht. Li-ki c. 8 Li-jün p. 50 T. p. 26 u. 29. Li-ki p. 57 T. p. 29 u. s. w.

Inhalt

von Abhandlung 1: **Ueber die Religion der alten Chinesen.**

Seite

Die

Religion und der Cultus

der

alten Chinesen.

Von

Dr. Joh. Heinrich Plath.

Zweite Abtheilung:

Der Cultus der alten Chinesen.

Die Religion und der Cultus der alten Chinesen.

Abtheilung II: Der Cultus der alten Chinesen.

Von

Dr. Joh. Heinrich Plath.

Es blieb uns noch der Cultus der alten Chinesen darzustellen. Ohne einen besondern Priesterstand, ohne grossartige Tempel und Götterbilder, sollte man meinen, wäre von diesem bei den alten Chinesen viel weniger zu sagen, als bei andern alten Völkern, wo durch Priesterkasten derselbe sehr ausgebildet war; aber Opfer und Gebete durchweben auch das Leben dieses alten Volkes ganz. Freilich sind wir über einen grossen Theil des Cultus nur sehr mangelhaft unterrichtet. Vom Cultus wie von der Religion der einzelnen Privaten haben wir, wie schon zu Anfange bemerkt wurde, fast gar keine Nachrichten. China war unter der 3. D. Tscheu in eine Menge Feudalreiche getheilt, die mittel- oder unmittelbar unter dem Kaiser standen und erst nach und nach zu mehreren grösseren Reichen verschmolzen, bis Thsin Schi-hoang-ti sie alle zu einem Reiche vereinigte. Vom Cultus aller dieser Reiche haben wir ebenfalls nur wenige Nachrichten. Die Nachrichten, welche namentlich der Li-ki und Tscheu-li uns liefern, beziehen

sich vorwaltend auf den Kaiserhof und dessen Cultus und, wie schon anfangs erinnert, entsteht hier noch die Frage: wann und bis wie lange, was uns darüber berichtet wird, gegolten haben mag, da beim frühen Verfalle der Kaisermacht viele Ritus wohl wegfallen mussten. Wir sprechen zunächst von den Gebeten, dem Eide, dann von den Opfern zunächst im Allgemeinen, ihrer Idee, von der Vorbereitung zu den Opfern durch Enthaltsamkeit und Fasten, erörtern hierauf die Fragen, was man opferte, wer dort opferte und wer indirect bei den Opfern betheiligt war, wo und wie man opferte, wer die Anweisungen bei den verschiedenen Opfern gab und wer die Kosten derselben trug. Alle die verschiedenen einzelnen Opfer speciell zu beschreiben, fehlt theils das Material, theils steht dem die Form, in welcher die Quellen die Nachrichten über das Opferwesen enthalten, entgegen, indem sie unter gewissen Kategorien der Kleidung, Musik u. s. w. immer von allen handeln. Wir werden daher von der Musik und den mimischen Tänzen, welche die Opfer begleiteten und zur Hebung des Cultus beitragen sollten, besonders handeln und dann nur noch über den Ahnendienst, namentlich der Kaiser, in Einzelheiten eingehen, welche in der allgemeinen Darstellung keinen Platz fanden.

Von den Gebeten.

Wir beginnen auch hier mit der Erklärung der Ausdrücke. Der Charakter für beten Khi (1) ist zusammengesetzt aus Cl. 113 Schi ein Geist, eine Manifestation von oben und Cl. 69 Kin eine Axt. Es soll wohl das Anpochen oder Anklopfen beim Geiste andeuten. Deutlicher ist eine andere Bezeichnung Tsche (2) durch denselben Cl. 113, mit dem Zusatze von Mann Cl. 10 und Mund Cl. 3 gebildet, also ein Mann, der mit dem Munde den Geist angeht, wie der Schue-wen (3) es erklärt. Es bezeichnet aber eigentlich einen Vorstand der Gebete und Opfer. Ein dritter Ausdruck Tao (4) heisst wohl ursprünglich um langes Leben bitten, von Geist und Scheu, langes Leben. Obwohl die alten Chinesen nicht

Leute eines Buches waren, hatten sie doch auch feststehende Gebete, obschon keine indische Gajatri, kein Vaterunser, keine erste Sure; noch weniger kannten sie die stete Wiederholung gewisser heiliger Worte und die üble Gewohnheit, aus solcher Wiederholung ein heiliges Werk zu machen. Die Gebete waren Gebete Einzelner oder wurden im Namen von grössern oder kleinern Bezirken oder des ganzen Staates verrichtet. Man betete zum Himmel, zu den verschiedenen Geistern und den Ahnen. Wenn die feierlichen Opfer des Himmels dem Kaiser allein vorbehalten waren, so war diess beim Gebete nicht der Fall. „Jeder, sagt Confucius bei Amiot Mém. T. XII p. 279 kann und soll dem Himmel für seine Wohlthaten danken und seine Wünsche und Bitten um neue an ihn richten." Schün, ehe er noch Kaiser war, flehte nach Meng-tseu II, 3, 1 mit Thränen im Auge den mitleidigen Himmel an. Obwohl er nämlich alle seine Pflichten gegen seine Eltern und Brüder sorgfältigst zu erfüllen trachtete, verfolgten diese ihn doch bitter. Das Volk betet zum Himmel für den Kaiser, aber auch gegen den Kaiser, wenn der ungerecht ist. Schu-king IV, 12, 10 p. 209. Ob man an den Himmel oder an einen besondern Schutzgeist oder die Ahnen sich wendet, darüber scheint nichts festzustehen. Der Kaiser bittet z. B. den Himmel um eine glückliche Ernte Li-ki Yuei-ling Cap. 6 p. 24 T. p. 12. Man betet aber auch um Regen zu den besondern Geistern, etwa wie einer im Staate sich an den Kaiser oder an höhere oder niedere Beamte mit seiner Bitte wendet. Alle Gebete sind Bitt- oder Dankgebete; Bussgebete sind dem Chinesen fremd. Er ist nicht in Sünde geboren, weiss von keiner Erbsünde, der Mensch ist nach Confucius Lün-iü I, 6, 17 und Meng-tseu II, 5, 2 von Natur aus gut ([5]), nur unter dem Drucke der Verhältnisse kann er schlecht werden. Dazu ist aber der Fürst da, der der Idee nach des Himmels Statthalter auf Erden ist, und die himmlische Ordnung aufrecht zu erhalten hat und das Strafgesetz muss die Schlechten nöthigenfalls zügeln. Man kann die Gebete noch, wie die Opfer, in solche theilen, die zu bestimmten feststehenden Zeiten statt-

finden, wie die Bittgebete vor der Ernte und die Dankgebete nach derselben, und in solche, die bei besonderen Veranlassungen stattfinden. Im Allgemeinen kann man sagen, dass alle Gebete auf ein irdisches Wohlergehen, Gesundheit, langes Leben, eine reichliche Ernte, hohes Alter, Erhaltung der Herrschaft u. s. w. gerichtet sind. Der Schue-wen erklärt den Charakter Khi beten selbst durch: Glück zu erlangen suchen (khieu fo ye). Biot zu Tscheu-li B. 25 Fol. 1 spricht von einem Gebete um Glück, um lange dauernde Rechtschaffenheit (long rectitude); aber es möchte wenigstens zweifelhaft sein, ob der chinesische Ausdruck Yung tsching (6) dieses bedeutet. Der letzte Charakter, aus Cl. 154 eine Muschelschaale und Cl. 25 Pu ein Loos zusammengesetzt, bezeichnet ursprünglich ein Wahrsagen aus der Schildkrötenschaale (Abh. I S. 89), obwohl er dann auch für Rechtschaffenheit gebraucht wird; wahrscheinlich promiscue mit einem gleichlautenden Charakter. La Charme lässt im Schi-king II, 1, 6 p. 77 u. II, 6, 5 p. 122, II, 6, 7 p. 125 u. II, 6, 6 p. 124 beim Ahnendienst den Opfernden und Betenden Unsterblichkeit versprechen, auf welche Uebersetzung Wuttke ein besonderes System baute, aber der Text enthält nichts von Unsterblichkeit; es ist nur die Rede von einem Leben ohne Grenzen (Wan-scheu wu kiang) (7).

Wir werden über den Charakter der altchinesischen Gebete die beste Einsicht gewinnen, wenn wir ein Paar alte Gebete näher betrachten: Das merkwürdigste ist im Schu-king Cap. Kin-teng IV, 6 (s. Abh. I S. 65 fg.), wo Tscheu-kung, als sein Bruder, der Kaiser Wu-wang, der Stifter der 3. D. Tscheu, nachdem er eben den letzten Kaiser der 2. D. Schang geschlagen, gefährlich erkrankt, nun, um ihn zu retten, sich für ihn dem Tode weiht. Es steht dieses Stück einzig in der chinesischen Geschichte da. Seine Brüder wollen zu Gunsten des Königs das Loos befragen, er will den Königen, seinen Vorgängern, keinen Verdruss machen, er errichtet aber doch drei Erdhügel auf derselben Erdfläche und dann noch einen im Süden. Das Gesicht nach Norden ge-

wandt, heisst es nun, stand er aufrecht, nahm den Pi, ergriff den Kuei und redete dann die 3 Ahnen Tai-wang, Wang-ki und Wen-wang an (Kao). Der Sse (sonst der Historiograph) sprach das auf Bambustreifen geschriebene Gebet: „Euer Nachfolger ist gefährlich erkrankt, ihr drei habt vom Himmel die Sorge für seinen Sohn überkommen; (ich) Tan weihe mich statt seiner (dem Tode). Ich bin fromm, habe viele Eigenschaften und viel Geschick und vermag den Geistern (Kuei-schin) zu dienen, während euer Nachfolger nicht wie (ich) Tan so viel Geschick (Eigenschaften) hat und nicht den Geistern zu dienen vermag. Er hat das Mandat in des (Schang-) Ti Palast empfangen und vermag die vier Weltgegenden zu regieren und kann euren Söhnen und Enkeln das Reich erhalten. Das Volk der vier Weltgegenden ehrt und respectirt ihn; oh lasst das kostbare Mandat nicht zu Grunde gehen, welches der Himmel herabgab; unser König Vorgänger wird beständig (einen Platz) haben, wohin er zurückkehren kann. Ich werde die grosse Schildkröte befragen. Wenn ihr mich erhört, nehme ich den Pi und den Kuei und ziehe mich zurück, um eure Befehle zu erwarten; wenn ihr mich aber nicht erhört, verberge ich diesen Pi und Kuei u. s. w." (8). Der König genas dann. Man sieht, Tscheu-kung wendet sich bei diesem Gebete mit dem Gesichte nach Norden, wie der Beamte dem Fürsten gegenüber, und hält in der Hand einen Pi (9), d. i. eine Tafel, blau und rund, wie der Himmel. Mit einer solchen huldigte der Ta-tsung-pe nach dem Tscheu-li 18 Fol. 41 (24 v.) dem Himmel, wie mit der gelben Tafel (Tsung) der Erde und mit der oblongen dunkelblauen (Kuei) der Ostgegend, mit dem rothen Halbkuei oder Tschang der Südgegend, mit der weissen von Tigerform (Hu) der Westgegend, mit dem schwarzen Halb-Pi der Nordgegend (9a). Die Kuei (10) sind noch viel mannigfaltiger nach dem verschiedenen Range derer, die sie tragen. S. Tscheu-li 42 Fol. 12—30 u. 20, 34—45 fg. Sie waren aus Jü-Steinen (chinesischem Jaspis). Wenn man vor dem Kaiser erschien, hielt man eine solche Tafel vor dem Munde und so erscheint man auch vor den Göttern

und Geistern. Das Gebet ist hier aufgeschrieben und wird vom Sse verlesen; als Gelübde oder Weihung sollte es aufbewahrt werden.

Wie die Wünsche der Chinesen nur auf Weltliches gerichtet sind, diess spricht sich in mehreren Liedern des Schi-king deutlich aus, obschon es nicht eigentliche Gebete sind; so Ta-Ya, Lu-sung Ode Pi-kung (IV, 2, 4 p. 211). „Möge dir Glanz verliehen werden, langes Leben und Reichthum, bis die Haare (vor Alter) gelb werden (bleichen) und dein Rücken sich krümmt, bei dem Alter Kraft und Einsicht dir bleiben, — — mögest du glänzend und gross, alt und doch frisch, elftausend Jahre leben, im frischen Alter ohne Gefährde" ([11]); p. 212: „Gebe der Himmel dir den verdienten Lohn, viele glückliche Jahre; er erhalte Lu, dass du in Tschang und Hiu wohnen könnest und Tscheukung's Besitz dir wieder werde. Lu's Fürst sei glücklich und froh, gut seine Frau; alt werde seine Mutter; er habe gerechte Grossbeamte (Ta-fu) und übrige Beamte, besitze Lehen und Reiche, und nachdem er viel Glück genossen, möge bei gelbem (bleichendem) Haare er noch Kinder-Zähne haben" ([12]) und Siao-ya Ode Tien-yao (II, 1, 6 p. 76) beginnt: „Der Himmel umfasse und festige dich, er mache (deine Herrschaft) dauerhaft, gebe dir Fülle und Reichthum, füge noch Vieles hinzu und lasse Alles in Menge dich haben." Der erste Satz wiederholt sich zweimal, dann heisst es weiter: „Er gebe dir eine Fülle von Früchten, dass nichts dir mangle, empfange du hundert Einkünfte vom Himmel und fernes (grosses) Glück lasse er auf dich herabkommen, dass der Tag nicht dazu ausreiche. Nichts gedeihe dir nicht, mögest du sein, wie ein Berg, wie ein Damm, wie ein Hügel, wie ein Strom, dem nicht zugefügt werden kann, — wie der Mond, der sich füllt, wie die Sonne, die emporsteigt, wie die Dauer des Nan-schan (Berges), unversehrt, ohne Einsturz; wie eine Fichte, wie eine Cypresse, die immer grühen, so dass du nichts mehr zu empfangen hast" ([13]).

Nach dem Tscheu-li B. 25 Fol. 1—18 (5 v. fg.) gab es mehrere Beamte für das Gebet. Der Thai-tscho ([14]) oder Grossbeter hatte die

6 Gebetformeln (Tscho) für die 3 Arten von Geistern um Glück und immer gute Loose oder, wie Biot übersetzt, Rechtschaffenheit für den Kaiser abzufassen. Sie werden sehr kurz und undeutlich immer nur durch ein Wort bezeichnet, dem wir daher die Erklärung der Ausleger beifügen müssen. Es sind erstens Gebete der Folgsamkeit (Schün) — nach Li-ki Cap. Li-yün Cap. 8, dass das Opfer regelmässig vor sich gehe; — 2) Jahresgebete (Nian), (dass das Jahr glücklich sein möge); 3) Gebete um Glück (Khi) (beim Augurium über den Tag zu einer freudigen Ceremonie); 4) das Gebet um Wandel (Hoa) oder Aufhören einer Calamität; 5) das Gebet bei günstigen Vorbedeutungen (Sui), (die man dem Himmel, der Erde und den Ahnen anzeigt) und 6) Gebete, die man auf Tafeln (Tsi) schreibt (oder schriftliche Gelübde, wie das eben erwähnte Tscheu-kung's) ([15]). Er beschäftigte sich weiter mit den 6 Beschwörungsformeln oder Gebeten (Khi), die 3 Ordnungen der Geister zu vereinigen, wenn sie bei einer Calamität nicht im Accord sind. Dazu dient 1) das beim Opfer Lui (für den Schang-ti), 2) das beim Opfer (Tsao) (für die Ahnen), 3) das, eine Calamität zu entfernen (Kuai), 4) die beim Collectivopfer (Yng), (das nach Schol. 1 der Sonne, dem Monde und den Planeten gebracht wurde, wenn Schnee, Frost, Wind, Regen ausser der Zeit oder eine Sonnenfinsterniss eintrat, den Bergen und Flüssen aber bei Ueberschwemmungen, Dürren und epidemischen Krankheiten; das 5te sind die Gebete bei einem Angriffe (Kung), (z. B. wenn man die Trommel rührt, um der Sonne bei einer Verfinsterung zu Hilfe zu kommen) und 6) das Anreden oder Anfahren (Schue), (wenn man z. B. die Genien der Erde und der Cerealien schilt, wenn man sie entfernt oder die Hauptstadt verlegt) ([16]).

Er bereitet weiter die 6 heiligen Formeln (Tse) ([17]), mit welchen er die obern und niedern (die himmlischen und irdischen) Intelligenzen und die Geister der kaiserlichen Verwandten, die 4 fernen und die nahen angeht. Es sind 1) Collectivansprachen an die Ahnen (Tse); die 2ten heissen Ming, Befehle von oben. Diess sind nach den Scholien For-

meln, die Orakel der Schildkröte zu regeln; 3) Anzeigen (Kao), wie die Tscheu-kung's an seine 3 Ahnen oben oder Wu-wangs an Himmel und Erde, dass er gegen den letzten Schang ausziehe (Schu-king Cap. Wu-tsching IV, 3, 3); 4) vereinte Anrufe (Hoei) (an Himmel, Erde, Ahnen u. s. w.); 5) Beschwörung aller Geister (Tao) (bei Bündnissen, Eidesleistungen u. s. w.) und 6) Leichenreden oder Gebete bei Leichenbegängnissen (Lui), dem Charakter nach: Worte beim Einpflügen, von Cl. 127 Lui der Pflug; das Wort bedeutet selbst nur Pflug ([17a]).

Er unterscheidet dann die 6 verschiedenen Ehrennamen ([18]) (Hao) der himmlischen, irdischen und menschlichen Geister (Schin, kuei, khi), der Opferthiere, der Kornopfer und der Opfergaben an Seidenzeugen und Zeug-Schmuck (Seng, tse, pi) (s. Li-ki Cap. 1 Khiü-li). Jedem muss nämlich ja seine rechte Ehrenbenennung gegeben werden; z. B. der Himmel heisst: erhabener Himmel, hoher Herr; der Ahn: hoher Ahn; die Erde: fürstliche Erde u. s. w. Bei dem grossen Opfer in reiner Absicht, bei dem grossen Ahnenopfer und dem der irdischen Geister nimmt er das reine Wasser und das reine Feuer und ruft die Geister bei ihren Ehrennamen an. Er vertheilt auch die Ehrennamen für die Opfer in den verschiedenen Königreichen, Fürstenthümern, Apanagen und Domänen (Fol. 18) ([19]).

Das Folgende bezieht sich auf die Opfer. Auch die 9 verschiedenen Arten, sich zu verbeugen, gehören hier nicht her, sondern zum Opfer, bei dem er ebenfalls mehrere Funktionen verrichtet, sowie auch beim kaiserlichen Leichenbegängnisse. Er gibt da den Beamten des Gebietes ausser dem Weichbilde die Gebete, welche an die Geister gemeinschaftlich gerichtet werden, zu lesen. Bei einem grossen Anlasse (Ku, d. i. nach den Schol. bei einem feindlichen Einfalle) oder einer Calamität des Himmels opfert er den Genien der Erde und der Cerealien, macht die Anrufungen und bringt später die Dankesopfer dar, so auch bei andern Opfern noch. Wenn der Kaiser ein neues Fürstenthum errichtet, meldet er es vor der Investitur dem Genius der Erde

und bringt das Opfer und die Seidenzeuge dar ([19a]). Die meisten Gebete scheinen formulirt gewesen zu sein, nicht freie Ergüsse.

Was der Thai-tscho für die grossen Opfer, sind die Siao-tscho ([20]) die kleinen Beter, für die kleinen Opfer (Tscheu-li 25 Fol. 19—25 sq.) Sie haben die Anrufungen und Anreden bei den Beschwörungen, Bitt- und Dankopfern (Jang, Tao und Tse) ([21]), um Glück zu erbitten, eine reiche Ernte, regelmässige Regen in den Jahreszeiten, Stillung der Winde, Aufhören von Dürre, von Kriegen und Calamitäten, Entfernung von Verbrechen und Epidemien zu erflehen. Auch sie haben bei dem Ahnenopfer und bei Leichenbegängnissen zu thun, worauf wir zurückkommen werden. Sie haben bei allen Ceremonien den Thai-tscho zu unterstützen. Wenn man zur Beerdigung schreitet, stellen sie die Reisevorräthe als Abschiedsopfer auf und verrichten die Anrufungen oder Gebete an die 5 Genien des Hauses (U-sse). So haben sie auch die Gebete und Anrufungen bei einer grossen Expedition des Kaisers, bei der Bestreichung der Trommel mit Blut um Erfolg bittend, und überhaupt alle Gebete bei den kleinen Opfern, kleinen Leichen, kleinen Versammlungen und kleinen Zusammenziehungen von Truppen zu verrichten ([21a]). Die kleinen Opfer ausser dem Palaste sind nach Schol. 2, die den Wäldern und Seen, den 4 Weltgegenden und den 100 erschaffenen Gegenständen dargebracht werden; die des Innern sind die 7 Opfer im Innern des Palastes.

Bei den Leichenbegängnissen waren noch besondere Trauerbeter (Sang-tscho) ([22]) thätig. Sie hatten mehr untergeordnete Dienste dabei, nach 25 Fol. 30 (26, 3 v.), aber auch die Gebete und Anrufungen bei dem Opfer nach der Rückkehr von der Beerdigung zu sprechen, und merkwürdiger Weise haben sie nach Fol. 31 (26, 4 v.), wenn ein Königreich oder ein Fürstenthum, Biot übersetzt, aufgehoben wird, — ich meine Sching heisst besiegt oder erobert ist, — die Genien der Erde und der Cerealien dieses Landes anzurufen (zu evociren?). Diess geschieht bei den gewöhnlichen Opfern oder in besondern Supplica-

tionen ([22a]). Auch besondere Jagdbeter gab es Thien-tscho ([23]) 25 Fol. 32 fgg. (26, 5). Sie hatten die Gebete und Anrufungen beim Pferdeopfer (Ma), welches bei dem Signale, bei den grossen Jagden in den vier Jahreszeiten dargebracht wurde. Sie spenden vorher schon im Ahnensaale und im Saale des Vaters, dem auch wieder nachher Spenden dargebracht werden. Sie sagen die Gebete und Anrufungen her, die man für das Pferd und die Opferthiere macht, um einen reichen Ertrag der Jagd zu erzielen. Nach dem Tscheu-li 7 Fol. 32 (8, 2 v.) gab es auch im Palaste besondere weibliche Beter (Niu-tscho) ([24]). Sie standen den Opfern der Kaiserin im Innern des Palastes vor und baten um Heilung von Krankheiten, sagten dann Dank dafür, riefen das Glück herbei, suchten den Calamitäten zu wehren, die Prodigien zu entfernen und so Krankheiten und Tod abzuwenden. Man sieht, eine Menge Personen waren bei den Gebeten beschäftigt. Noch gab es Beter bei den geringern Verträgen. (Tsu-tscho) ([31]). Tscheu-li 25, 34 fgg. (26, 6 v.) Doch diess führt uns zu den

Verträgen und Eidesleistungen.

Ueber die Verträge gab es nach Tscheu-li B. 36 Fol. 37—41 (3 v. fgg.) einen eigenen Vorgesetzten (Sse-yo) ([25]). Wir heben hier nur hervor, dass alle grossen Verträge zwischen den verschiedenen Reichen in die Register des Ahnensaales eingetragen wurden, die kleinern in die rothen Tafeln ([26]) (der Ausdruck ist nicht klar). Die feierlichen Verträge heissen Ming ([27]). Dieser Charakter ist zusammengesetzt aus dem Zeichen Schaale Cl. 108 oder vielleicht Blut (Cl. 143) und der Gruppe Ming ([27a]), helle, welche aus den Zeichen für Sonne und Mond besteht, wohl hier die Lichtgeister andeutend, von welchen gleich die Rede sein wird. Die geringern Verträge hiessen Tsu ([28]), von Wort (Cl. 149) und Gefäss. Einige verstehen unter erstern die in grossen, unter letztern die in kleinern Sachen; andere sagen, jene seien eidliche Versprechen für die Zukunft, diese eidliche Versicherungen über

Vergangenes. Nach Li-ki Kio-li c. 2 Fol. 58 heisst Treue geloben s c h e, wenn ein Opfer dabei Ming ([28a]). Nach Tscheu-li B. 32 Fol. 29 (13 v.) beginnt eine eidliche Convention (zwischen den Fürsten) damit, dass der Jong-yeu, der Wächter der rechten Seite des Kriegswagens, den Contrahenten das Gefäss Tui reicht. Er hilft dann dem Repräsentanten des Geistes, der der Convention vorsteht, das Ohr des Ochsen fassen (das er nach dem Schol. abschneidet, um das Blut in jenes Gefäss aufzufangen) — vgl. auch Schol. 2 z. Tscheu-li 6 Fol. 14 — welches er dann mit einem Stöckchen aus Pfirschenholz (welches die Geister fürchten) und mit der Pflanze Lie (welche böse Vorbedeutungen abwehrt) umrührt. Die Contrahenten haben sich dann mit dem Blute des Opferthieres die Lippen zu bestreichen ([29]). vgl. Tso-tschuen Ngai-kung A. 17. Huan-kung von Thsi unterliess diess indessen, als die Vasallenfürsten den Bundeseid leisteten. Er band das Opferthier nur an und legte das Buch (mit dem Bundeseide) darauf. Meng-tseu II, 6, 7 ([29a]). Bei den feierlichen Eiden war nach Tscheu-li B. 36 Fol. 41—44 (5 v.) ein eigener Beamter der (Sse-ming) ([30]) angestellt. Bei entstandener Zwietracht unter den Fürsten versammeln diese sich am Hofe, der oben genannte Beamte entwirft den Text der Eidesformel und hat die Formalitäten dabei zu vollziehen. Das Gesicht nach Norden gewandt — wo man sich den Sitz der Götter denken mochte, — meldet er den Lichtgeistern (Ming-schin) — diess sind nach Schol. II Sonne, Mond, Berge und Flüsse, welche die Handlungen der Menschen beaufsichtigen, — die Ableistung des Eides, und wenn diess geschehen ist, nimmt er 2 Abschriften davon, die er nach Schol. 2 den 6 Ministern behändigt. Ebenso verfährt er, wenn früher rebellisch gewesene Völker oder Einzelne, die nicht treu waren, ihn leisten. Bei schriftlichen Conventionen zwischen Leuten des Volks wird immer eine Copie derselben von ihnen aufbewahrt. Bei allen Streitsachen, die Gefängnissstrafe nach sich ziehen, lässt er den Eid leisten. Das Opferthier muss der Betreffende nach der Menge seiner Ländereien liefern. Jeder Contrahent kommt an den Ort der Ceremonie.

Im Namen desselben bringt er den Lichtgeistern den Wein und das Opferfleisch dar, und wer seinem Eide nicht treu war, wird unglücklich nach Schol. II (30). Der Tsu-tscho hat nun nach B. 25 Fol. 34 fg. (26, 6) die Gebete und Anrufungen bei geringern Verträgen und Conventionen, wie bei dem Opfer Lui, das dem Schang-ti und beim Opfer Tsao, das den Ahnen gebracht wurde, bei den Collectiv- und Beschwörungsopfern, bei den Angriffen und Anfahren zu entwerfen. Er bereitet die Formeln, die in die Tractaten und Conventionen geschrieben werden, um im Namen des Souverains die redliche Ausführung und die getreue Ausführung der Contracte zwischen den Feudalreichen zu sichern (31). Nach Tso-tschuen Ngai-kung A. 2 mussten die Gebetsbeamten ein besonderes Register darüber führen. Man schrieb den Eid auf eine Tafel, tödtete ein Opferthier, nahm das Blut, grub den Körper ein, legte die Schrift darauf und bedeckte sie mit Erde. Diess hiess Tsai-schu (31a) s. Tso-tschuen Siang-kung A. 26. Bei einer entstandenen Streitigkeit bestrich nach B. 36 Fol. 40 (4 v.) der Sse-yo (25) die Thüre des Ahnensaals, in welchem die grossen Verträge aufbewahrt wurden, mit dem Blute eines Hahnen, den er nach dem Li-ki Cap. 17 (20) Tsa-ki tödtete, untersuchte dann den aufbewahrten Rechtstitel und wer da seiner Verpflichtung nicht treu war, wurde im Gesichte gebrandmarkt (32). Nach B. 37 Fol. 30 (1) liefen vor den Personen, die den Eid leisteten, Leute mit einer Peitsche her und verkündeten ihnen die verschiedenen Strafen, welche die Eidbrüchigen treffen würden (33). Man sieht, dass, wenn es an religiöser Hinweisung auf die lichten Geister, die auf das Thun der Menschen da unten sehen, und deren gerechte Strafe nicht fehlt, doch auch die weltliche Bestrafung den Eidbrüchigen in's Gedächtniss zu rufen, nicht vergessen wurde. Aber die Vasallenfürsten brachen trotz alledem die eidlich beschwornen Verträge auf das Gewissenloseste, wie der Tschün-thsieu zeigt.

Von den Opfern*.

Name, Idee und Arten des Opfers.

Opfern, namentlich den Ahnen, galt für eine heilige Pflicht. Der Häuptling von Ko opferte nicht. (Tsching-) Tang (der Stifter der 2. D. 1766 v. Chr.) liess ihn fragen, warum er nicht opfere? Er erwiderte: es fehlten ihm die Opferthiere. Tang sandte ihm Ochsen und Schafe. Er verzehrte sie und opferte nicht. Tang sandte auf's Neue zu ihm: warum er nicht opfere? Es fehle ihm die Hirse zum Opfer. Thang liess ihm Hirse, Reis und Wein bringen. Er nahm es und misshandelte die Ueberbringer. Da bekriegte Thang ihn. Meng-tseu I, 6, 5 vgl. Schu-king III, 2 p. 84. Von Confucius heisst es im Lün-iü I, 10, 8: „Wenn die Speise auch gemein war, Gemüse, Suppe, Kürbisse, er opferte (spendete) davon und sicher mit gehörigem Ernste" (Thsi) ([34]).

Der Charaktere für Opfer gibt es im Chinesischen viele, was schon darauf hinweiset, dass der Opferdienst ein ausgedehnter gewesen sein muss, weil sonst die Sprache nicht so viele Wörter für Opfer ausgeprägt hätte. Man hat für die Opfer der drei verschiedenen Classen von Geistern auch 3 verschiedene Wörter angenommen. Nach Schol. Tscheu-li B. 18 Fol. 2 u. 22, 11 sollen Sse ([34a]) die Opfer für die himmlischen Geister sein, Hiang ([35]) die der irdischen und Tsi ([36]) die der menschlichen Geister heissen. Doch wird dieser Unterschied nicht festgehalten und die Wörter werden auch promiscue gebraucht. Der Charakter für Tsi ([36]) ist der verständlichste. Er ist nach dem Schue-wen zusammengesetzt aus rechte Hand (Cl. 28), Fleisch (Cl. 130) und Geist (Cl. 113), also eine Hand, die dem Geiste Fleisch darbringt ([36a]) und

---

*) Es gehören hieher aus dem Li-ki besonders die Capitel 18 (23) Tsi-fa; d. i. des Opfers Gesetz; c. 19 (24), Tsi-i, d. i. des Opfers rechte Bedeutung u. c. 20 (24) Tsi-tung, d. i. Allgemeines über das Opfer. Callery hat sie nur sehr theilweise und unvollständig herausgegeben und übersetzt.

der Charakter weiset darauf hin, dass zur Zeit der Schriftbildung wenigstens Thieropfer schon im Gebrauche waren. Diess zeigt auch ein anderer Charakter Hien ([37]), der aus Hund (Cl. 94), Tiger (Cl. 141) über einem Gefässe (Cl. 193) zusammengesetzt ist, und wohl auf eine Darbringung von Hunden in Gefässen von Tigerform hindeutet ([37a]). Auch der Charakter Lui ([38]), der Name eines Opfers des Schang-ti, zusammengesetzt aus Cl. 181 Haupt und Hund (Cl. 94), darüber aber Cl. 119 Reis, weiset wieder auf Hundeopfer hin, deren Haupt oder die dem Haupte der Götter dargebracht wurden, obwohl hier noch der Reis hinzutritt. Der Charakter Hiang ([35]) besteht bloss auf dem Charakter Sohn (Cl. 39), unter dem abgekürzten Zeichen von Cl. 189 hoch ([35a]) und wird von Kung-ngan-kue erklärt, „einem Obern etwas darreichen". (Fung schang tschi wei hiang) ([35b]). Es ist also ein Sohn (Tseu kann auch ein Baron heissen), der einem Hohen etwas darbringt, wenn man nicht lieber an die Ahnenhalle denken will, denn der Begriff hoch (Cl. 189) ist von einer hohen Halle entlehnt. Undeutlicher ist der dritte Charakter Sse ([34a]) von Cl. 113 und einem Zeichen Sse, das jetzt aber nur als eine Bezeichnung einer Stunde von 9—11 vorkommt. Brachte man da das Opfer dar und erhielt es desshalb den Namen? wohl kaum; nach dem Schue-wen ist das Simplex ursprünglich Bild eines Wurmes. Tsi und Sse werden dann auch verbunden für Opfer überhaupt gebraucht. Meng-tseu II, 6, 10.

Diess sind die gewöhnlichsten Ausdrücke für Opfer. Es kommen aber auch noch andere vor; so Hiang ([39]) Li-ki Cap. Tsi-i 19 (24) p. 117 T. p. 56 und J-king Cap. 17 Sui T. II p. 10 heisst es: Wang yung hiang iü Si-schan. Der Kaiser bedient sich des Opfers Hiang beim Si-schan (Westberg). Der Charakter ist zusammengesetzt aus Speise (Cl. 184) und hiang ein Dorf, auch sich hinneigen, und heisst auch ein Banquet geben. Der Li-ki erklärt es: seine Absicht auf etwas richten ([39a]). Dann hat man Tsien ([40]) von Pflanze (Cl. 140) eigentlich Hirschkraut ([40a]), ein blosses Pflanzenopfer nach dem Schol. zum Ko-

leang ([40b]). Meng-tseu braucht (II, 4, 4) Kuei ([41]) darbringen auch für opfern. Es gab auch bloss locale Ausdrücke für Opfer; z. B. in U sagte man Kuei ([42]) für Tsi. Der Charakter ist aus Speise (Cl. 184) Mann oder Dämon (Cl. 194) gebildet. Die verschiedenen Namen für die einzelnen Ahnenopfer s. unten beim Ahnendienste.

Unter den 5 Gebräuchen (Li), heisst es, ist keiner so wichtig, als das Opfern (U li mo tschung iü tsi) ([43]). Die Opfer werden später wenigstens nur gebracht, um irgend ein Glück zu erlangen, oder es sind Dankesopfer. Wir haben oben Abh. 1 S. 80 fg. schon die Stelle aus Li-ki Cap. 18 (23) Tsi-fa angeführt, wem man opferte und warum. Schi-king Siao-ya II, 6, 8 zu Ende verspricht sich durch die dargebrachten Opfer ein neues und grösseres Glück ([44]). J-king Koen 47, 5 T. II p. 261 heisst es: „Es ist vortheilhaft, Opfer anzuwenden" (Li yung tsi sse), um Glück zu erlangen (scheu fo ye) setzt Confucius hinzu im Commentar Siang ([44a]). Ja der Charakter Tsiang ([44a]), zusammengesetzt aus Cl. 113 Geist und Cl. 123 Schaf bedeutet Glück. Das Todtenopfer der Eltern ein Jahr nach ihrem Tode heisst das kleine, Siao-Tsiang, das 2 Jahre nach ihrem Tode Ta-Tsiang, das grosse ([44b]). J-king 47, 3. „Wenn ich ein Opfer darbringe, sagt Confucius Li-ki Cap. 9 Li-ki p. 54, T. p. 27, so bin ich versichert, von den Geistern Glück zu erlangen. (Er wusste nämlich, wie er es anzufangen hatte [[45]]). Aber Opfer allein thun es nicht. Im Li-ki Cap. Piao-ki Cap. 26 (32) T. p. 81 (U. p. 162) führt er die Stelle des Schi-king Siao-ya an: „Erfülle ruhig die Pflichten deines Amts, stelle rechtschaffene Männer an und die Geister (Schin) werden dich erhören und mit Glück (Früchten) dich überhäufen" ([46]), und T. p. 82 (U. p. 164) sagt er: „Heu-tsi's Opfer (Sse) waren leicht Glück bringend; seine Gebete (Tse) waren ehrfurchtsvoll, seine Wünsche mässig; sein Glück erstreckte sich daher auf Söhne und Enkel" ([47]). S. noch Li-ki c. 10 F. 11 v.

Von Sühnopfern wissen wenigstens die Chinesen der späteren Zeit nichts. Eine Versöhnung des Menschen mit Gott durch Gebet und

Opfer tritt kaum hervor; denn nach dem Glauben der Chinesen trennt keine Sündenschuld* die Menschheit von Gott. Das Opfer scheint daher Theologen, wie Wuttke p. 64, in China auf den nüchternsten Ausdruck, auf die oberflächlichste Andeutung herabgesunken zu sein, so dass es eigentlich gar keine Bedeutung mehr habe. Der Kaiser opfere dem Himmel nur, um die vertraute Einheit mit demselben zu beurkunden, man bringe Dankopfer für die Früchte der Erde u. s. w. dar.

Indessen finden sich doch noch einige Spuren, dass dem Opfer auch in China früher eine tiefere, mysteriöse Bedeutung beigewohnt haben mag. Wir rechnen dahin die Bestreichung (Hin) ([48]) des Ahnensaales, der Trommeln, der Kriegswaffen, der musikalischen Instrumente, der Schildkröte zum Wahrsagen, wie der Glocken, mit Opferblut, Tscheu-li 20, 32; 25, 24; 29, 40; 30, 13 u. 15; 32, 29 u. 57 u. 35, 49, was man weder aus dem Dankopfer, noch aus dem Bittopfer erklären kann. Wie aber zu Meng-tseu's Zeit den Chinesen die Bedeutung dieser Ceremonie bereits gänzlich abhanden gekommen war, ergibt sich aus der Erzählung bei ihm I, 1, 7. Es wird da, während der König Siuan-wang von Thsi (455—404) in seiner Audienzhalle sitzt, ein Ochse, mit Stricken gebunden, unten vorbeigeführt. Da fragt er: Wo führt ihr den Ochsen hin? Man antwortet ihm: (mit seinem Blute) soll eine Glocke bestrichen werden ([49]). Der König erwidert: Lasst ihn los. Ich kann sein Aechzen nicht ertragen, der wie ein Unschuldiger zur Richtstätte geführt wird. Sie erwidern: Dann müssen wir es lassen, die Glocke mit Blut zu bestreichen. Der König erwidert: Kann

* Der Chinese erwidert noch jetzt nach C. J. Edkins The religious condition of the Chinese. London 1859. 8. p. 174, wenn der Missionär zu ihm kommt und ihn mit dem Blute des Lammes Gottes von seinen Sünden erlösen will: Ich habe keine Sünden und will keine begehen. Das Geld, das ich einem schuldig bin, bezahle ich ihm. Wenn ich sehe, dass des Nachbars Kind fällt, so eile ich herzu und helfe ihm.

das unterlassen werden? ersetzt ihn durch ein Schaf. Das Volk hatte nun gemeint, blosser Geiz habe den König zu dieser Aeusserung veranlasst; dieser wusste aber, dass es ihm Unrecht that und Meng-tseu erklärte ihm, wie nur Humanität ihn dazu veranlasst habe. Den Ochsen habe er vor Augen gehabt, das Schaf aber nicht. Von einer tiefern Bedeutung der Ceremonie aber ist nirgends die Rede. Der Philosoph benutzt nur diese Aeusserung der Humanität des Königs, um ihm zuzureden, wenn er sie nur ausdehne, könne er ein vollkommener König werden *. Das Genauere über das Bestreichen mit Blut b. Ahnendienste.

Wie die Weisen der Nation später das Opferwesen auffassten, mögen einige Stellen des Li-ki — eine aus dem Tschung-yung c. 19 s. b. Ahnendienst — noch zeigen. Im Cap. 8 Li-yün T. p. 23 heisst es: „Die alten Kaiser besorgten, dass die Ritus (Li) nicht genugsam nach unten (unter ihren Unterthanen) sich verbreiteten. Drum opferten sie (Tsi) dem (Schang-) Ti im Felde (Kiao), um die Würde des Himmels festzustellen. Sie opferten (Sse) der Erde (Tu) im Sche, um der Erde Früchte zu gewinnen. Sie opferten den Ahnen (im Tsung-miao), um die Humanität zu begründen; den Bergen und Flüssen, um die Genien und Geister (Kuei-Schin) zu Gästen zu haben, und den 5 Laren des Hauses (U-Sse), weil sie die Grundlage der Beschäftigungen sind (So i pen sse ye). — — Wenn die Ritus geübt werden gegen die Erde, erreichen die hundert Schätze den Gipfel (des Glücks); wenn die Ritus geübt werden im Ahnentempel, dann wird Pietät und Kindesliebe zur Gewohnheit; wenn die Ritus geübt werden gegen die 5 Schutzgeister des Hauses, dann werden die Gesetze und Ordnungen festgestellt" ([50]) u. s. w. Im Cap. 20 Tsi-tung T. p. 63 (U. p. 130) heisst es: „Opfern ist eine grosse Sache, (alles) ist dabei vorzusehen; die Folgsamkeit aber das Wichtigste und die Grundlage allen Unterrichts. Drum lehrt

* Die ganze Stelle im Originale anzuführen, ist zu lang.

der Weise nach Aussen seinen Fürsten und Obern ehren, daheim lehrt er ihn Pietät gegen seine Angehörigen. Wenn daher ein erleuchteter Fürst oben steht (den Thron einnimmt), dann folgen ihm alle Beamte (Unterthanen) und unterwerfen sich. Wenn man mit Respect die Ahnen und den Schutzgeist der Erde und der Cerealien behandelt, so sind Kinder und Enkel fromm und gehen den Weg des Gehorsams ([51]). — — Drum heisst es (p. 64) die Opfer (Tsi) sind die Basis des Unterrichts. Diese Opfer begreifen nämlich die zehn Ordnungen oder Verhältnisse (der Menschen): Die Art (tao, eig. der Weg) den Geistern und Genien (Kuei-Schin) zu dienen; das Recht (J) zwischen Fürst und Unterthan; die Ordnung zwischen Vater und Sohn; die Abstufung zwischen ausgezeichneten Männern und geringen Leuten; den Unterschied zwischen nahen und fernen Verwandten; die Vertheilung von Ehren und Belohnungen; den Unterschied zwischen Mann und Frau; das gleiche Verfahren in Verwaltungssachen; die Ordnung zwischen Aeltern und Jüngern und endlich die Beziehungen zwischen Obern und Untern (Untergebenen)" ([51a]). Alle diese Grundverhältnisse und darauf bezüglichen Grundprinzipien des chinesischen Lebens kamen nämlich beim Cultus in Anwendung und wurden also auch durch den Cultus befestigt. Diese subjective Seite, die Wirkung eigentlich weit weniger der Opfer selbst, als der dabei vorkommenden Ceremonien, galt den spätern Weisen für weitaus das Wichtigste. Der Ahnendienst soll die Pietät gegen die Eltern fördern. Sse sse iu sse seng, d. h. „man soll den Todten dienen, wie man den Lebenden diente," heisst es immer in Confuceischen Schriften. Wenn der Kaiser zu Ehren der Greise im Collegium Tung ihnen ein Fest gibt und den Greisen der alten Zeit dabei opfert, so soll dadurch die Ehrfurcht gegen das Alter tief eingeprägt werden. Li-ki Cap. 7 p. 37 Abh. I S. 80. Bei den Collectiv-Gebeten an die Geister Tscho und den Opfern regelt der Cantonchef (Tang-tsching) nach Tscheu-li B. 11 Fol. 19 (12, 89 fg.) die Aufstellung des Volks nach dem Alter; die eine Ehrenauszeichnung (Ming) haben, werden nach

dem Alter in ihrem Dorfe (Hiang-li) aufgestellt; die 2 haben, nach dem Alter und der Folge ihrer Väter und Familien oder Clane (tso); die 3 haben, ohne Rücksicht auf das Alter ([51b]), und der Schol. II bemerkt dazu aus dem Li-ki, dass die Sechziger dabei sassen, die Fünfziger neben ihnen stehen mussten und beim Mahle die Zahl der Schüssel für die Sechziger bis zu den Neunzigern immer vermehrt wurde, offenbar, um das Alter zu ehren. Daher heisst es Buch 9 Fol. 9 (10, 5 v.), durch die Opfergebräuche prägt man den Respect ein (gegen das Alter, die Ahnen), dann handelt das Volk nicht regelwidrig ([51c]). Vgl. auch Lün-iü II, 12, 2. und Weiteres unten beim Ahnendienste.

Von der Enthaltsamkeit und dem Fasten vor den Opfern.

Von Ascese und Selbstpeinigung weiss der alte Chinese nichts; aber vor den höchsten Vorgesetzten im Reiche erscheint er auch nicht unvorbereitet. Nach dem Li-ki Cap. Jü-tsao Cap. 12 p. 69 mussten die grossen Würdenträger den Tag, bevor sie sich in den Palast zum Kaiser begaben, Enthaltsamkeit üben, durften nicht im Frauengemache schlafen, mussten sich den Kopf und die Kleider waschen u. s. w. Eine ähnliche Enthaltsamkeit fand nun auch vor den grossen Opfern statt*. Nach Li-ki C. Li-ki 10 Fol. 16 u. Schol. 3 zu Tscheu-li 26 Fol. 6 heisst Kiai die geringere Enthaltsamkeit in den ersten 7 Tagen und So die strengere in den drei letzten. Der Charakter Kiai ([52]), sich bewachen, besteht aus 2 Händen (Cl. 55) und einer Lanze (Cl. 62). Der Charakter So ([53]) ist zusammengesetzt aus Cl. 40 ein Schutzdach, unter welchem Cl. 9 Mann und das Zeichen für Hundert stehen und bezeichnet ursprünglich eine Herberge für 100 Mann, dann einen Ruheplatz, ausruhen. Am gewöhnlichsten ist der Ausdruck Thsi ([54]) (Cl. 210). Das alte Bild ist ein ebenes Saatfeld. Es bezeichnet dann eben, gleich-

---

* Auch vor dem Eingehen der Ehe Li-ki Kio-li c. 1 Fol. 20 u. c. 11 Fol. 45.

mässig. Diese Enthaltsamkeit vor den grossen Opfern erwähnt schon der Schi-king III, 2, 1 und vor den Ahnenopfern IV, 1, 6. Meng-tseu II, 2, 25 sagt: „Wenn ein Mann auch missgestaltet ist, wenn er Enthaltsamkeit übt (Thsi kiai), sich badet und wäscht, kann er dem Schang-ti Opfer darbringen“ ([55]). Ausführlich spricht darüber der Li-ki Cap. 20 Tsi-tung T. p. 62 (U. p. 128): „Wenn die Zeit des Opfers (Tsi) kommt, übt der Weise Enthaltsamkeit (Thsi). Sich enthalten heisst zur Gleichmässigkeit gelangen. Er stösst alle unerlaubten Dinge zurück, unterdrückt seine Begierden und Gelüste, sein Ohr hört keine Musik; daher sagt das alte Sprichwort: „der Enthaltsame hat keine Musik“, er wagt nicht, seinen Geist zu zerstreuen. Wenn das Herz sich nicht zerstreut, so stützt er sich auf den Tao (den rechten Weg). — — Die mässige Enthaltsamkeit dauerte 7 Tage, um seinen Sinn zu befestigen, die höchste (strenge) 3 Tage, um die Gemüthsruhe recht zu befestigen. — — Ist dieses Ziel erlangt, so kann man mit der Geistereinsicht (Schin-ming) in Verbindung oder in Verkehr treten“ ([56]). Wie die dreitägige Fastenzeit vom frommen Sohne benutzt werden soll, sich die verblichenen Eltern lebhaft zu vergegenwärtigen (Li-ki Cap. Tsi-i 19 [24 Fol. 39]). S. unten beim Ahnendienste das Weitere. Im Cap. Yuei-ling 6 p. 27 T. p. 14 heisst es: „(im zweiten Sommermonate) hält der Weise sich zurückgezogen (Thsi-kiai) in seiner Wohnung und ergibt sich nicht den Zerstreuungen, verschliesst sich gegen lärmende Vergnügungen und Reize, isst wenig schmackhafte und gewürzte Speisen, mässigt seine Begierden und Gelüste und befestigt seines Herzens Lebenskraft (Ting sin khi). Die 100 Beamten unterbrechen die Untersuchungen und verhängen keine Strafen, um das (Prinzip) Yn zur Ruhe zu bringen“ ([57]). Nach dem Tscheu-li B. 2 Fol. 55 (20 v.) beginnt der Grossadministrator (Ta-tsai) 10 Tage vor dem Opfer der 5 himmlischen Kaiser (U-ti) solche Enthaltsamkeit (kiai). Nach B. 26 Fol. 6 (14) liest der Grossannalist (Ta-sse) während der beiden Fasten (Kiai und So) mit den speciell mit der Ceremonie beauftragten Beamten das Buch der Gebräuche und re-

gelt das Detail der Ceremonien ([58]). Die Opfermeister (Sse-schi) bestimmen nach B. 19 Fol. 30 (13 v.), bevor man das Loos wegen des Opfers befragt, den Tag der Fastenzeit ([58a]). Nach Schol. 2 zum Tscheu-li 31 Fol. 42 wohnte der Kaiser während der Fasten im Wagensaale (Lu-tsin); die Kleidung der Grossen war nach B. 21 Fol. 28 u. Li-ki c. 11 z. E. eine dunkelblaue und (nach dem Schol. bei Graduirten) eine weisse, nicht gefärbte. Nach Lün-iü I, 10, 7 zog Confucius, wenn er fastete, immer ein helles Leinenkleid an, veränderte seine Kost und auch seine Schlafstelle ([59]). Nach Tscheu-li B. 4 Fol. 19 hat der Kaiser, wohl die 3 Tage, über kein vollständiges Mahl. Nach den Schol. trinkt er da keinen Reiswein, isst kein Gemüse von besonderem Geschmack und hat keine Tischmusik, wie sonst. Am Tage der Tag- und Nachtgleiche (Tschi-ji) waren nach J-king c. 24 Su. Siang T. II p. 69 früher die Zollhäuser geschlossen, kein Handel erlaubt; man reisete nicht, die Fürsten visitirten das Land nicht ([59a]). Die nächste Frage ist:

Was opferte man?

Die Opfer bestanden im Allgemeinen aus Thieren, Produkten des Pflanzenreiches und auch menschlichen Kunstprodukten. Wenn in Griechenland, doch nur nach den Kirchenvätern, es ursprünglich keine blutigen Opfer gab, welche die Cyprier erst eingeführt haben sollen, während die übrigen Griechen erst nur Früchte darbrachten. (F. A. Wolf Vorlesungen über Alterthümer Griechenlands. Leipz. 1835. 8. S. 105 u. 226), so lässt sich das von China nicht sagen. Die Thieropfer gehen bis in die älteste Zeit, und wie wir sahen, bis zur Zeit der Schriftbildung zurück. Wenn indessen nach dem Tso-tschuen z. B. im Cap. Thsao-kuei Lu Tschuang-kung Ao. 10 (684 v. Chr.) zu Confucius Zeit wohlhabend heissen, die Fleisch essen konnten, und Meng-tseu (400—314 v. Chr.) I, 1, 13 und 48 und II, 7, 22 Hühner, Schweine und Hunde z. B. aufzuziehen empfiehlt, dass die Siebziger* Fleisch essen kön-

* Li-ki Cap. Wang-tschi c. 5 Fol. 34 v. sagt: „Wenn Sechziger kein Fleisch haben, werden sie nicht satt.“

nen, muss die Fleischkost beim gemeinen Mann damals sehr beschränkt gewesen und wird daher von ihnen den Ahnen und Geistern auch nicht viel Fleisch geopfert worden sein. Im Schi-king wird auch vom Volke vornemlich Hirse in 2 Arten Schu und Tsi dargebracht ([59a]). II, 6, 6 p. 123, II, 6, 8 p. 126, II, 6, 7 p. 125 ([59b]), daneben Tao und Leang und Reis. Li-ki Wang-tschi Cap. 5 p. 18 v. heisst es: „Ohne Grund tödten die Tschu-heu keine Ochsen, die Ta-fu kein Schaf, der Literat (Sse) keinen Hund oder kein Schwein. Das Volk isst ohne Grund nichts Seltenes (Werthvolles Tschin)" ([60]). Die Opfer, bemerkt Friedr. A. Wolf, waren ursprünglich Schmausereien der Götter. Sie essen und trinken, denn wie könnten sie sonst leben! Die Opfer wurden von allen dem dargebracht, was der Mensch genoss, daher aus den Opfern auf die Nahrungsmittel der Menschen zu schliessen ist. Die Juden opferten nur Rinder, Schafe und Ziegen, und letztere galten schon für geringer, noch mehr die Tauben; so auch die Griechen. Die Chinesen rechnen 6 Hausthiere (Tscho) ([61]), neben 6 wilden Vierfüssern und 6 wilden Vögeln (Tscheu-li B. 4 Fol. 26) (6 v.). Die 6 Hausthiere waren nach dem Schol. 2 der Ochse, das Pferd, das Schaf (von welchem die Ziege im Chinesischen durch keinen besondern Namen unterschieden wird), das Schwein, der Hund und das Huhn. Die 6 wilden Vierfüsser sind nach Schol. 2 z. Tscheu-li 4 Fol. 26 grosse Hirsche (Mi), Dammhirsche, Bären, Antilopen, wilde Schweine und Hasen; die 6 wilden Vögelarten aber die wilde Gans, die Wachtel,? die Ralle, der Fasan, die Turteltaube und die Taube ([62]). Es werden nun auch 6 Hauptopferthiere öfter angeführt B. 12 Fol. (13, 1), wo der Schol. 2 bei Biot eben die obigen 6 Hausthiere als solche nennt, und so auch Schol. 1 zu B. 19 Fol. 11, nur statt des Huhnes nennt dieser irrig den Fasan ([62a]). Die wilden Thiere und Vögel wurden zwar gewöhnlich nicht geopfert, aber sie werden unter den Delikatessen gewesen sein, die man den kaiserlichen Ahnen vorsetzte, wie auch Fische u. a., während der Judengott durchaus kein Wildpret, Fische u. dgl. zu kosten bekam. Li-ki Cap. 9 Li-ki

p. 52, T. p. 26 (6 v.) erwähnt als Opfer Fische, weiche Schildkröten (Pie), Hirsche (Lu) und Schweine (Schi). Der Weise sage aber, sie verständen die Ritus nicht, wenn Bergbewohner die beiden ersten, und die am Wasser wohnen die letzteren als Opfer darbringen wollten ([63])". Man opferte also nur, was man gewöhnlich hatte.

Was nun die *einzelnen* Thiere betrifft, so durfte nicht Jeder ein jedes Thier opfern und auch nicht jedem Geiste wurde jedes Thier geopfert. Die aus dem Volke keine Thiere aufzogen, konnten nach Tscheu-li B. 12 Fol. 39 (13, 18 v.) auch keine lebenden Thiere zum Opfer darbringen; die ihr Land-Loos nicht bebauten, durften auch kein Kornopfer (Sching, 2 Arten Hirse) darbringen. Durch diese Bestimmungen, wie durch die, dass die, welche ihre Baumgärten nicht bepflanzten, keinen äussern Sarg erhielten; die keine Seidenwürmer aufzogen, kein Seidenzeug tragen durften, und die nicht spannen, kein vollständiges Trauergewand, d. h. kein Obergewand bei der Trauer tragen durften ([64]), sieht man, wollten die alten Staats- und Religionsgründer das Volk offenbar zur Industrie anspornen. Der Li-ki Cap. 5 Wang-tschi Fol. 18 — vgl. c. 11 Fol. 24 v. u. 35 — sagt: „Der Kaiser opfert dem Sche-tsi eine Kuh (Thai-lao), die Tschu-heu dem Sche-tsi ein Schaf (Schao-lao), die Ta-fu und Sse bringen im Ahnensaale (Thsung-miao), wenn sie Land haben, ein Opfer Tsi ([36]), wenn nicht ein Opfer Tsien, der gemeine Mann (Schu-jin) im Frühlinge als Opfer (Tsien) ([40]) Lauch (Cl. 179 Keu) mit Eiern (Luan), im Sommer Waizen (Me Cl. 199) mit Fischen (yü), im Herbste Hirse (Schu Cl. 202) mit einem Ferkel (Tün), im Winter Reis (Tao) als Tsien dar" ([65]). Nach dem Schol. 2 zum Tscheu-li B. 19 Fol. 3 (2 v.) waren die Opfer, wie auch die Opfergefässe nach dem Range der Opfernden verschieden. Um einen Ochsen oder eine Kuh opfern zu können, musste man wenigstens ein kaiserlicher Ta-fu sein; die Graduirten (Sse) im Kaiserreiche durften nur eine Ziege oder ein Schaf, wie die Ta-fu eines Feudalreiches, die Graduirten (Sse) in diesem aber nur ein Ferkel (The-tün) opfern ([65a]). Die

frühern Kaiser, heisst es Li-ki 10 Fol. 10 v., ordneten die Ritus so, dass es nicht zu viel sein durfte und nicht zu wenig. Drum wenn der Fürst oder Weise (Kiün-tseu) ein Tai-lao opfert, ist das rituell (li), wenn aber ein blosser Privat-Litterat (Pi-sse) ein Tai-lao opfert, ist das Raub oder Unordnung (Jang) ([65b]). Opfert einer, was ihm nicht zukommt, heisst es Cap. Kio-li 2 Fol. 64, so heisst es ein überflüssiges Opfer; ein solches bringt aber kein Glück ([65c]).

In Jahren der Noth, sagt Confucius Cap. Tsa-ki hia 21 Fol. 13 opfert man ein geringeres Opferthier. Die Abstufung ist nach dem Schol. vom Tsai-lao zum Schao-lao, zum The-seng (? Schweine) zum Tsetün (Ferkel) ([65d]).

Aber auch nicht allen Göttern oder Geistern wird jedes Thier geopfert; je höher sie gestellt sind, desto grössere Opfer. Als Tsching-thang den letzten Kaiser der Hia (1766 v. Chr.) stürzt, wagt er nach Schu-king Cap. Tang-kao III, 3, 4 p. 88 sich eines schwarzen Ochsens zu bedienen und den erhabenen Himmel und den Schin-heu (den Geisterfürsten, die Schol. meinen die Erde) von seinem Vorhaben zu benachrichtigen. S. Abh. I S. 31. Nachdem unter Tsching-wang (1115 v. Chr.) die neue Hauptstadt gegründet ist, opfert Tscheu-kung nach dem Schu-king Cap. Tschao-kao IV, 12, 5 p. 208 beim Opfer Kiao (das dem Himmel dargebracht wurde) einen Ochsen und beim Opfer Sche (der Erde) den folgenden Tag einen Ochsen, ein Schaf und ein Schwein ([66]), was der Grieche ein *Τριττύς* nennen würde. Doch opfert nach Schu-king Cap. Lo-kao IV, 13 p. 219 bei dem Winteropfer der Ahnen (Tsching) der Kaiser auch einen röthlichen Ochsen dem Wen-wang und einen andern röthlichen Ochsen dem Wu-wang ([66a]); nach Schi-king IV, 2 p. 211 beim Herbstopfer der Ahnen (Tschang) einen weissen und einen röthlichen Stier ([66b]). Auch Schi-king II, 6, 6 p. 124 wird den Ahnen ein rother Stier geopfert. J-king Cap. 45 Tsui T. II p. 240 heisst es: „Der König hat einen Ahnensaal (Miao); bedient er sich eines grossen Opferthieres, so bringt das Glück.“ Wenn

der Tscheu-li B. 19 Fol. 11 (4) sagt: Der Untercoremoniemeister (Siao-tsung-pe) wählt die Farben der 6 Opferthiere, unterscheidet sie nach Namen und Farben und vertheilt sie unter die 5 Minister (Kuan), welche sie aber zusammen darbringen, so ist da wohl von einem Collectivopfer an die Ahnen die Rede ([67]). Nach Schol. 1 erhält der Sse-tu den Ochsen, der Tsung-pe das Huhn, der Befehlshaber der Reiterei (Sse-ma) das Pferd und das Schaf, der dem Criminalwesen vorsteht (der Sse-keu) den Hund und der Minister der öffentlichen Arbeiten (Sse-kuan) das Schwein ([67a]). Nach dem Khao-kung-khi B. 43 Fol. 1 (41, 13) opferte man im Ahnensaale Thiere, die ein festes Fett haben ([68]), (nach Schol. 2 Ochsen und Schafe) und die ein flüssiges Fett haben (Schweine). Das Pferd war eigentlich das Kriegsopfer; man opferte es auch bei den grossen Jagden, als einem Vorspiele des Krieges ([69]) (Tscheu-li B. 25 Fol. 33 [26, 6]) und eben so nach Schol. 2 zu B. 25 Fol. 17, wenn der Kaiser einen grossen Berg oder einen grossen Fluss passirte; nach Tscheu-li 32, 50 da ein gelbes Füllen* ([69a]) Schafe ohne Mackel wurden nach Schi-king II, 6, 7 p. 124 beim Opfer Sche (der Erde) und Fang (den 4 Weltgegenden) dargebracht; nach Schol. 3 z. Tscheu-li B. 30 Fol. 11 aber nur den Ahnen, nicht dem Himmel geopfert ([70]); Ziegen und Schafe waren nach Schol. 1 zu Tscheu-li B. 2 Fol. 9 für die kleinern Opfer, ein Ochse für die grossen oder mittlern. Auch nach Schol. 2 zu B. 30 Fol. 40 gilt der Ochse für das edelste Opferthier, das Schaf und Schwein für geringere. Nach Tscheu-li 35, 28 gehört der Hund zu den kleinern Opfern (Siao tsi) ([71]); bei den grossen Opfern präsentirt der Ta-sse-keu nach Fol. 14 den Hund beim Opfer. Vgl. die Schol. und Fol. 49. Hunde werden vergraben, wenn der Kaiser zum Reiche hinausfährt, wo dann der Grosskutscher den Wagen desselben über die Leiche des Hundes trieb ([71a]). (Tscheu-li B. 37

* Eine andere Bedeutung hat es, wenn ein Pferd mit eingegraben wird, wenn man die Leiche des Kaisers ins Grab legt. Tscheu-li B. 32, 50. Dieses wird ihm wohl mitgegeben.

Fol. 1 [36, 10]. Vgl. B. 32 Fol. 31 mit Schol. (Vögel werden den Genien der Erde und der Cerealien dargebracht (72), nach B. 30 Fol. 12 (7 v.); nach B. 20 Fol. 10 (1) u. fg. sind es Hähne. Der Schol. 2 sagt: „im Weichbilde des Südens und im Ahnensaale opferte man nach dem Prinzipe Yang rothe und im Weichbilde des Nordens den Genien der Erde und der Feldfrüchte schwarze Hähne. Nach Tschen-li B. 30 Fol. 47 (24) präsentirt der Tschang-hio, der die Vögel füttert, bei einem Opfer die Eiervögel (72a). Ein eigener Hahnenmann (Ki-jin) liefert nach B. 20 Fol. 10 (1) die Hähne zum Opfer, dabei die Farben ihres Gefieders unterscheidend, — namentlich bei den conjuratorischen Ceremonien, wo man sich nach den 4 Cardinalpunkten wendet — und wenn man mit Hahnenblut etwas bestreicht. Der Ahnensaal, sowie die Geräthe daselbst wurden nach Schol. 2 mit Schafblut, der Theil an der Thüre aber mit Hahnenblut eingeweiht (72b). Man sieht hier, es wurde auch auf die Farbe der Opferthiere gesehen, wie auch bei den Griechen. Der Tscheu-li B. 12 Fol. 14 (13, 1) sagt: die Hirten (Mo-jin) haben die 6 Arten Opferthiere zu weiden und fett zu machen, dass sie ohne Mackel sind. Für die Opfer, die sich auf das Prinzip Yang beziehen, wählen sie rothe von einer Farbe; für die auf den Yn bezüglichen schwarze von einer Farbe; für die der fernen Berge und Flüsse einfarbige Thiere von der Farbe des Landes (73). Die erstern waren nach Schol. 2 die Opfer des Himmels, die des südlichen Weichbildes und die der Ahnen; die zweiten die der Erde, des nördlichen Weichbildes und der Genien der Erde und der Feldfrüchte*; die letzten die der 5 heiligen Berge (Yo), der 4 Schutzberge und der 4 grossen Hauptflüsse. Da es keine rothen Schafe gibt, genügt es, wenn diese nur einfarbig sind. Für die regelmässigen Opfer in den 4 Jahreszeiten —

---

* Der Li-ki Cap. Tsi-fa 23 Fol. 31 sagt aber: man braucht ein rothes Kalb oder eine Ferse (yung sing tho). Es ist da vom Opfer des Himmels und der Erde die Rede.

führt der Tscheu-li Fol. 16 fort, — genügt es, wenn sie ohne Mackel und einfarbig sind; für die Opfer draussen und bei Beschwörungen (um Uebel abzuwenden oder Glück herbei zu ziehen), kann man auch Opfer von gemischter Farbe sich bedienen" (73a). Jene sind nach Schol. 2 die den Bergen und Wasserläufen, den 4 Weltgegenden und allen Geistern zusammen dargebracht werden; diese, die bei grossen Jagden, und wenn der Kaiser reist, den Geistern der Berge und Flüsse, die er passirt, dargebracht werden. Der Grund ist, man kann sich die regulären Opferthiere da nicht verschaffen. Die Ochsenleute (Nieu-jin) hüten nach 12, Fol. 17 (13, 3) die Ochsen, die dem Staat gehören. Im Frühlinge und Herbst wählt man nach den Scholien die Ochsen, die geopfert werden sollen, durch das Loos, aus, — und die so begehrten liefern sie dem Specialbeamten und füttern sie mit Gras (74). Nach dem Li-ki Cap. Kiao-te-seng 10 (11) p. 63 T. p. 31 konnte ein Ochse, der (durch das Loos zum Opfer) für den (Schang-) Ti für nicht tauglich erklärt worden, (immer noch zum Opfer) für (Heu-) Tsi (den Ahnherren der Tscheu) dienen. Der Ochse, der (zum Opfer) für den (Schang-) Ti (bestimmt war), wurde 3 Monate in einem besondern Stalle („der Ort der Reinigung" genannt) gefüttert. Für (Heu-) Tsi ist jeder Ochse gut. Diess sollte den Unterschied zwischen dem Himmelsgeiste (Thian schin) und einem Menschengeiste (Jin kuei) zeigen" (75). Auch die (Geister der) Berge und Flüsse sind nicht so wählerisch. „Obwohl man das Junge einer Kuh von gemischter rother Farbe, das Hörner hat, nicht anzuwenden wünscht, werden die Berge und Flüsse es verschmähen?" (76) fragt Confucius Lün-iü I, 6, 4. Was die Hörner betrifft, heisst es Li-ki C. 5 Wang-tschi Fol. 18: „Der Ochse, der Himmel und Erde geopfert wird, hat Hörner (wie ein) Cocon, (wie eine) Castanie (es ist ein Kalb); der Ochse des Ahnensaales hat nur kleine Hörner, der für Gäste (grosse) von einem Fuss (Tschi)" (77). Zum 3 jährigen Opfer in den 7 Ahnensälen nahm man nach den Schol. z. Tscheu-li nicht nur 7, sondern 14 Ochsen, wenn einem etwas begegnen sollte. Die Viehmäster (Tschung-jin)

empfangen nun nach Tscheu-li B. 12 Fol. 21 (13, 5 v.) die makellosen Opferthiere (von den Hirten und Ochsenleuten), binden sie einzeln an und füttern sie. Die für die Opfer der 5 Souveraine (U-ti) und für die der alten Kaiser bestimmten werden nämlich noch 3 Monate im Stalle gefüttert (s. auch Kung-yang's Tschün-thsieu Huan-kung A. 2); — nach Schol. 2 aber nur die Ochsen, Pferde und Schafe angebunden und mit Gras, Hunde und Schweine, ohne sie anzubinden, nur mit Korn gefüttert. Für die unregelmässigen Opfer (ausser den regelmässigen Zeiten), z. B. bei Eidleistungen oder den Opfern für Berge und Flüsse, die man passirt, werden sie nach dem Tscheu-li nur an den Thoren der Hauptstadt (von den Thorwarten) — nach den Schol. 10 Tage über — gefüttert ([78]). Nach dem Li-ki Cap. 19, Tsi-i Fol. 50 v. untersuchte der Kaiser und die Vasallenfürsten im Anfange und in der Mitte des Monats selbst die Opferthiere; die fleckenlosen und einfarbigen wählten sie nach dem Haare aus, befragten das Loos über sie, und wenn es glücklich ausfiel, fütterten sie sie ([79]) u. s. w. Nach dem Tso-tschuen Huan-kung A. 6 präsentiren sie das Opfer und sagen, „es ist gehörig fett". Diess mag über die Opferthiere hier genügen. Es wurden, vornehmlich aber, wohl bei dem kaiserlichen Ahnendienste, noch viele Delikatessen dargebracht. Von diesen werden wir daher besser beim Ahnendienste sprechen.

Wir kommen jetzt zu den Fruchtopfern. Wir haben schon oben S. 17 aus dem Schi-king angeführt, wie namentlich zweierlei Arten Hirse Schu und Tsi ([59a]) dargebracht wurden. Schi-king II, 6, 6 p. 123 und II, 6, 8 p. 126. II, 6, 7 p. 125 nennt ausser diesen noch Tao und Leang und Reis ([59b]) und III, 2, 1 p. 157 die Getreidearten Kiu und Pi, und Ki ([79a]) als von Heu-tsi den Ahnen der Tscheu dargebracht. Dass auch Opfer aus dem Pflanzenreich ohne Thieropfer dargebracht wurden, zeigt schon, dass die Sprache ein eigenes Wort dafür ausgeprägt hat Thsien ([40]). S. S. 14. Nach Tscheu-li B. 19 Fol. 12 (4) unterscheidet der Siao-tsung-pe auch die Namen und Farben der 6 Arten des heiligen

Kornes und heisst die Frauen der 6 Pavillons (die Schi-fu, d. i. die Frauen des Kaisers vom 3ten Range) sie zusammen darbringen ([80]). Es sind nach Schol. 2 Arten Hirse Schu und Tsi, der Reis, Waizen, die Hirse Leang und der Wasserreis ([80a]). Frauen bringen die Produkte der Erde, des Prinzips Yn, dar. Wie ausser den oben genannten Opferthieren zu den Delikatessen auch noch viele andere Fleischarten verwandt wurden, werden wir aus dem Pflanzenreiche auch noch mancherlei Früchte und Gemüse, namentlich bei dem Ahnenopfer verwendet sehen. S. b. Ahnendienst. Nach Li-ki Cap. 5 Wang-tschi T. p. 13 opfert der Kaiser den früheren Kaisern Korn und Kleider (Tsien ko i) s. Abh. I S. 79. Nach dem Kalender der Hia opferte der Landmann im 5ten Monate Pfirsiche ([80b]) (Nouv. Journ. As. 1848 Sér. III T. 10 p. 551 fg.)

Wir erwähnen hier noch des Getränkes. Der Li-ki Cap. 16 (19) Yo-ki sagt, dass man bei den Opfern Wasser dem Weine vorziehe und die heiligen Geschirre nur rohe Fische und Fleischbrühe ohne Würze, mit Ausschluss schmackhafter Speisen enthielten. Es ist aber nicht gesagt, von welcher Zeit diess gilt. Der späte Philosoph träumt wohl nur von der Einfachheit der frühern Zeiten. Nach dem Li-ki Cap. 14 Fol. 43 Ming-tang-wei spendete man unter der Dynastie Hia klares Wasser (Ming schui); unter der Dynastie Yn neuen süssen Wein Li; unter der Dynastie Tscheu gewöhnlichen Wein (Tsieu) ([81]). Diesen erwähnt auch der Schi-king II, 6, 6 p. 124 schon. Den Thee (Tscha) kannten die Chinesen damals noch nicht. Die Götter oder Geister konnten daher noch keinen Thee trinken. Der Weinstock ist erst später unter der D. Han von N. W. eingeführt worden und der Wein (Pu-tao) noch jetzt kein Getränk der Chinesen, die nur Trauben geniessen. Also mussten ihre Götter dessen auch entbehren. Indessen etwas Berauschendes will der Mensch haben, um bei einem Räuschchen der Misere des Lebens zu vergessen! Sie machten daher früh schon aus Reis, Hirse und andern Kornarten sich ein etwas berauschendes Getränk, den sog. chinesischen Wein oder Branntwein (Tsieu) ([82]). Im

Schu-king Cap. 4, 10) haben wir gegen dessen zu starken Gebrauch schon eine eigene Weinpredigt (Tsieu-kao); einen Schnaps bekamen daher ihre Götter auch schon. Der Weinintendant (Tsieu-tsching) besorgt nach Tscheu-li B. 5 Fol. 21 (13) bei einem Opfer die fünf Arten heiliger Weine und die drei Arten Trinkweine, um die acht Gefässe Tsün zu füllen. Er hat drei Suppleanten bei den grossen Opfern, zwei für die 2ter Classe und einen für die kleinen Opfer ([82a]). Die Weinleute (Tsieu-jin) bereiten nach Fol. 26 (17) die 5 Arten Weine zu den Spenden und die drei zum Trinken ([82b]). Ihr sog. Wein wurde nach B. 20 Fol. 1 fgg. (19, 22) durch besondere duftende Pflanzen, die der Sse-schi stampfte und kochte (Yo), von einem eigenen Beamten, dem Yo-jin, duftend gemacht. Er füllte damit bei den Spenden die heiligen Gefässe und stellte sie auf ([83]). Noch einen andern duftenden Wein, Tschang genannt, bereitete der Tscheng-jin nach B. 20 Fol. 5 fg. (19, 22) aus schwarzer Hirse mit einem Zusatze von Yo ([83a]). — Die alten Chinesen waren schon raffinirt; sie hatten nach Tscheu-li 5 Fol. 30 (19 fg.) eigene Eisleute (Ping-jin). Im zwölften Monate des regelmässigen Jahres (der Hia)*, das ist Mitte Januar oder Februar, hauen sie das Eis, dreimal so viel als sie brauchen (weil manches schmilzt) für ihre Eisgruben und im Frühlinge bereiten sie die Eimer mit Eis, um das Fleisch, die Conserven und den Wein darin aufzubewahren; für die Opfer hatten sie besondere. Im Sommer wird das Eis vertheilt und im Herbste die Eisgrube gereinigt ([84]).

Der alte Jehova musste seine Braten alle ungesalzen essen, worüber Fr. A. Wolf sich aufhält, während die Griechen ihren Göttern viel Salz zu kosten gaben. Auch die Opfer der alten Chinesen waren nicht ungesalzen. Es gab nach dem Tscheu-li B. 5 Fol. 44 (6, 4 v. fg.) eigene

---

* Im Schi-king I, 15 heisst es, dass man im zweiten Monate das Eis haue. Diess ist das Jahr der Tscheu. Entweder erhielt sich die alte Jahreseintheilung oder der Tscheu-li geht auf Zeiten der Hia zurück.

Salzleute (Yen-jin), die das Salz zu verschiedenem Gebrauche bereiteten; auch zu den Opfern bereiteten sie scharfes (rohes) Salz, (das man am Meeresufer auflas) und gepulvertes Salz (aus verdunstetem Salzwasser ([85]).

Die vielen Fleischopfer brachten namentlich in heissen Gegenden einen unerträglichen Gestank hervor. Juden und Griechen räucherten daher viel, diese erst mit wohlriechenden Hölzern, dann mit Weihrauch, den die Nachbarländer boten. Sei es, dass die Chinesen weniger Opfergestank machten, oder wohl, weil ihre Nasen weniger empfindlich dafür waren und ihr Land keinen Weihrauch lieferte, sie aber damals noch keine Verbindungen mit den südlicheren Gegenden und den Inseln des O. I. Archipels* hatten; genug der Weihrauch kommt bei ihren Opfern nicht vor. Doch erwähnt der Tscheu-li B. 4 Fol. 42 (15 v.): duftende Pflanzen, die der Thien-sse zu den Opfern lieferte. Sie wurden nach Schol. 2 ([86]) im Ahnensaale des Duftes halber verbrannt.

Dass auch Seidenzeuge und andere Produkte, namentlich Jü-Steine dargebracht wurden, ergibt Li-ki Cap. Li-ki 9 p. 59 T. p. 29. S. unten beim Ahnendienst. Nach dem Tscheu-li B. 19 Fol. 27 (12) unterschied man grosse Opfer, wo man Jü-Steine, Seidenstoffe und Opferthiere ohne Mackel darbrachte; die zweiter Classe, wo man nur Opferthiere und Seidenstoffe, und endlich die kleinen Opfer, wo man (nur) Opferthiere darbrachte ([87]). Die Kornopfer werden wohl bei allen stillschweigend dabei angenommen. Zum Opfer Liü, das dem Schang-ti dargebracht wurde, lieferte nach Tscheu-li 36, 47 der Aufseher über die Goldsachen (Tschi-kin) die Goldplatten.

Die nächste Frage ist nun:

---

* Die Gewürze, Aloeholz u. s. w. kamen erst 630 n. Chr. aus dem Süden nach China. Morrison Dict. P. 3 p. 73.

Wer opferte? oder vom Opferpersonal.

Der Li-ki im Cap. Wang-tschi 5 p. 16 fgg. T. p. 9 sagt: „Der Himmelssohn opfert (tsi) dem Himmel und der Erde, die Vasallenfürsten (Tschu-heu) opfern (tsi) dem Genius der Erde und der Feldfrüchte (Sche-tsi), die Grossen (Ta-fu) den 5 Hausgöttern (U-sse); der Himmelssohn opfert den berühmten Bergen und grossen Flüssen, und den 5 Yo des Reichs mit dem Ceremoniel, das er gegen die 3 Minister (San-kung) beobachtet, den 4 Hauptflüssen (Sse-to) mit dem Ceremoniel, das er gegen die Vasallenfürsten (Tschu-heu) beobachtet; die Vasallenfürsten opfern nur den berühmten Bergen und grossen Flüssen, die in ihrem Lande sind — nach Schol. z. Tscheu-li B. 18 Fol. 50 indess auch den Genien der Erde und der Feldfrüchte ihres Gebiets und ihren Ahnen. — Der Kaiser und die Vasallenfürsten opfern auch denen, die in ihrem Reiche keine Nachkommen hinterlassen haben. (Das Ahnenopfer im Frühlinge) Yo brachte der Kaiser privatim (the) dar; (die in den andern 3 Jahreszeiten) Ti, Tschang und Tschung aber im Vereine (mit allen Verwandten hia) (88) dar". Nach Kio-li 2 Fol. 63 v. „opfert der Kaiser dem Himmel und der Erde, den 4 Weltgegenden, den Bergen und Flüssen und den 5 Hausgöttern im Laufe des Jahres. Die Tschu-heu opfern ihrer Gegend (Fang), den Bergen und Flüssen und den 5 Hausgöttern im Laufe des Jahres; die Ta-fu diesen; die Sse ihren Vorfahren" (88a). Wenn ein Vasallenfürst daher dem Schang-ti opfern wollte, so galt diess für eine Usurpation der kaiserlichen Gewalt und dieser Akt ist ein Zeichen der Erhebung gegen die bisherige Dynastie. Als daher Tsching-tang 1766 v. Chr. auszieht, den letzten Kaiser der D. Hia zu stürzen, sagt er im Schu-king Cap. Tang-kao III, 3, 4: „So unwürdig ich bin, glaubte ich doch dem Befehle des Himmels mich fügen zu müssen, ich konnte so grosse Verbrechen nicht ungestraft lassen, ich wagte mich eines schwarzen Ochsens zu bedienen und den erhabenen Himmel und den Schin-Heu (die Erde) davon zu benachrichtigen, s. Abh. I S. 31, und Schu-king III, 6, 3 p. 102 Hian-yeu-i-te sagt der Minister Y-yn: „Der Himmel suchte einen (Mann

von) einer Tugend, den er an die Spitze der Geister stellte und er und ich hatten sie und erfreuten das Herz des Himmels. Wir empfingen das deutliche Mandat des Himmels, den Befehl über die 9 Provinzen zu haben, und änderten den Tsching (Kalender) der Hia" ([89]). Vgl. auch IV, 8, 3. „Wer das Reich hat, heisst er im Li-ki Cap. Tsi-fa 23 Fol. 31 v., opfert den 100 Geistern (Yeu thian-hia tsche tsi pe-schin); die Vasallenfürsten, die in ihrem Lande, opfern ihnen (Tschu-heu tsai khi ti, tse tsi tschi); verlieren sie aber ihr Land, dann opfern sie nicht. (Wang khi ti, tse pu tsi" ([89a]). Beim Verfalle der Kaisermacht der Tscheu hatten aber die grossen Vasallenfürsten schon früh kaiserliche Rechte sich angemasst. So nach dem Bambubuche (Tschu-schu P. 2 (hia) Fol. 15 v. Journ. As. Ser. 3 T. 13 p. 402 fg.) der König von Thsin ([89b]) (Siang-kung) unter Ping-wang Ao. 2 im J. 769 v. Chr. Unter Ping-wang Ao. 42 (728 v. Chr.), erzählt es Fol. 16 v. p. 405, sandte der Fürst von Lu Hoei-kung den Tsai-yang und begehrte (nach dem kaiserlichen Rituale) den Ahnen und im Kiao zu opfern. Der Kaiser sandte Sse-kio an Lu, er möge darauf verzichten ([89c]). Nach Schi-king Lu-sung IV, 2, 4 p. 210 zieht Tschuang-kung's Sohn (Hi-kung von Lu) (659 — 26) mit Drachenfahnen (Lung-khi) zum Opfer ([89d]). Er bringt dem Hoang hoang heu ti (nach la Charme dem Schang-ti) einen rothen Stier und seinem Urahn (Hoang-tsu) Heu-tsi dar. Nach dem Li-ki Cap. 14 Ming-tang-wei Fol. 35 hatte Kaiser Tsching-wang (1115—1078 v. Chr.) (seinen Oheim) Tscheu-kung wegen seiner grossen Verdienste mit dem Lande Kio-feu von 700 Li im Umfange belehnt und befohlen, dass Lu's Fürsten durch alle Geschlechter Tscheu-kung mit kaiserlichem Ritus und kaiserlicher Musik opfern sollten, und Lu's Fürst zog denn auch im ersten Frühlingsmonate auf dem grossen (kaiserlichen) Wagen (Tai-lu) aus, führte den Fahnenbehälter Hu-tso (in Form eines Bogens) und die Fahne Khi mit 12 Flaggen (lieu), (mit) der Sonne und des Mondes Glanz und opferte dem (Schang-) Ti im Kiao, — ihm zugesellend (pei) den Heu-tsi — nach kaiserlichem Rituale ([89e]). Nach den Literaten galt diess

Privilegium nur für Tscheu-kung's Sohn Pe-king, seine Nachkommen usurpirten später es aber allgemein. La Charme z. Chi-king p. 315. Confucius missbilligte, dass Lu sich die Opfer Kiao und Ti anmasste. Er sagt Li-ki Cap. Li-iün 9 Fol. 53: „Lu's Kiao und Ti sind gegen den Ritus (Li). Tscheu-kung (seine Anordnung) verfällt. Khi's Kiao (stammt von) Yü, Sung's Kiao (von) Sie (dem Ahn der 2. D. Yn). Diese setzen also bloss des Kaisers Geschäft fort (oder bewahren es). Denn es opfert (nur) der Kaiser Himmel und Erde; die Vasallenfürsten (aber nur) den Sche-tsi. Bei den Supplikationen wage keiner das lange und von Alters her Bestehende zu verändern!" ([90]) Die Fürsten von Sung, die als Nachkommen von Wei-tseu das Geschlecht der zweiten Dynastie fortsetzen sollten, hatten von den Tscheu das Recht bewilligt erhalten, dem Schang-ti wie die Kaiser opfern zu dürfen. Kaiser Tsching-wang 1115—1079 v. Chr. rühmt im Schu-king IV, 8, 3 den Wei-tseu, dass die Opfer, welche er dem Schang-ti bringe, diesem gefielen ([90a]). Auch von der ersten D. Hia hatte sich ein Sprössling in dem Fürsten von Ki mit kaiserlichen Opferprivilegien erhalten. Zu Confucius Zeit war es indess schon dahingekommen, dass z. B. in Lu ein Grossbeamter (der Ta-fu Ki-schi) sich anmasste, einem Yo, dem Tai-schan, zu opfern (was nur dem Kaiser und dem Fürsten von Lu zustand) ([91]). Lün-iü I, 3, 6.

Wenn der Kaiser selber nicht opfern konnte, so vertrat der grosse Obere der (heiligen) Ceremonien (der Ta-tsung-pe) seine Stelle, so auch die der Kaiserin bei einer Krankheit oder Trauer ([92]) nach Tscheu-li B. 18 Fol. 46 fg. (28 v. fg.) Er vertritt wohl auch die Stelle des Kaisers, wenn er nach B. 18 Fol. 50 (31) bei der Verleihung eines grossen Lehens den Genius der Erde (Heu-tu) anruft ([92a]), während nach B. 25 Fol. 18 (v.) der Ta-tscho die Belehnung dem Genius der Erde anzeigt und ihm das Opferthier und das Seidenzeug (pi) darbringt ([92b]). Der Ta-tsung-pe bringt auch nach B. 18 Fol. 49 (30 v.) bei einem Gegenstande der Trauer das Collectivopfer Liü dem Schang-ti und den

Sse-wang dar (92c), während, wie schon oben S. 9 bemerkt, nach Besiegung eines Feudalreichs der Sang-tscho oder Leichenbeter nach B. 25 Fol. 31 (26, 4 v.) die Genien der Erde und der Cerealien dieses Landes (Sche-tsi) anzurufen hat; beim Opfer repräsentirt da nach B. 35 Fol. 46 der Sse-schi den Genius des besiegten Landes.

Es wird beim Kaiser — und eben so auch bei den andern Vasallenfürsten und Beamten — immer noch unterschieden, wem er als Kaiser und wem er als einzelner opfert. So bei den Opfern, die den Schutzgeistern des Reiches und Hauses gebracht werden. In dieser Beziehung heisst es im Li-ki Cap. Tsi-fa 23 Fol. 35: „Wenn der Kaiser (Wang) für das Volk (Kiün-sing d. i. für alle Familien) einen Sche (Schutzgeist des Landes) constituirt (li), heisst dieser der grosse (Ta-sche); wenn für sich selbst, der des Kaisers (Wang-sche); wenn die Fürsten für die 100 Familien einen Sche constituiren, heisst er der des Reiches (Kue-Sche); wenn für sich selbst, der des Fürsten (Heu-Sche); wenn die Ta-fu und die untern Beamten einen Sche constituiren, heisst er Tschi-Sche" (93). Der Kaiser opfert dann für das Volk den 7 Laren (Thsi-sse). Sie heissen 1) Sse-ming, 2) Tschung-lieu*, 3) Kue-men (des Reiches Thore), 4) Kue-hing (des Reiches Wege), 5) Thai-li**; 6) Hu (die Pforte) und 7) Tsao (der Herd). — Sonst spricht man nur von 5 Schutzgeistern (Li-ki Cap. 6 Yuei-ling). — Hier heisst es: auch für sich (Tseu) hat der Kaiser diese 7. Die Vasallenfürsten, wenn sie für (ihr) Reich opferten, hatten deren 5. Es sind die 5 ersten, nur heisst letzterer hier Kung-li*** und so hatten auch sie 5 für sich. Die Tafu hatten 3: 1) den Tsho-li****, 2) (den Schutzgeist des) Thores

* Nach Schol. 1 das Thor, der Weg, die Pforte u. der Herd, aber dies sind 6 u. 7.

** Die alten Kaiser, die keine Nachkommen hinterlassen hatten nach den Schol.

*** Nach dem Schol. die alten Vasallenfürsten, die keine Nachkommen hinterlassen hatten

**** d. h die alten Ta-fu, die keine Nachkommen hinterlassen hatten. Die Stellen jener waren erblich.

und 3) den der Wege. Die Beamten (Sse) nur 2, die beiden letztern; die untern Beamten (Schu-sse) und das gemeine Volk (Schu-jin) nur einen; einige opferten der Pforte, andere dem Herde ([93a]). Zur Erklärung der Li genannten dient Tso-tschuen Tschao Ao. 7: „Die Kuei haben einen Ort, zu dem sie zurückkehren und werden keine Li, die keinen (Ort) haben, (wohin sie zurückkehren können). Einige schaden vielleicht den Menschen; daher bringen (der Kaiser, die Vasallenfürsten und Grossen solchen aus dem Reiche oder der Grafschaft oder der Familie) Opfer dar" ([94]). Zu solchen Wandergeistern gehören auch die Schang* ([95]), ursprünglich Kinder, die starben, ehe sie mündig waren. Der Li-ki Cap. 3 Tan-kung Schang Fol. 7 und sonst unterscheidet die ältern, mittlern und untern (jüngern) (Tschang, tschung und hia Schang), nach den Schol. von 16—19, von 12—15 und von 8—11 Jahren; die von 7 Jahren und darunter hiessen unbekleidete (wu fu tschi schang), die noch nicht 3 Monate alt, werden keine Schang ([95a]). Der Kaiser opferte nun nach dem Li-ki Cap. 23 Tsi-fa Fol. 36 bis 5 Schang, den Söhnen, den Enkeln, den Ur-, den Urenkeln und den Nachurenkeln (Tseu, Sun, Tseng-sun, Hiuen-sun und Lai-sun); die Tschu-heu opferten dreien; die Ta-fu zweien; die Sse und das gemeine Volk nur dem Sohne und damit Punktum ([96]). Vgl. auch Li-ki Cap. 15 Sang-fu siao ki Fol. 48.

Im zweiten Monate des Frühlings, sagt der Li-ki Cap. Yuei-ling T. p. 12 U. p. 25, heisst man das Volk dem Sche (dem Lokalschutzgeiste oder den Lokalschutzgeistern des Landes) Opfer darbringen; der Text hat bloss Ming-min-sche ([97]). Es wird diess so zu verstehen sein, dass die betreffenden Beamten für das Volk die Opfer darbringen. Nach dem Tscheu-li B. 11 Fol. 15 (12, 6 v.) opfert der Arrondissementschef (Tscheu-tschang) zu den passenden Zeiten dem Genius seines Arrondissements (Tscheu Sche) ([98]) und eben so nach Fol. 18 (12, 8 v.)

---

* Diess zugleich zur Ergänzung des über die Manen Abh. 1 S. 58 Gesagten.

bringt im Frühlinge und Herbste der Cantonschef (Tang-tsching) die Opfer dar, und wenn man im (ganzen) Königreiche das Collectivopfer — für alle Geister — nach Fol. 1, 19, 9 (12, 9) (das Opfer Tscho) (im 12. Monate) darbringt, versammelt er das Volk; man trinkt im Gymnasium, wobei er die Leute nach dem Alter* und ihren Auszeichnungen aufstellt, wie wir das schon S. 18 angegeben haben (54b). Endlich opfert nach Fol. 26 (12, 12) auch der Chef der Commune (Tsho-sse) im Frühlinge und Herbste (99). Ob aber das Wort Pu dort böse Geister bezeichnet, ist wohl mindestens zweifelhaft (s. Abh. I S. 52). So sehen wir vom Kaiser herab alle Vasallenfürsten und die Vorsteher der grössern und kleinern Bezirke bis zum Familienvater den höhern und niedern Geistern je nach ihrem Range Opfer darbringen.

Wie auch den alten Weisen und den Erfindern jeder Kunst geopfert wurde, und zwar jedem von den Leuten seines Gewerbes oder Geschäftes und zwar gerade dann, wenn dieses in Uebung kam, ist schon Abh. I S. 80 bemerkt. Man sieht aus diesen Beispielen, dass, wenn es auch keinen eigentlichen besondern Priesterstand im alten China gab, doch bei den Gebeten und Opfern Leute genug in bestimmten Kreisen thätig waren.

Aber auch die Ehefrauen nahmen an den Ahnenopfern wenigstens Theil, bei den kaiserlichen selbst die Kaiserin mit dem Gefolge ihrer Damen. Der Administrator des Innern (Nei-tsai) assistirt hier dabei, wenn sie das mit Jü-Steinen verzierte Gefäss nimmt (100) Tscheu-li B. 7 Fol. 5 (13). Der Schol. 2 bemerkt aber dabei, dass sie nur bei den Opfern im Ahnensaale mitfungire, wo sie nach dem Kaiser die Spenden mache, nicht bei den Opfern, die dem Himmel und der Erde, den Bergen und Flüssen und den Genien der Erde und der Cerealien gebracht würden; wohl nicht, weil diese ausser dem Palaste dargebracht

---

* Tschi, eigentlich den Zähnen.

wurden. Die Frau ist in China aber auf das Haus, die Kaiserin auf den Palast beschränkt. Die 9 Frauen 2. Ranges des Kaisers (Kieu-pin) helfen dieser bei der Darbringung des Kornes im Gefässe aus Jü, beim Hinstellen und Wegnehmen der hölzernen Terrinen und der Körbe aus Bambu ([101]). (B. 7 Fol. 26 [25]). Die Eunuchen (Sse-jin) führen sie (ib. Fol. 21). Auch die Frauen dritten Ranges (Schi-fu) sind dabei betheiligt ([101a]) Fol. 29 (8, 1) und die Dienstfrauen (Niu-yü) ([101b]) unterstützen diese dabei (Fol. 31 [8, 1 v.] vgl. B. 21 Fol. 34 fg.). Auch beim Privatmanne half die Hausmutter und Tochter dem Hausvater beim Opfer. Nach Li-ki Nei-tseu Cap. 12 zu Ende Fol. 81 hilft das Mädchen von 10 Jahren mit bei den Opfern, präsentirt den Wein, die Brühe, die Schüssel mit eingemachten Vegetabilien u. s. w. ([102]); obwohl beide Geschlechter sonst so strenge geschieden gehalten werden sollten, dass ein Mädchen kein Gefäss unmittelbar aus der Hand eines jungen Mannes hinnehmen sollte, machte das Opfer darin eine Ausnahme. ib. Fol. 47. Doch hatten die Frauen beim Opfer ihre besondern Plätze im Thang Li-ki Tsa-ki 21 F. 89 v. Diese Theilnahme ist sehr wichtig; denn die Ehe wurde dadurch gewissermassen zu einer religiösen Einrichtung*. Jeder muss heirathen, damit es nicht an einer Hausmutter fehle, die dem Hausvater beim Opfern helfe und später an einem Sohne, der, wenn der Hausvater selbst zu den Vätern versammelt ist, ihm wieder Opfer bringt damit er eine Stätte habe, zu der der Geist zurückkehren könne, so dass er nicht umher zu irren braucht, den Menschen leicht schadend. Im Li-ki Cap. 31 (44) Huan-i T. p. 89 U. p. 179 heisst es daher: „Durch die Ehe verbinden sich zwei Familien (von verschiedenen Namen), nach oben den Ahnen im Ahnensaale zu dienen, nach unten das Geschlecht fortzusetzen (Schang i sse tsung miao, eul hia i ki heu schi

---

* Der Vorbereitung vor dem Eingehen der Ehe, um sie den Geistern anzuzeigen, ist schon S. 19 gedacht.

ye). Drum hält der Weise diese so hoch" ([103]), und Confucius sagt im Li-ki Cap. 22 (27) Ngai-kung-wen T. p. 69 U. p. 140: „Im Hause dient die Frau, die Gebräuche im Ahnentempel zu verrichten (i schi tsung miao tschi li), genug (die Ehegatten) bilden ein Gleichniss von des Himmels und der Erde lichten Geistern (Tsu i pei thian ti tschi schin ming*). — — Die Gattin ist eine Hauptperson in der Verwandtschaft (Thsi ye tsche thsin tschi tschu ye); kann man sie wohl nicht ehren" ([104])!

Wenn ein Königreich errichtet wird, so gründet die Kaiserin nach Tscheu-li B. 7 Fol. 9 (16) den Markt (der Kaiser den Palast); der Administrator des Innern (Nei-tsai) hilft ihr dabei — — und weiht (den neuen Markt) durch ein Opfer nach dem Ritus des (Prinzipes) Yn ein ([105]).

Indirekt waren bei den Opfern noch eine Menge Leute betheiligt. So bei der Lieferung und Beschaffung der Opfer z. B. der Pao-schi, der nach dem Tscheu-li B. 13 Fol. 29 (14, 6 v.) die Söhne des Reiches unter anderm auch über ihre Haltung bei den Opfern unterrichtet ([106]); die Chefs und Beamten der äussern Distrikte Sui-sse und Sui-jin, die nach B. 15 Fol. 21 (20 v.) und 15 (18) bei einem Opfer im Namen des Staates die Opferthiere ihres Distriktes oder der ganzen Feldmark liefern ([107]) (die dann die Hirten und Viehzüchter aufzuziehen hatten). Bei einem Opfer, das den Bergen und Flüssen dargebracht wurde, hatte der Inspektor der Berge (Schan-yü) nach B. 16 Fol. 26 (11 v.) die Vorbereitungen zu treffen (die Gegenstände zu liefern, die Wege in den Stand zu setzen, den Altar aus Erde zu bauen), sie entfernen auch die Passanten ([108]). Die Inspektoren der Wasserläufe (Tschuen-heng) liefern bei einem Opfer die Produkte der Gewässer (wie Austern und Fische) ([109]) nach Fol. 28 (13 v.); die Inspektoren der Teiche und Seen (Tse-yü) die Produkte derselben ([110])

---

* Callery p. 140 hat diess ganz falsch übersetzt a faire (avec son mari) le couple pour sacrifier aux esprits des (aïeux), qui sont au ciel ou sur la terre.

z. B. Wasserpflanzen, die in die Körbe und Terrinen gelegt werden) Fol. 30; der Austernwart (Tschang-tschen) die Austernschaalen, um die Gefässe zu reinigen oder zu verschönern (vgl. Tso-khieu-ming Ting-kung A. 14) und die Austernschaalen (um die Mauern der Ahnensäle zu weissen ([111]). Fol. 39 (17); die Gärtner (Tschang-jin) der Staatsgärten Früchte aller Art ([112]) Fol. 41 (18 v.); die Aufseher der Kornspeicher (Lin-jin) das empfangene Korn ([113]) Fol. 44 (20); die Hausbeamten (Sche-jin) die viereckigen und runden Gefässe zum Opfer und füllen jene nach Schol. 2 mit der Hirse Schu und Tsi und diese mit Reis und der Hirse Leang ([114]) Fol. 45 (20 v.); die Kornkocher (Tschi-jin) bereiten alles Korn zu den Opfern ([115]) Fol. 53 (23 v.). Andere, die das Vieh aufzuziehen und fett zu machen haben, sind schon oben genannt. Die Parkleute (Yeu-jin) liefern nach Fol. 40 (18) lebende und todte Thiere zum Gastmahl dabei (Bärentatzen, Hirschschnitte u. s. w.) ([116]). Die Thierzähmer (Fu-pu-schi) liefern beim Opfer nach B. 30 Fol. 43 (22 v.) das Wild (zu den Delikatessen) ([117]). Der Schol. 2 citirt dazu den Tso-tschuen Siuen-kung A. 2: „die Bärentatzen waren noch nicht gekocht“ ([117a]). Die Jäger (Scheu-jin) fangen nach B. 4 Fol. 45 fg. (18 v.) allerlei Wild und bringen beim Opfer Todtes und Lebendes, was erfordert wird, dar ([118]); die Fischer (Yü-jin) nach Fol. 48 (19 v.) frische und getrocknete Fische ([119]); die Schildkrötenleute (Pie-jin) nach Fol. 50 (20 v.) im Frühlinge Schildkröten Pie und Austern; im Herbste Huei und Fische, Schnecken und Ameiseneier und geben sie den Pasteten-Leuten ([120]); die Trockner (Si-jin) liefern nach F. 51 (21) zu allen Opfern das getrocknete Fleisch und das ohne Knochen in hölzernen Schüsseln ([121]); die Schlachtleute (Pao-jin) liefern nach Fol. 28 (8) bei grossen Opfern die delikaten Gerichte (wie nach Schol. 2 Fische aus King-tscheu und Hummer oder Krabben aus Tsing-tscheu) ([122]); die Köche des Innern (Nei-yung) zerschneiden beim Opfer im Ahnensaale und kochen nach Fol. 35 (12) die Stücke, die dargebracht werden sollen ([123]). Die Köche des Aeussern (Wai-

yung) bereiten bei einem Opfer ausserhalb dem Palaste (dem des Himmels, der Erde, der Berge, der Flüsse, des Genius der Erde und der Cerealien) nach Fol. 37 (13) die Schüsseln mit getrocknetem und gewürztem Fleische, die Boullions, die Fleischhachés, stellen die Terrinen und Schüsseln, auch das Opferfleisch, die Fische und das getrocknete Fleisch ([124]) auf, während die eigentlichen Köche (Peng-jin) Fol. 40 (14 v.) die grossen Fleischbrühen und die gewürzten Bouillons bereiteten ([125]). Die Brodkorbleute (Pien-jin) haben nach B. 5 Fol. 37 (24 v.) die Körbe zuzubereiten, die die Haupt- und Nebengerichte enthalten ([126]), sowie die Pastetenleute (Hai-jin) nach Fol. 38 (6, 1) die 4 hölzernen Terrinen ([127]). Da diess aber speciell auf den Ahnendienst Bezug hat, so wollen wir die detaillirten Angaben darüber beim Ahnendienste mittheilen. Von den Salzleuten (Yen-jin) ist oben S. 24 schon die Rede gewesen. Die Essigleute (Hi-jin) und die Deckleute (Mi-jin) mögen noch unten erwähnt werden.

Wenn diese alle nur die Vorbereitung zum Opfer treffen, so dienen die folgenden dabei zum Theil, wie der popa victimarius bei den Römern, als Opferschlächter u. dgl. Der Schafmann (Yang-jin) bereitet nach Tscheu-li B. 30 Fol. 14 (8 v.) das zu opfernde Schaf bei allen Opfern. Er erwürgt es (im Vorhofe) und zeigt (im innern Saale) seinen Kopf (wie das von andern Beamten mit den Köpfen der beiden andern Hauptopferthiere, des Ochsen und Pferdes geschah). Ueberall, wo etwas mit (Schaf-) Blut bestrichen wird, präsentirt er das Schaf, so auch wo eins eingetaucht, zerrissen oder etwas mit (Schaf-) Blut besprengt wird. Haben die Hirten kein Opferthier vorräthig, so erhält er vom Kriegsminister Geld, heisst die Kaufleute Opferthiere kaufen und liefert sie ([128]). Ein Unterdiener (Siao-tseu) präsentirt nach Fol. 11 (7 v.) die zerschnittenen Stücke des Schafes und die hölzernen Gefässe, die Fleisch enthalten, rupft auch die Vögel bei den Opfern, die den Genien der Erde und der Feldfrüchte dargebracht werden und zerschneidet die Opferthiere bei den fünferlei Opfern. Er taucht (bei den Flussopfern) das Opfer

ein, schneidet es auf, um zu sehen, ob es Glück oder Unglück verspricht, macht das Opfer zurecht und bestreicht das Staats- und Kriegsmaterial; — nach Schol. 2 sind jenes die musikalischen Instrumente, und andere Geräthe, welche beim Opfer gebraucht werden, diess die Waffen und Kriegswagen — und hilft auch sonst beim Opfer ([129]). Der Hundemann (Khiuen-jin) liefert eben so nach B. 37 Fol. 1 (36, 10) die Hunde, wenn einer geopfert wird, und zwar immer einen einfarbigen, so auch, wenn einer eingescharrt oder zertreten wird. Soll etwas mit Hundeblut bestrichen oder einer ersäuft oder in Stücken geschnitten werden, so kann der Hund von gemischter Farbe sein ([130]). Das letztere bezieht sich auf den Fall, wenn der Kaiser zum Reiche hinausfährt. Das Opfer verrichtet da der Grosskutscher (Ta-yü) (B. 32 Fol. 31 [15]), der den Jaspis- (Jü-) Wagen zum Opfer fährt. Der Kaiser nimmt dann, bevor man den Berg passirt, die Zügel selber in die Hand, der Kutscher steigt ab und beschwört (den Berggeist), steigt dann wieder auf u.s.w. ([131]). Die Messer (Liang-jin) bestimmen nach B. 30 F. 9 (6 v.) beim Opfer, wie bei einem Gastmahle, das Verhältniss der gerösteten Stücke, welche auf die Weinspende folgen ([132]). Diese bringt nach dem Li-ki die Frau dem Repräsentanten des Todten dar, worauf der älteste Bruder des Wirthes mit einem Stück Braten folgt.

Das Feuer stand unter einem eigenen Feuerwart (Ssc-kuan), der für die verschiedenen Jahreszeiten nach B. 30 Fol. 18 (9 fg.) das Reglement über das Feuer publicirte, im letzten Frühlingsmonate das Feuer hinaus und im letzten Herbstmonate es hinein trug, was das ganze Volk ihm nachthat. Beim Opfer opferte er dem Erfinder des Feuers ([133]). Die Städtebewohner, die das Feuer verloren und die Landbewohner, die unüberlegt Pflanzen anzündeten, wurden nach Schol. 3 unter den Han mit der Bastonade bestraft. Es scheint, als wenn beim Opfer von einem himmlischen Feuer die Rede ist, das dabei verwendet wurde *; denn

* Auch bei den alten Griechen und Römern wurde das heilige Feuer, wenn

B. 37 Fol. 27 (36, 23) heisst es, dass der Vorstand des Feuerlichtes Sse-hiuen-schi mit dem Spiegel Fu-sui das glänzende Feuer der Sonne und mit dem einfachen Spiegel (Fang-tschu nach Schol. 2) das glänzende Wasser vom Monde auffängt, um den klaren Reis, die glänzenden Fackeln beim Opfer und das klare Wasser zu liefern, — er meint den Thau, mit dem der Spiegel sich bedeckt, wenn man ihn gegen den Mond hält. Nach dem Schol. 2 goss man im Wintersolstiz um Mitternacht aus Kupfer einen Spiegel, der der Yang-sui hiess; am Sommersolstiz in der Mittagsstunde den Yn-sui, die Emanationen der beiden Prinzipien aufzunehmen. — Bei allen solennen Festlichkeiten stellte der oben erwähnte Beamte die grossen Fackeln vor den Thoren und die andern im Saale auf ([134]). Vgl. Schol. zu 4, 7 u. 20, 32.

Die widrigen und unedlen Arbeiten mussten bei Opfern und Leichenbegängnissen nach Tscheu-li B. 37 Fol. 10 (36, 15) die zu schimpflichen Arbeiten verurtheilten Verbrecher verrichten, die unter einem eigenen Beamten, dem Sse-li ([135]) standen. Die Tsiu-schi hiessen nach Fol. 22 (36, 20) bei einem grossen Opfer im Namen des Reiches in den Arrondissements und Dörfern alle unreinen Gegenstände und die zu schweren Strafen oder zu Strafarbeit verurtheilten Individuen, eben so die Personen, welche Trauer hatten, sich ausserhalb des Weichbildes entfernen ([136]). Sie sind von böser Vorbedeutung und nach Fol. 45 (37, 8 v.) müssen die Hien-mei-schi bei einem grossen Opfer im Namen des Reiches es verhindern, dass man nicht tumultuös schreit (favete linguis) ([137]), wie denn in der Hauptstadt alles laute Schreien, Singen, Weinen in den Strassen verboten war. Hier genügte ein einfaches Verbot; bei den Soldaten aber, die zu einer geheimen Expedition

es erloschen war, durch Sonnenstrahlen wieder angezündet, die man durch eine Art von Brennspiegel auffing. Plutarch Numa. c. 9 (A. 17) Dupuy Mémoire sur la manière dont les anciens rallumoient le feu sacré, lorsqu'il étoit éteint. in Hist. de l'Acad. des inscript. T. 35 p. 393 fg. 4.

auszogen, begnügte man sich damit nicht. Sie bekamen einen Knebel oder ein Querholz in den Mund und diese Beamten hatten auch das zu besorgen und den Namen davon! Vgl. 29 Fol. 36. Nach Tscheu-li 36, 4 (35, 13 v.) übt bei den grossen Opfern des Himmels in den 4 Weichbildern jeder Distriktsvorsteher (Hiang-sse) die Polizei seines Distrikts; an der Spitze seiner Untergebenen, beaufsichtigt er den Weg, den der Zug nimmt und hält Zudringliche ab ([138]). Nach Li-ki Cap. Kio-li 2 Fol. 48 spricht man bei der Trauer nicht von Freudigem, bei dem Opfer nicht von Calamitäten (hiung).

Wir haben oben S. 6 beim Gebete schon des Grossbeters Tai-tscho ([14]) erwähnt. Er hatte, wie schon bemerkt, nach Tscheu-li B. 25 Fol. 7 fg. (10 v.) aber auch bei den Opfern zu thun. Er unterscheidet die 9 verschiedenen Arten zu opfern und ihre Benennungen. Wir werden auf die dunkle Stelle zurückkommen. Er unterscheidet dann die 9 Arten sich zu begrüssen, 4 regelmässige und 5 bei besonderen Ceremonien, indem man sich mehr oder minder tief verbeugt. Da alle beim Ahnendienste vorkommen, um den Repräsentanten des Todten einzuladen und ihm die Gerichte anzubieten, so wird dort davon besser die Rede sein. Bei dem grossen Opfer des Himmels und der himmlischen Geister in reiner Absicht (Yn), bei dem grossen Ahnenopfer Fol. 12 (15 fg.) immer im 3ten und 5ten Jahre, und wenn man den irdischen Geistern opfert, nimmt er das reine Wasser und das reine Feuer und ruft die Geister bei ihren Ehrennamen an. Wenn man die heiligen Gefässe mit Blut bestreicht und dem Opferthiere und dem Repräsentanten des Todten entgegen geht, lässt er die Glocken tönen und die Trommeln rühren, eben so wenn man den Repräsentanten des Todten zum Essen und Trinken einladet. Wenn man die Blinden (Musiker) kommen lässt, heisst er auch die Tänzer rufen. Er regelt die rituellen Bewegungen des Repräsentanten des Ahnen Fol. 14 (16) ([139]). Bei einem grossen kaiserlichen Leichenbegängnisse wäscht er die Leiche mit duftendem Weine, hilft die Leichengerichte mit aufstellen und auch bei der

Beerdigung stellt er die Opfergaben auf und nimmt sie weg. Er heisst den Beamten ausser dem Gebiete des Weichbildes (Tien-jin) die Collectivgebete, die an die Geister gerichtet werden, lesen und opfert den Ahnen (im 13ten Monate nach dem Tode eines) und am Ende der Trauer (im 25ten Monate) mit ([139a]) Fol. 16 (17). Bei einem grossen Anlasse (Ku, eigentlich Ursache, nach den Schol. einer Invasion), oder einer Calamität des Himmels) opfert er den Genien der Erde und der Cerealien (Sche-tsi) und bringt später, wenn die Calamität aufgehört hat, das Dankopfer dar. Bei einer grossen Expedition des Kaisers bringt er dem Genius der Erde (Sche) das Opfer J und den Ahnen das Opfer Tsao dar, bestimmt den Platz für den Genius des Lagers (Kiün-sche) und bringt dem Schang-ti das Opfer Lui dar. Wenn man im Namen des Staates den 4 fernen Gegenständen (Sse-wang) (den Geistern der 4 Grenzen) huldigt und die zurückkehrende Armee dem Genius des Lagers opfert (Hien), spricht er vorher die Gebete dazu ([139b]) Fol. 17 (18). Bei einer grossen Versammlung (der Feudalfürsten) bringt er im Ahnensaale das Opfer (Tsao) dar und dem Genius der Erde das Opfer J und wenn es über einen grossen Berg oder einen grossen Fluss geht, das übliche Opfer (Sse) (eines Pferdes), und wenn der Kaiser zurückkommt, so besorgt er die Darbringung im Ahnensaale Fol. 18 (18 v.). ([139c]) Wenn der Kaiser ein Lehen (Pang) oder ein Fürstenthum gründet, so benachrichtigt er vorher den Genius der Erde (Heu-tu) davon. Bei allen diesen Verrichtungen muss man ihn als den Gehilfen des Kaisers betrachten.

Er hindert und verbessert die Uebertretungen gegen die Opferordnung und vertheilt auch die Ehrennamen für die Opfer an die verschiedenen Königreiche, Fürstenthümer, Apanagen und Domänen ([139d]). Die Siao-tscho ([20]) haben nach Tscheu-li B. 25 Fol. 20 (19—22) ausser den Gebeten (S. 9), auch bei den Opfern ihn zu unterstützen; sie gehen z. B. bei grossen Opfern dem Korn entgegen, ebenso dem Repräsentanten, dem sie Wasser zum Händewaschen über die Hände giessen, helfen

ihm beim Opfern, d. h. geben ihm die Vegetabilien, die er in eine Salzlacke zu tauchen hat, helfen die Opfergaben mit aufstellen und wegnehmen. Bei einer kaiserlichen Leiche helfen sie die Leiche mit waschen, stellen das gekochte (Korn) und später die Reiseprovisionen als Abschiedsopfer auf und rufen in besondern Gebeten die 5 Laren (U-sse) an. Bei einer grossen kriegerischen Expedition des Kaisers verrichten sie das Bestreichen der Trommeln mit Blut und flehen um Erfolg der Unternehmung. Bei einem Einfalle von Barbaren oder Banditen schützen sie den Kiao oder das Weichbild und opfern dem Genius des Ortes (Sche), (dass er wegen der Unruhen nicht fortgehe und dem Platze seinen Schutz nicht entziehe) ([140]).

Der Grossadministrator (Ta-tsai) hat nach Tscheu-li B. 2 Fol. 9 (4 v.) unter seinen 8 Obliegenheiten in den Apenagen und Cantons zuerst die Opfer ihrer Geister (Schin) zu leiten ([140a]). Wir werden seine Thätigkeit dabei etwas später näher bezeichnen. Jeder der 6 Departements-Chefs hatte nach Schol. 1 und 2 zu B. 3 F. 14 (4 v.) bei den grossen Opfern seinen Repräsentanten. Der Ta-tsai assistirte dem Souverain für die Kostbarkeiten aus Jü-Stein, der Sse-tu präsentirte den Ochsen, der geopfert werden sollte, der Tsung-pe überwachte das Waschen der Gefässe, brachte den duftenden Wein, der in Gefässen mit Jü-Steinen gegossen wurde, untersuchte die Opferthiere und brachte den Reis im Jaspis-Gefässe dar, der Sse-ma die Fische und das Pferd, der Sse-keu das reine Wasser und Feuer ([141]), der Sse-kung, meint man, das Schwein. Schol. 1 zu B. 19 Fol. 11 stimmt damit nicht ganz. Wir haben diese Stelle schon oben S. 25 angeführt.

Die Oberleitung aller Ritus bei den Opfern der Geister aller drei Klassen hatte nach B. 18 Fol. 1 fg. der Ta-tsung-pe. Es werden da die verschiedenen Opfer aufgeführt, wovon schon die Rede war, und die Art, wie sie dargebracht wurden, worauf wir noch zurückkommen werden. Er war aber nicht ausschliesslich Cultusminister, wie man nach Biot's Uebersetzung seines Titels grand superieur des céré-

monios sacrées meinen könnte, sondern hatte auch alle andern grossen Ceremonien bei Banquetten, Jagden, dem Bogenschiessen, der Ertheilung von Diplomen unter sich, da nach dem chinesischen Systeme eine solche Theilung des Weltlichen oder Staatlichen und Religiösen nicht stattfand, sondern alles sich auf den Himmelssohn bezog. Alle Gesetze, Einrichtungen und Ceremonien wurden ja als himmlische Anordnungen angesehen. Er bestimmt bei der Einrichtung eines Lehens die Ritus für die himmlischen, menschlichen und irdischen Geister, um den Kaiser zu unterstützen bei der Gründung und Erhaltung der Lehen und Reiche und durch glückbringende Ritus den dreierlei Geistern der Reiche zu dienen ([142]). Der Tsung-pe kommt schon im Schu-king C. Tscheu-Kuan 4, 20 p. 257 vor. Da heisst es: Er besorgt die Ritus des Reiches, regiert Geister und Menschen und bringt die Obern und Untern in Harmonie ([143]). Im Cap. Schün-tien 1, 2, 23 macht Schün den Pe-i zum Tschi-tsung ([144]). Nach dem Kue-iü hatte er die Geister (religiösen Ceremonien) unter sich.

Der Siao-tsung-pe oder Unteraufseher der Ceremonien bestimmt nach B. 19 Fol. 1—21 die Opferplätze, auf die wir gleich zurückkommen werden, regelt alle fünferlei Ceremonien, unterscheidet die linke und rechte Reihe (Tschao und Mo) im Ahnensaale, die Farben der sechserlei Opferthiere, der sechs Arten von Getreide, der sechserlei Gefässe J und Tsün, bestimmt die regelmässigen Opfer in den 4 Jahreszeiten und die speziellen Ritus dabei, präsentirt den Jü-Stein und die Stoffe, wenn im Namen des Staats eine grosse Befragung der Loose stattfindet, und sagt dem Kaiser, wie die Geister angerufen werden müssen, untersucht bei einem grossen Opfer die Opferthiere, inspicirt die Gefässe, ob sie rein sind, geht am Tage des Opfers dem Korn entgegen, meldet dem Kaiser, wenn die Vorbereitungen fertig sind u. s. w. (Fol. 18) ([145]). Wenn der Kaiser ein grosses Heer versammelt, bestimmt er den Platz für den Genius des Lagers und präsentirt den Wagen, der die Ahnentafeln trägt; opfert mit dem General, sowie er bei einer grossen Jagd das Wild im

Weichbilde darbringt ([145a]) (Fol. 21). Bei einer grossen Calamität fleht er mit den betreffenden Beamten (dem Grossaugur und den Wahrsagern) die obern und untern Geister an ([145b]). Bei grossen Versammlungen des Kaisers, eines Heeres, bei einer Jagd oder Frohnde hat er nach F. 25 die Gebete und Opfer darzubringen; er trifft auch bei einer grossen Calamität die Anordnungen, wenn man den Genien der Erde und der Feldfrüchte und den Ahnen opfert. Bei den grossen officiellen Ceremonien dem Ta-tsung-pe assistirend, leitet er die kleinen nach dessen Reglement ([145c]).

Noch hat der Ta-tsung-pe zur Unterstützung den (?) Opfermeister (Sse-sse) B. 19 Fol. 27 (11 v.). Er ordnet die drei Arten von Opfern, classificirt die regelmässigen Opfer nach den Jahreszeiten, prüft und vertheilt sie unter die Beamten, bestimmt den Tag, bevor man das Loos wegen des Opfers befragt, die Zeit der Fasten, beaufsichtigt die Reinigung der Gefässe, untersucht das Korn und verkündet, dass es rein ist und die Gefässe in Ordnung sind, lässt die wohlriechenden Pflanzen für die Spende stampfen und kochen, hilft die kleinen Ritus leiten und straft die Trägen ([146]). Bei dem Mahle, das im Frühling und Herbst den grossen Beamten gegeben wird, gibt er ihnen nach Fol. 34 ihren Antheil am Opfer, mit den Betern beschwört er die bösen Einflüsse, bestimmt den Platz für die Opfer des Genius der Erde bei einer Jagd, bei einer Expedition, beim Opfer Lui für den Schang-ti, bei Errichtung des Erdaltars (fung) für die grossen Geister und dem Opfer für die Berge und Flüsse. Wenn die Armee keinen Erfolg hat, hilft er den Wagen mit den Ahnentafeln mit zurückführen, trifft bei den grossen Jagden in den 4 Jahreszeiten die Anordnungen zu den Militäropfern (Ma) beim Signale, assistirt beim Wahrsagen wegen des Ausreutens für das kommende Jahr (ob man das Unkraut ausreissen soll oder nicht); bei der Herbstjagd der Befragung der Loose über die für das kommende Jahr zu treffenden Kriegsmaassregeln; am Tage des Opfers, das dem Genius der Erde dargebracht wird, der Divination über die passenden Saaten des künftigen Jahres; bei einem grossen Anlasse (der Beunruhignng), sowie für

die regelmässigen Opfer legt er den Leuten an's Herz, Opfer darzubringen; im Ganzen bei den grossen Ceremonien den Tsung-pe unterstützend, bei den kleinen sie vorschriftsmässig leitend ([146b]). Die oberste Aufsicht und Strafgewalt hinsichtlich des Gottesdienstes übt dann der Fürst. Li-ki Cap. Wang-tschi 5 Fol. 9 v.: „Wer die Geister der Berge und Flüsse nicht erhebt (ehrt), ist unehrerbietig (pu-king); die Unehrerbietigen verkürzt der Fürst (Kiün) an Land. Wer nicht folgsam ist im Ahnensaale (die Ordnung des Tschao und Mo verwirrt und die Zeiten der Opfer versäumt nach dem Schol.) zeigt Impietät und der Fürst degradirt ihn an seinem Range. Wer die Gebräuche (Ritus) verändert, die Musik vertauscht, ist unfolgsam; die Unfolgsamen verbannt der Fürst ([147]). Vgl. Meng-tseu II, 8, 14 Abh. I S. 78.

Wenn das Opferpersonal uns länger beschäftigen musste, weil die Religionsverhältnisse und das Opferwesen in China nicht von der übrigen Verwaltung und Einrichtung getrennt waren und daher fast alle Beamten mehr oder minder mit anging, so können wir wegen der Frage, wo man opferte, desto kürzer sein, da viele, grosse und mannigfaltige Tempel oder andere religiöse Gebäude hier nicht vorkommen.

Von den Altären, Tempeln und heiligen Geräthschaften.

Wir haben schon zu Anfange bemerkt, dass das alte China im Allgemeinen nicht von vielen Tempeln wusste. Von heiligen Hainen ist in den King auch nirgends die Rede. Doch mag bemerkt werden, dass der Charakter für Verbot, Anordnung (Kin) ([148]) aus Cl. 113 Geist unter der Gruppe für Wald (lin) zusammengesetzt ist. Die alten Kaiser brachten im Freien dem Himmel, den grossen Bergen und den grossen Flüssen der 4 Weltgegenden ihre Opfer dar; so heisst es vom Kaiser Schün Schu-king Cap. Schün-tien I, 2, 8: „Am Tai-tsung (dem Yo des Ostens) angekommen, verbrannte er das Gras, und opferte, er wandte sich ringsum (wang tschhi) gegen die Berge und Flüsse."

Bemerkenswerth ist Li-ki Cap. Li-ki 10 Fol. 8: „Das Niedrige ist oft das geehrteste, das Ehrerbietigste ist nicht einen Altar (Than) errichten, sondern bloss den Boden kehren und dann opfern" ([150]), (so beim Opfer Kiao nach dem Schol.) Früh indess wurden schon Altäre zunächst aus Erde aufgeführt. Im Li-ki Cap. Tsi-fa c. 23 Fol. 31 heisst es: Fan tschai iü thai than, tsi thian ye, d. h. „Holz anzünden auf einem grossen Altare, heisst dem Himmel opfern"; J mai iü thai tsche, tsi ti ye, d. h. „vergraben in einer tiefen Grube, heisst der Erde opfern" ([151]). Das Wort Than ([152]) bringt der Schue-wen mit einem andern Worte Tan ([153]), ein ebener Platz, zusammen, so dass man zur Zeit der Sprachbildung wohl nur einen ebenen Platz aussuchte. Der Charakter Than ist aber zusammengesetzt aus Cl. 32 Erde und der Gruppe Than, Haufe, und scheint den Altar als eine Erderhöhung zu bezeichnen. So mag er zur Zeit der Schriftbildung gewesen sein. Khan ([154]) aus Cl. 32 und 76, hier wohl ausgraben, ist eine Grube, die man in der Erde gegraben hat, und in welcher den Erdgeistern die Opfer dargebracht wurden. Noch ist zu bemerken der Schen ([155]), ein ebener Platz am Fusse des Altars, wo die Erde entfernt ist. Der Schue-wen erklärt es Tscho thu wei than, tschhu ti wei schen, d. h. „wenn man die Erde aufbaut, macht man einen Than; wenn man die Erde entfernt, macht man einen Schen" ([156]). Auch dieses heisst ein Opferplatz (Tsi tschhu). Nach Li-ki Kiao-te-seng Cap. 10 (11) p. 31 (62) opfert der Kaiser dem Himmel (ohne Hügel) bloss auf dem gekehrten Boden, an der Südseite, dem Sitze des Prinzipes Yang ([157]); nach Cap. 19 (24) Tsi-i p. 57 (119), der Sonne auf einem erhöhten Erdaltar (Than), dem Monde aber in einer Grube (Khan). S. Abh. I S. 67. Nach dem Cap. Tsi-fa 18 (23) Fol. 31 begräbt man ein Schaf (Schao-lao) am Thai-tschao (einer Art Altar), wenn man (in) den (4) Jahreszeiten opfert; nahe bei der Grube und dem Altare, wenn man der Kälte und der Hitze opfert; in des Kaisers Palaste opfert man der Sonne; in heller Nacht opfert man dem Monde; im Dunkel opfert man den Sternen. Das Opfer um Regen (yü) bringt man dem

Wasser und der Dürre dar; in 4 Gruben und Altären opfert man den 4 Weltgegenden; Berge, Wälder, Flüsse und Hügel können Wolken ausgehen lassen und Wind und Regen machen (erzeugen)" ([158]). Die Opferstätten waren also verschieden nach den Wesen, denen man opferte und es gingen mit der Zeit wohl darin Veränderungen vor, oder die Angaben darüber sind bloss abweichend. Das Opfer des Himmels und der Erde kommt schon im Schu-king 4, 12, 5 und 4, 16 unter den Namen Kiao-sche ([159]) vor, und ersteres soll den Ort bezeichnen, wo man dem Himmel oder Schang-ti, das zweite den, wo man der Erde opferte. Das Wort Kiao heisst bloss Verbindung, mit Zusatz Cl. 163 die Stadt, bezeichnet Kiao dann das Land 100 Li um die Stadt herum; Sche, aus Cl. 113 der Geist und Cl. 32 die Erde zusammengesetzt, bezeichnet den Erdgeist und auch den Ort, wo er verehrt wurde. Man opferte später nämlich (dem Himmel) nach Tscheu-li B. 22 F. 20 (17 v.) am Wintersolstiz in der südlichen Vorstadt (Nan-kiao) auf einem runden Erdhügel, den man aufgeworfen hatte, und der den Himmel darstellen sollte, (der Erde) aber am Sommersolstiz auf einem viereckigen Hügel ([160]) — man hielt die Erde für viereckig — in einem See. Noch später, als die Rundreisen des Kaisers im Reiche aufgehört hatten, wurde in der Nähe des Palastes ein Gebäude errichtet, wo verschiedene Stellen die 5 Yo repräsentirten, und wo der Altar des Himmels dem der Ahnen nahe war. Es errichtet Tscheu-kung nach dem Schu-king Cap. Kin-teng 4, 6, 4 auch diesen seinen Ahnen noch 3 Erdhügel (Than) und 1 Schen (S. 4). Indess hatte man damals und schon früher besondere Ahnensäle (Tsung-miao). Das Wort dafür Miao ([161]) stellt der Schue-wen und der Schi-ming mit einem Worte Mao Figur, Gestalt zusammen, wo man sich die Figur der Ahnen vergegenwärtigte. Der Charakter ist aber zusammengesetzt aus Cl. 53 ein Schutzdach und der Gruppe Tschhao ([161a]), der Morgen, dann Morgens am Hofe aufwarten, und bezeichnete also die Behausung, wo man etwa Morgens seine Aufwartung machte und opferte. Tsung ([161b]) von Cl. 113 Geist unter einer Bedachung (Cl. 40) heisst der Ahn, ge-

ehrt, aufwarten. S. das Nähere unten beim Ahnendienste*. Der Ausdruck Ming-thang ([161c]), der später, aber auch nicht ausschliesslich für ein dem Gottesdienste gewidmetes Gebäude vorkommt, bezeichnet nur die lichte Halle. s. S. 54.

Nach dem Tscheu-li B. 19 Fol. 1 u. fg. hatte nun der Siao-tsung-pe die Anlage der den höhern Intelligenzen, die dem Königreich vorstehen, gewidmeten Altäre. Rechts — von dem Raume zwischen dem Innern des Magazinthores (Ku-men) und dem Aeussern des Fasanenthores (Ki-men) nach Schol. 2 ([164a]) — bestimmt er den Platz für die Genien der Erde und Feldfrüchte (Sche-tsi), und links den für die Ahnensäle (Tsung-miao) — so auch Li-ki Cap. Tsi-i 24 Fol. 61. — Er errichtet die Altäre für die 5 himmlischen Kaiser (U-ti) in den 4 Weichbildern und ebenso die für die 4 fernen Gegenstände (die heiligen Berge und Flüsse) und die 4 Spezialitäten (Sonne, Mond, Planeten und Sterngruppen). Er errichtet den Bergen und Flüssen (Wäldern und Seen), den grossen und kleinen Hügeln, den hohen und niedern Ebenen jedem seinen Altar in seiner Region ([164]). Um die Altäre (tschao) waren nach B. 19 Fol. 32 (14 v.) Ringmauern gebaut. Ueber das Innere derselben sowie der Ahnensäle erliess (der Sse-sse) seine Verordnungen ([164b]).

Nach B. 12 Fol. 1 (16) fg. hatten die Beamten, welche über die Dämme an der Grenze gesetzt sind (Fung-jin) die Erdwälle zu bestimmen, wo der Kaiser dem Genius der Erde opferte und die Dämme an

* Die Buddhisten und Tao-sse haben später zur Bezeichnung ihrer Tempel und Klöster andere Wörter gewählt: Sse ([162]) und Yuen ([163]). Jenes bezeichnet ursprünglich nur ein abgemessenes Stück Land, in welchem Beamte logiren — ein solches Logis soll den ersten Buddhisten zu ihrem Cultus anfangs eingeräumt gewesen sein. (S. Bazin Journ. As. Ser. V T. 8 1856 p. 116.) Das zweite ist eigentlich ein Hof mit einem Wall umgeben, auch eine Wohnung von Beamten. In China sind bis in neuerer Zeit noch diese Tempel nie ausschliesslich dem Gottesdienste gewidmete Gebäude gewesen, man logirt darin u. s. w.

den Grenzen des Königreichs zu machen und sie mit Bäumen zu bepflanzen. Wenn die Grenzen eines Reiches bestimmt werden, legen sie die Mauern des dem Genius der Erde und der Cerealien geweihten Platzes und der Erddämme an den 4 Grenzen an; eben so auch die an den Grenzen der Lehen, Apanagen und Domänen und leiten dann auch die Opfer, die den Genien der Erde und der Cerealien gebracht werden ([165]).

Für die Opfer ausser der Zeit wurden Erdaltäre* leicht und schnell improvisirt. Wenn z. B. der Kaiser einen Berg passirt, wo der Grosskutscher, wie schon erwähnt, das Opfer bringt, machte man nach dem Schol. 2 zu Tscheu-li B. 32 Fol. 31 fgg. einen Erdhügel, den Berg darzustellen. — Nach dem Commentar zum Li-ki Cap. 6 Yueiling war der Hügel $\frac{3}{10}$' hoch, von O. nach W. 5' und von N. nach S. 4' breit. Man nimmt eine Pflanze oder einen Strauch, um den Geist, dem man opfert, darzustellen. Wenn das Opfer dargebracht ist, lässt man den Wagen über diese Pflanze oder den Strauch weggehen und entfernt sich; dann ist keine Gefahr zu befürchten! ([165a]) (Tso-tschuen Siang-kung A. 28.) Nach Tscheu-li B. 9 Fol. 3 (10, 2) bestimmt der Oberdirektor der Menge (Ta-sse-tu) die Ringmauern des dem Genius der Erde (Heu-tu) und der Cerealien (Tsi) geweihten Raumes. Er macht sie zu Herren der Felder, indem er einen jeden Genius vorzustellen, einen Baum pflanzt, der dem Boden angemessen ist und nennt den Genius und das Land unter seinem Schutze nach dem Baume ([166]). Nach dem Schol. 2 war dieser Baum unter der ersten D. die Fichte, die dem

* Auch beim feierlichen Empfange der Feudalfürsten wurde nach B. 39 Fol. 1 ein Altar aus Erde errichtet. Die Fürsten ersten Ranges standen auf der obersten, die zweiten Ranges auf der mittlern, die dritten Ranges auf der untern Altarstufe, bei der Ueberreichung ihrer Geschenke und der Begrüssung derselben unter mehr oder minder tiefen Verbeugungen. Es werden die andern Altäre auch wohl solche Stufen gehabt haben.

Lande, wo sie residirte (Ping-yang in Schan-si), entsprach. Unter der zweiten D. Schang war es die Cypresse (die in Po in Kiang-nan, wo diese residirte, besonders gedieh). Unter der dritten D. Tscheu war es die Kastanie, die (in Hao in Schen-si, wo sie residirte, besonders gut fortkam). So schon Lün-iü I, 3, 21 m. d. Schol. ([166a]).

Der Schi-schi, d. i. das Haus der Generationen, war nach einer spätern wohl nicht sehr sichern Nachricht im Tscheu-li oder vielmehr in dessen Ergänzung, dem Khao kong ki B. 43 Fol. 25 (41, 25), von dem ersten Fürsten der D. Hia (dem Kaiser Yü) gebaut und bestand aus einer Halle von 2 mal 7 (Phu à 6', also von 84' Länge) und ¼ mehr, (also 105' Breite). Die 5 Häuser hatten 3 und 4 Phu (Länge, also 18 und 24') und 3 und 4' mehr (also 21 und 28' Breite). Es hatte 9 Treppen (an der Hauptfaçade im Süden nach 2 Schol. 3 und an jeder der andern Seiten 2). Jedes Haus hatte an allen 4 Seiten 2 Fenster (und 1 Thüre). Die Mauern waren geweisst (mit Austernpulver oder Kalk überzogen). Das Vestibul war ⅔ (der grossen Halle) (also 70'), jeder Seitenpavillon ⅓ so gross ([167]). Das Gebäude, welches man unter der D. Yn das doppelte Haus Tschung-uo nannte, hatte einen Saal von 7 Tsin Länge à 8' Länge (also 56') und war 3' über den Boden. Es hatte ein doppeltes Dach mit 4 Wasserrinnen ([167a]). Der Ming-thang, d. i. die lichte Halle, unter der D. Tscheu hatte nach B. 43 F. 30 (41, 27) eine Länge von 9 Matten (à 9') von O. nach W. und 7 Matten von S. nach N., die Halle eine Matte über den Boden erhöht, enthielt 5 Häuser (Nebengebäude), jedes von 2 Matten Länge ([168]). Die alten Chinesen berechneten nämlich die Grösse der Häuser nach Matten, wie noch die Japaner. Im Li-ki Cap. 6 Yuei-ling werden die Halle Thang und die damit verbundenen Zimmer erwähnt. Nach Li-ki Cap. Tsi-i 19 (24) p. 124 T. p. 60 opfert der Kaiser im Ming-tang, den Fürsten Pietät einzuprägen ([169]). Es war diess aber nicht ausschliesslich ein Tempelgebäude. Er diente nach dem Schol. Li-mi den ersten Tag jeden Monats die Verordnungen für jede Jahreszeit zu promulgiren, Wen-

wang und den 5 himmlischen Souverainen zu opfern. Jeder von diesen hatte eines der 5 Häuser. In der Mitte war der grosse Tempel Ta-miao ([170]), im O. der Thsing-yang ([170a]), im Süden der eigentliche Ming-thang ([170b]), im W. der Thsong-tschang ([170c]) und im N. der Hiuen-thang ([170d]) s. den Plan Mém. de l'inst. T. XVI p. 2 p. 4 p. 93.

Morrison Dict. I, 513 gibt nach einem chinesischen ungenannten Autor auch noch die Namen der 5 Hallen unter der D. Tsin, wie die, welche der Tempel unter Hoang-ti, Yao und Schün geführt habe, die wir hier übergehen. Sein Plan da ist aber ohne Erklärung und ohne Angabe der Zeit, aus der er sein soll. Als ein Palast oder Tempel zum Empfange der Fürsten erscheint er im Li-ki c. 14 Ming-tang-wei. Da heisst es: „Einst berief Tscheu-kung die Tschu-heu zur Cour (tschao) in den Ming-thang. Der Himmelssohn trug die grosse Axt (fu) und stand das Gesicht nach Süden gewandt" und nun folgt die stufenweise Aufstellung der San-kung, der Tschu-Heu, -Pe, -Tseu und -Nan, dann der (unterworfenen) barbarischen Reiche der 9 J, der 8 Man, der 6 Yong und der 5 Ti nach der Lage ihrer Reiche vor dem O. S. W. N. Thore und endlich der 9 Tsai (nach dem Schol. der Verwalter der 9 Provinzen (Tscheu) und (nach dem Schol. der Barbaren ausserhalb) der 4 Grenzen. Er erzählt dann den Anlass, wie nach Wu-wang's Tode, da (sein Sohn) Tsching-wang noch (zu) jung war, Tscheu-kung für ihn die Regierung führte und das Reich regierte. „Sechs Jahre berief er so die Tschu-heu an den Hof, ordnete die Gebräuche (li), bestimmte die Musik und vertheilte Maasse und Gewichte. Das Reich war ganz unterworfen. Nach sieben Jahren übergab er Tsching-wang die Regierung" ([171]).

Nach Fol. 37 v. entsprach aber der Tai-miao in Lu dem Ming-tang des Kaisers ([171a]) Lu hatte keinen. Der kaiserliche hatte nach dem Schol. 5 Thore: die Wegpforte (Lu-men), die Antwortspforte (Yng-men), die Fasanenpforte (Schi-men), die Magazinpforte (Khu-men) und die hohe Pforte (Kao-men) ([171b]). Die Magazinpforte (im Lu), sagt der Li-ki, entsprach

der hohen Pforte des Kaisers, die Fasanenpforte der Antwortspforte des Kaisers ([174c]). Die Wegpforte hiess auch die äussere Pforte (Pi-men).

Der doppelte Miao (oben und unten mit einem Hause) hatte eine Veranda (Tschung-yen), Wind und Regen abzuhalten. Polirte Pfeiler gingen durch die Fensteröffnungen ([174d]). Jedes Haus hatte nach den Schol. 4 Thüren und 8 Fenster, die sich gegenseitig entsprachen ([174e]).

Der Ta-tai Li-ki, den der J-sse B. 24, 3 Fol. 4 zu diesem Kapitel des Li-ki anführt, spricht von einem Ming-tang, den die Alten hatten, aus 9 Häusern bestehend; ein jedes Haus hatte 4 Thüren und 8 Fenster, (also alle zusammen 36 Thüren und 72 Fenster) u. s. w. ([174f]). Die Angaben sind aber zu unsicher, um hier weiter darauf einzugehen.

Auch am Ost-Yo — und wohl auch an den übrigen Yo — war ein solcher Ming-tang, wo die Kaiser früher bei ihren Inspektionsreisen die Vasallenfürsten empfingen. Zur Zeit von Siuen-wang von Thsi (455—404 v. Chr.) war das aber längst abgekommen. Er wollte ihn daher zerstören. Meng-tseu I, 2, 5 (22) rieth aber ab. Er nennt ihn da einen Palast des Kaisers ([172]).

Dass die Tempel keine Bildsäulen oder Götterbilder* enthielten, ist schon gesagt. Die Ahnen repräsentirte ein Kind (später eine Tafel) so auch mehrere andere Geister (s. beim Ahnendienste), andere ein Baum oder Busch. Dass die Ahnentempel und alles Opfergeräth mit Blut bestrichen und geweiht wurde, ist schon S. 850 gesagt; mehr beim Ahnendienste. Wir haben oben schon bemerkt, dass nach der Verschiedenheit der Opfer und des Ranges der Opfernden auch die Opfer-Gefässe an Zahl, Gestalt und Namen sehr verschieden wären. Nach Tscheu-li B. 20 Fol. 5 (19, 22) u. fg. bediente man sich in den hei-

---

* Die spätern Ausdrücke für Jdol sind Ngeu ([173]) und Siang ([174]). Der Charakter für das erste Wort ist zusammengesetzt aus Cl. 9 Mensch und Yn, eine Art von Affe, das zweite aus Mensch und Siang, ein Elephant, dann auch Bildniss.

ligen Räumen, die dem Genius der Erde geweiht waren, des grossen Gefässes aus gebrannter Erde Lui ([174a]); beim Opfer Yng an den Pforten (der Hauptstadt, das den Geistern bei ungewöhnlichen Ueberschwemmungen, Dürren, Epidemien, Regen und Wind dargebracht wurde) eines am Stiele abgeschnittenen Flaschenkürbisses ([174b]); im Ahnensaale (bei dem 5jährigen Opfer) des Gefässes Yeu ([174c]) (von mittlerer Grösse); bei den Opfern der Berge, Flüsse und 4 Weltgegenden bedient sich (der Tschang-jin) eines Gefässes mit Austern (bemalt); bei allen Opfern, die verscharrt werden, des Gefässes Kai ([174d]) (das nach dem Schol. schwarz lakirt war und einen rothen Cordon um den Bauch hatte); überall, wo dem Opferthier das Herz ausgerissen wurde, des einfachen Gefässes San ([174e]); bei den grossen Leichen, wenn die Leiche gewaschen wird, des hölzernen Gefässes Teu ([174f]). Bei den Ahnenopfern werden noch 6 Gefässe Tsün ([174g]) und 6 Gefässe J ([174h]) gebraucht, über welche ein eigener Vorstand gesetzt war B. 19 Fol. 11—22 (20, 1 v.). Wir werden von diesen besser beim Ahnendienste sprechen.

Zu den grössern oder kleinern Opferthieren gehörte nach Schol. 2 zu Tscheu-li 19, 3 (2 v.) auch eine grössere oder kleinere Anzahl von Gefässen. Zu einer Ziege (Schao-lao) gehörten 4 Gefässe Tui ([174i]), zu einem Ferkel (Tse-seng) nur 2. Je höher der Rang des Opfernden war, desto mehr Gefässe waren auch nöthig. Der Sse brauchte 2 Teu und 3 Tsu, der Ta-fu respective 4 und 5, die Vasallenfürsten 6 und 7, der Kaiser 8 und 9 ([175]). Nach Li-ki Cap. Li-ki 10 Fol. 4 hatte der Kaiser 26 Gefässe Teu, die Tschu-Kung 16, die Tschu-Heu (die Pe, Tseu und Nan) 12, die obern Ta-fu 8, die untern 6. So hatten auch die Tschu-Heu 7 Assistenten (Kiai), und 7 Opferthiere (Lao) die Ta-fu je 5. Das hiess, die Menge bestimme die höhere Würde ([176]). Der Kaiser aber hatte, wenn er dem Himmel den Stier opferte, keinen Assistenten. Da lag die höhere Würde in dem Wenigen!

Die Opfergefässe kommen nach Li-ki Kio-li c. 2 F. 49 v. zuerst, — — das Essgeschirr erst nachher, und der Weise, wenn er auch arm ist,

verkauft kein Opfergefäss, zieht, wenn es auch kalt ist, kein Opferkleid an. — Verlässt ein Ta-fu oder Sse das Reich, so nimmt er die Opfergefässe nicht über die Grenze mit; der Ta-fu bewahrt sie bei einem Ta-fu, der Sse bei einem Sse auf (177). Um einen reichen Ta-fu zu bezeichnen, sagt man nach Fol. 63, er borgt nicht die Opfergefässe und Opferkleider (178). Li-ki Wang-tschi Cap. 5 Fol. 18 v. heisst es: „Die Nahrung des Volkes sei nicht besser, als sein Opfer; seine Festkleidung nicht besser, als die Opfergewänder; das Schlafgemach sei nicht besser, als der Miao. Des Ta-fu Opfergefässe dürfen nicht geliehen sein, ehe sie nicht fertig, das Festgeschirr nicht begonnen werden (179). Die Matten und Stützbänke (Kan [180] und Yen [181]), von welchen Tscheu-li B. 20 Fol. 22 fgg. (20, 8 v.) spricht, kommen wohl mehr beim Ahnendienste in Anwendung. Die Geister (Kuei-schin), heisst es Li-ki Cap. Li-ki 10 F. 6 v., haben beim Opfer nur eine Matte (Tu) (182). „Verschieden von den Menschen, brauchen sie nicht viele, sich zu wärmen" nach d. Schol. (182a). Zum Ahnendienste gehörte auch das himmlische Magazin (Thian-fu) Tscheu-li B. 20 Fol. 30 fg. (13 v.); davon daher unten beim Ahnendienste. Wir geben hier daher nur noch die Nachrichten über die Opferkleidung.

Die Opferkleidung des Kaisers, der Kaiserin und der Grossen.

Der Anzug des Kaisers, der der Vasallenfürsten und hohen Beamten wechselte bei den verschiedenen Opfern. Bei den Fasten (Thsi) ist nach Li-ki Kiao-te-seng c. 11 z. Ende Fol. 51 (Mütze und Kleid) dunkelblau (hiuen); er denkt an das Yn (dunkle Prinzip); daher ist bei den 3tägigen Fasten des Weisen sicher zu ersehen, dass er opfern will (183). „Am Tage des Opfers, sagt der Li-ki Kiao-te-seng Cap. 6 p. 63 T. p. 31, legt der Kaiser das kaiserliche Gewand an (auf welchem die Bilder von Sonne, Mond und Sternen gestickt waren), um ein Bild des Himmels zu sein. Sein Hut hat 12 Reihen Perlen an einer seidenen Litze; es sind die Zahlen des Himmels (der 12 Monate). Er besteigt einen

einfachen Wagen, die Einfachheit der Natur zu ehren; die Fahne hat 12 Haarbüschel und die Figuren des Drachen und von Sonne und Mond, ein Bild des Himmels. Alles, was ein Bild des Himmels ist, das trägt der Heilige im Kiao, um des Himmels Weg (Thian-Tao) glänzen zu lassen (Ming)" ([184]). Li-ki Cap. 12 (13) Jü-tsao zu Anfange erwähnt auch des Hutes mit 12 Reihen Perlen hinten und vorne, und des Drachenkleides des Kaisers beim Opfer (des Himmels und der Ahnen). Wenn er früh Morgens der Sonne vor der Ostpforte opfert, trägt er nur das Costüm Hiuan-mien ([185]). — — Wenn der Kaiser dem erhabenen Himmel, dem Schang-ti, opfert, legt er nach Tscheu-li 21, 10 (6) das grosse Gewand aus Lämmerfellen an und trägt die Ceremoniemütze (Mien) und eben so, wenn er den 5 Kaisern (U-ti) opfert ([186]). — Nach dem Schol. 2 ist diese Ceremoniemütze bei allen 6 verschiedenen Trachten des Kaisers bis auf die Anzahl der mit kostbaren Steinen besetzten Schnüre daran dieselbe. Das Obergewand ist bei allen blauschwarz (wie der Himmel); das Untergewand fleischfarbig (Hiün), eine Mischung aus Gelb (der Farbe der Erde), mit Roth (der Farbe des Feuers oder des Südens). Die alten Kaiser Hoang-ti, Yao und Schün wählten die Farben des Himmels und der Erde, um das Obere und Untere zu contrastiren. — Wenn der Kaiser den alten Souverainen huldigt, fährt der Tscheu-li Fol. 11 fort, so legt er das mit Drachen gestickte Gewand an und setzt dieselbe Ceremoniemütze auf; wenn er den alten Fürsten huldigt (den Nachkommen Heu-tsi's), trägt er, wie bei Banquets und beim Bogenschiessen, ein mit Fasanen gesticktes Gewand mit derselben Ceremoniemütze. Wenn er den 4 fernen Gegenständen, den Bergen und Flüssen opfert, legt er ein Wollgewand an, das nach Schol. 2 mit Tiger- und Affenfiguren gestickt war; wenn er den Genien der Erde und der Cerealien und den Genien der 5 Elemente opfert, ein Gewand aus einem dünnen Gewebe, in welches nach dem Schol. 2 weisse Reiskörner gestickt waren. Opfert er allen kleinen Genien, so trägt er ein blauschwarzes Gewand nach Schol. 2, das obere ohne Stickereien und das untere mit schwarzen und

weissen ([186a]). Alle diese Trachten, namentlich die Stickereien, hatten eine symbolische Bedeutung, die aber nicht überall klar ist.

Die Fürsten ersten Ranges (die Kung) trugen nach Fol. 26 (13) dieselbe Tracht, wie der Kaiser, aber erst von der Tracht mit der Drachenstickerei an abwärts; die Fürsten zweiten und dritten Ranges (die Heu und Pe) dieselbe von der Tracht mit der Fasanenstickerei abwärts an; die 4te und 5te Classe (die Tseu und Nan) dieselbe von der Wollbekleidung an; die Vicestaatsräthe (Ku) die von dem Gewande mit dünnem Gewebe an; die Minister (Khing) und die Ta-fu erst die von der blauschwarzen Tracht an; die Tracht der Sse war die der Ta-fu, aber erst vom Lederhute an; — ihre Tracht beim Fasten ist die schwarzblaue und weisse ungefärbte ([186b]).

Es ist Brauch, sagt der Li-ki, nach dem Schmucke (wen) die Ehre zu bemessen. Der Kaiser trägt das drachengestickte Kleid, die Tscheu das Kleid Fu, die Ta-fu das Kleid Fo, die Sse dunkelblaue Kleider und Scharlach*. (Das Kleid Fu soll weisse Aexte auf schwarzem Grunde gehabt haben, die Entschlossenheit der Träger anzudeuten), das Kleid Fo nach dem Schue-wen schwarz und grün gestreift gewesen sein mit Reihen von 2 Charakteren Ki (Cl. 49), Rücken an Rücken.)

(Die Feudalfürsten trugen nach dem Schol. 2 z. Tscheu-li, wenn sie ihren Ahnen opferten, die schwarzblaue Mütze; nur die Fürsten von Lu, als aus kaiserlichem Geblüte entsprossen, hatten dasselbe Costüm, wie der Kaiser.) Während die kaiserliche Mütze (Mien) 12 Gehänge mit Jü-Steinen hatte, hatte sonst die der Vasallenfürsten nur 9, die der obern Ta-fu 7, die der untern Ta-fu 5, die der Sse nur 3 ([187]), nach

---

* J-king 47, 2 T. II p. 258 spricht von einem purpurrothen Anzuge ([186c]) (Tschu-fu) beim Opfer; purpurroth war nach P. Regis die Farbe der 3. Dynastie.

Li-ki Cap. Li-ki 10 Fol. 8. Nach dem Li-ki Cap. Tsa-ki schang (20) Fol. 56 trug der Ta-fu, wenn er für den Staat opferte, die Mütze Mien, wenn für sich die Mütze Pien; der Sse umgekehrt in jenem Falle die Pien, in diesem den Hut (Kuan) ([188]). Bei den Ahnenopfern trug jeder Beamte das Hofcostüm und die schwarzblaue Mütze. Zu einem grossen Opfer und einem grossen Empfange lieferte der Sse-fo dem Kaiser das Ceremoniecostüm, während der Vorstand der Pelzkleider (Sse-khieu) nach Tscheu-li 6, 39 (7, 5 v.) die grossen Pelzkleider zu liefern hatte, die der Kaiser beim Himmelsopfer trug ([188a]). Nach Tscheu-li B. 31 F. 26 (11) besorgen die Kleideraufseher (Tsie fo schi) bei den Opfern die Kleider und Mütze des Kaisers. Sie wählen 6 Männer unter sich aus, um die grosse Kaiserfahne zu tragen, für die Vasallenfürsten nur 4; — — zwei von ihnen halten die Lanze. Sie empfangen den Repräsentanten des Geistes und führen ihn auch wieder zurück und begleiten den Wagen, auf den er gesetzt wird ([189]). Aehnliche Unterschiede, wie in der Kleidung, waren auch in der Zahl der Thore ihrer Hauptstadt, den Frangen ihrer Fahnen — s. von Lu's Fürsten oben S. 33 — den Opferthieren, den Dimensionen der Ehrentafeln u. s. w. zwischen dem Kaiser und den Vasallenfürsten nach dem Schol. Tschin-ngo gemacht, und durch alles dieses wurde die Hierarchie des chinesischen Staatscultus begreiflich befestigt.

Der Direktor der Bekleidung des Innern (Nei-sse-fo) bereitete nach Tscheu-li B. 7 Fol. 46 (8, 11 v.) bei einem Opfer jedesmal den Anzug der Kaiserin, der 9 Frauen 2ten und der 3ten Ranges und aller Betitelten ([190]). Sie hatte dreierlei Opferkleider, nach Schol. 2 ein dunkelblaues, ein blaues und ein rothes. Sie waren mit 2 Arten von Fasanen gestickt. Der Juwelenvorstand (Tui-sse) lieferte den Kopfputz dieser Damen beim Opfer, die Haarnadeln u. s. w. ([191]) (Fol. 53) (8, 15), wie der Schuster (Kiü-jin) nach Fol. 54 (8, 21 v.) das nöthige Fusszeug zu den Opfern in den 4 Jahreszeiten, denen sie angemessen waren ([192]); nach Schol. 2 im Sommer aus einem Gewebe aus der Pflanze

Ko, im Winter aus Leder, bei freudigen Opfern rothe oder schwarze mit doppelten Sohlen, bei Leichenopfern farblose, wie vernachlässigte. „Was das Opfer betrifft, sagt Li-ki Cap. Kio-li 1 Fol. 37 v., ist nichts gleichgiltig. Opferkleider, die schlecht geworden, verbrennt man; Opfergeräthe, die schlecht geworden, vergräbt man; ebenso die Schildkröte und die Halme zum Wahrsagen (Tsi), die schlecht geworden und ein Opferthier, das gestorben ist" ([193]).

Vor den Opfern fand nach Schol. 2 zu Tscheu-li B. 6 42 (7, 7) noch ein Scheibenschiessen statt, das bei den alten Chinesen eine grosse Rolle spielte. (S. B. 30 und sonst.) Der Kaiser wählte nämlich für das Opfer im Ahnensaale oder im Weichbilde der Hauptstadt die Vasallenfürsten und Beamten, die am meisten sich auszeichneten, deren Haltung den Gebräuchen conform war, deren Bewegungen der Musik entsprachen, und die mehrmals das Ziel trafen, um mit ihm am Opfer Theil zu nehmen und ebenso die Vasallenfürsten (Heu), die San-kung (die Söhne und Brüder des Kaisers), die Minister (King) und die Grossbeamten (Ta-fu), die in ihren Lehen und Domänen sich beim Bogenschiessen auszeichneten, um ihnen bei den Opfern, die sie ihren Ahnen brachten, zu assistiren ([194]). Bei der Erblichkeit der Fürstenthümer muss das aber früh abgekommen sein.

Wie opferte man?

Wir haben schon mancherlei Einzelheiten, welche sich auf die Darbringung der Opfer beziehen, gelegentlich erwähnt. Eine vollständige Beschreibung auch nur eines einzelnen Opfers besitzen wir nicht, sondern nur einzelne Notizen, die wir hier noch mittheilen wollen, ohne sie zu einem Ganzen zu verweben; sie betreffen zu verschiedene Opfer und rühren aus verschiedenen Zeiten her. Der Schi-king (Ta-ya Ode Seng-min III, 2, 1 p. 157 schildert den Hergang beim Opfern: Das Getreide wird im Mörser zerstampft, von der Hülse befreit, gewaschen, dann Kuchen daraus gebacken, ein günstiger Tag gewählt, man

übt Enthaltsamkeit, nimmt wohlriechende Kräuter, opfert das Fett und einen Bock (Ti) dem Weggotte, das Fleisch wird geröstet und gebraten, es werden die Gefässe Teu und Teng damit gefüllt. Der Duft steigt empor und der Schang-ti nimmt ihn wohlgefällig hin ([195]). Schi-king Siao-ya Ode Sin-nan-schan (II, 6, 6) heisst es: Er bringt reinen Wein zum Opfer (Tsi) dar, es folgt darauf der rothe Ochse (Sing-nieu), der den Ahnen geopfert wird (Hiang); der Fürst nimmt sein Phönixmesser (Luan-tao, an welchem kleine Glöckchen gewesen sein sollen), schneidet damit die Haare (Khi) ab und nimmt das Blut und Fett der Eingeweide (Liao), das er darbringt (Tsching) und opfert (Hiang). Es duftet; das Opfer (Sse-sse) ist vollkommen und glänzend ([196]). Diese Schilderung ist freilich sehr kurz. Wir sehen indess daraus, dass das Opferthier mit einem Messer geschlachtet und wohl vornehmlich das Blut und Fett dargebracht wurden. Der Li-ki führt an, dass der Kaiser selber das Opferthier am Stricke herbeiführte. Dass dieses, sowie der Tag des Opfers durch das Loos zuvor bestimmt und dann in einem besondern Stalle gefüttert wurde, ist Abh. I S. 89 und oben S. 27 schon erwähnt. Nur beim grossen Opfer (Ta-hiang) (d. i. nach dem Schol., wenn man am Wintersolstiz dem Himmel und am Sommersolstiz der Erde opferte) befragte man nach Li-ki C. Kio-li 2 F. 70 das Loos (Pu) nicht, (da und Mond n. d. Schol. festgeordnet ([197a]) und entfaltete auch keine grosse Sonne Fülle ([197]). Ebenso ist S. 15 fg. schon erwähnt, dass man zu den grossen Opfern sich durch Enthaltsamkeit vorbereitete. Dem Opfer gingen Spenden (hian) vorher. Ihre Zahl stieg mit der höheren Stellung derer, welchen geopfert wurde. Während bei der Masse der kleinen Opfer nur eine Spende war, erhielten nach dem Schol. zum Li-ki Cap. Li-ki 10 F. 21 v. der Sche-tsi und die 5 Laren (U-sse) deren 3; die Sse-wang, die Berge und Flüsse 5, und im Ahnensaale der früheren Kung brachte man 7 dar ([198]). Man geht nicht nur dem Repräsentanten des Geistes, sondern auch dem Schlachtopfer und untergeordnete Beamte auch dem Korne, das dargebracht wird, feierlich entgegen nach Schol. 2 zu Tscheu-li

25, 13 (15) ([199]). Es wurden dann zunächst die Haare vom Ohre des Opferthieres, oder das Ohr, oder die Federn des Huhnes weggeschnitten, damit die Götter es hören möchten, das heisst ni ([199a]). Der Charakter besteht aus den Zeichen für Blut (Cl. 143) und Ohr (Cl. 128). S. oben S. 11 u. Schol. zu Li-ki Tsa-ki hia 21 Fol. 87 Nach Tscheu-li B. 30 Fol. 40 (21) half der Schützenmann (Schi-jin) bei einem Opfer den Kaiser auf die Opferthiere schiessen ([200]). Der Schol. 2 bemerkt dazu, dass nach dem Kue-iü der Kaiser, wenn er das Opfer Ti und das im Weichbilde (Kiao) darbrachte, selbst auf das Opferthier schoss (doch nur auf den Ochsen, als das edelste Thier, nicht auf das Schaf und Schwein, als die geringern) und zwar beim Herbst- und Winteropfer der Ahnen, nicht bei dem im Sommer und im Frühlinge; wenn diese dem Himmel dargebracht wurden, aber in allen 4 Jahreszeiten. Nur der Kaiser hatte auch das Recht, auf sie zu schiessen ([201]). B. 31 Fol. 37 (14) heisst es bei einem Opfer, wie bei einem Besuche ordnet der Grossbediente (Ta-po) das Kostüm und die Stellung des Kaisers, meldet das verschiedene Detail des Ceremoniels und hilft dem Kaiser beim Opfern ([202]), das heisst nach den Schol. er reicht ihm das Messer, wenn er (bei dem Ahnendienste) die 7 Opferthiere tödtet; bei den grossen Opfern hilft der Grossadministrator Ta-tsai ihm diese erschiessen, was bei den gewöhnlichen Opfern nicht geschah. Vgl. B. 2 Fol. 57 (21). Nach dem Schol. 2 da führt er das Opferthier mit ein und ladet den Fürsten ein, es zu tödten. Wenn es getödtet ist, gibt er es den Schlächtern. Diese Opfer fanden bei Sonnenaufgang statt, s. Li-ki Cap. 3 Tan-kung. Nach Tscheu-li B. 32 Fol. 21 (10 v.) reichte der Vorstand der Bogen und Pfeile (Sse-kung-schi) die Bogen und Pfeile, um auf die Opferthiere zu schiessen ([203]). Nach Schol. 3 geschah diess bei den Opfern des Himmels, der Erde und der Ahnen. Wie von den geringern Opfern der Schafmann das Schaf, der Hundemann den Hund erwürgte u. s. w. ist oben S. 41 fg. schon erwähnt. Wir haben auch gesehen, dass eine Menge Leute, Schlächter, Köche u. s. w. bei den Opfern beschäftigt

waren. Diese werden nun das getödtete Thier verschiedentlich zubereitet und die andern bereits genannten Beamten die Gerichte dann wieder hereingetragen und sie offerirt haben.

Was dem Himmel oder den Geistern eigentlich vom Opferthiere dargebracht wurde, ist nicht recht klar. Der Li-ki im Cap. 14 Ming-thang-wei Fol. 42 v. sagt: „Unter Yü wurde der Kopf (Scheu), unter der 1. D. Hia das Herz (Sin), unter der 2. D. Yn (oder Schang) die Leber (Kan), unter der 3. D. Tscheu die Lunge (Fei)* geopfert" ([204]). Es ist aber die Frage, ob das in dieser Allgemeinheit richtig ist. Dass auch unter den Tscheu der Schafmann den Kopf des Schafes im innern Saale zeigte, ersahen wir aus Tscheu-li B. 30 Fol. 14 und so auch Andere die anderer Thiere nach den Schol. Bei Eidesleistungen, wie wir bereits S. 12 anführten, wurde nach dem Tso-tschuen das Blut genommen, der Körper des Thieres eingegraben und der Vertrag darauf gelegt. Ueberhaupt war die Darbringung der Opfer sehr verschieden. Der Tscheu-li B. 18 Fol. 2 fg. (1 v.) sagt, dass man dem Himmel das Opfer Yn — d. i. nach Kue-iü P. 1 Tscheu-iü: das Opfer in reiner Absicht — darbrachte; der Sonne, dem Monde, den Sternen und Sternbildern (nach Schol. 1 einen ganzen mackellosen Ochsen) auf einem aufgehäuften Holzstosse (Schi-tschai); eben so den Sternbildern, die der Mitte, den obern Dekreten, dem Winde und Regen vorstehen ([206]). Vgl. Abh. I S. 71. Diese Opfer, sowie auch die Seidenstoffe und Jü-Steine, welche man darbrachte, wurden nach dem Schol. 2 verbrannt. Es sind die der himmlischen Geister; zu ihnen soll der Opferduft aufsteigen. Nach Li-ki Cap. Li-ki 10 Fol. 12 v. brachte man auch ein Opfer durch Verbrennen von Holz (Fan-tschai) dem Tsuan (d. i. dem

---

* Die Lunge galt nach dem Schol. zum Li-ki c. 2 Kio-li Fol. 52 v. für den Hauptsitz des Lebensgeistes; darum opferte man unter der D. Tscheu bei jedem Essen diese zuvor als das Hauptstück ([205]). In Jahren der Noth unterblieb diess aber ([205a]), sagt der Li-ki, und überhaupt das Schlachten eines Opferthieres.

Vorstande des Feuerheerdes, hier nicht Ngao zu lesen) dar. Dieses Opfer des Tsuan ist das der alten Frau, um die Töpfe (Pen) mit Speise und die Weingefässe (mit Wein) zu füllen (207).

Den Genien der Erde und der Feldfrüchte (Sche-tsi), den 5 Geistern der Opfer (d. i. den 5 alten Ministern, die in den 4 Weichbildern residiren) und den 5 heiligen Bergen (Yo) bringt man nach dem Tscheu-li l. c. das Blut dar; (den übrigen) Bergen und Wäldern legt man das Opfer auf oder in Erdhügeln nieder. Man opfert den Flüssen und Seen, indem man das Opfer in das Wasser wirft (Tschin) vgl. B. 30 Fol. 12. Man opferte nach 18 Fol. 10 den 4 Regionen und den 100 Gegenständen, indem man dem Opferthiere (die Brust) aufschnitt (208). Man huldigte den alten Souverainen durch die Spende (von duftendem Weine) bei der Einführung des Opferthieres, die der Repräsentant des Ahnen nach den Schol. machte (208) — nach Schol. 2 zu B. 3 Fol. 6 wurde der Wein für diese vom Kaiser auf die Erde gegossen, den Geistern des Himmels und der Erde aber nur dargereicht.

Nach Li-ki Kiao-te-seng c. 11 F. 46 fg. legten die verschiedenen Dynastien beim Opfer auf Verschiedenes das Hauptgewicht. Die Familie Yü's (Schün's) benutzte, wenn sie opferte, vorzugsweise die Lebenskraft (Khi): das Blut, das Fett (Sing, eig. Fleischsterne, kleine Auswüchse im Fleische) und die Brühe (Tsin). Die Leute der D. Yn legten das Hauptgewicht auf die Töne; Geruch und Geschmack waren noch nicht da (da das Opferthier noch nicht getödtet war). Sie liessen die Töne sich verbreiten. Wenn die Musik dreimal beendigt war, dann gingen sie hinaus, dem Opferthiere entgegen. Der Klang der Töne sollte herbeirufen, was zwischen Himmel und Erde ist (die Kuei-Schin nach dem Schol.). Auch nach dem Schol. 2 zum Tscheu-li 18, 2 ging unter der 2. D. Schang die Musik der Spende vorher, unter der D. Tscheu folgte sie darauf. Die Leute der 3. D., fährt der Li-ki fort, legten das Hauptgewicht auf den Duft. Bei der Spende brauchten sie wohlriechende

Kräuter (Tschang) und (andere duftende Kräuter) Yo zusammen mit den vorigen zum Riechen. Der Yn dringt durch die Untiefen und Quellen beim Spenden. Als Kuei und Tschang bedienen sie sich des Jaspis-Odems (khi). Nachdem sie so gespendet hatten, gingen sie dem Opferthiere entgegen, um den Yn-Odem (khi) so zu erreichen.

Das duftende Kraut mit der Hirse Schu und Tsi duftete. Der Yang drang bis zu den Mauern des Hauses. Nachdem er so geehrt worden war, darnach verbrannten sie das duftende Kraut zusammen mit dem Schaffett (Schen) und den Kräutern. So wurde jedes Opfer sorgfältig dargebracht. (Im Folgenden ist vorzugsweise vom Ahnenopfer die Rede. Vgl. Abh. I S. 55 fgg.) Der Hoan-khi kehrt zum Himmel, die Form (hing) Pe zur Erde zurück. Drum suchte man beim Opfer die Bedeutung des Yang und Yn. Die Männer der (2. D.) Yn suchten nun zuvörderst den Yang; die der D. Tscheu suchten zuerst den Yn. Man rief (die Geister herbei) und betete im Hause, stellte den Schi in die Halle (Thang), brauchte (schlachtete) das Opferthier im Ting, (der inneren Halle), und hob (dessen) Haupt im Hause empor und zur gehörigen Zeit wandte der Beter beim Opfer sich an den Geist (Tschu die Ahnentafel ?). Er suchte beim Opfern ihn innerhalb des Thorweges (Fang), da er nicht wusste, ob der Geist (Schin) hier oder da (im Hause oder in der Halle Schol.) sei; einige suchten ihn auch bei fernen Menschen, opferten vorzugsweise innerhalb des Thorweges (Fang) und sagten, sie suchten ihn in der Ferne. Fang bedeutet nämlich auch Ferne. Ki (die Schüssel mit Herz und Zunge) soll die Ehrfurcht andeuten. Reichthum ist Glück. Das Haupt ist das Rechte und wird daher geopfert. — Mit den (dargebrachten) Haaren und dem Blute ruft man das dunkle und vollkommene Prinzip (thsiuan) an. Diess ist der Weg, das Vollkommene zu ehren. Indem man das Blut opfert, bringt man (tsching) die Lebenskraft (Khi) dar; indem man Lunge, Leber und Herz opfert, ehrt man des Khi Herrn (Tschu). Indem man beim Opfer die Hirse Schu und Tsi der Lunge hinzufügt, indem man beim Opfer das klare Wasser hinzusetzt,

entspricht (dankt) man dem Yn; indem man das Fett an den Eingeweiden (Lio-liao) nimmt und es verbrennt (fan liao) und den Kopf emporhält, (entspricht) dankt man dem Yang. Das klare Wasser reinigt u. s. w. ([210]). Man sieht, man speculirt in dieser späten Zeit, aus der der Li-ki stammt, über das Einzelne der Opfergebräuche, die man aus dem Alterthume überkommen haben will, wie spätere griechische Philosophen.

Der grösste Theil des Opferfleisches wurde aber wohl, wie bei den Juden und andern Völkern, beim Opfermahle von den Opfernden verzehrt und diess galt für einen wichtigen Theil der Ceremonie. Die alten Chinesen schmausten gerne und das Liederbuch z. B. Siao-ya Kuei-pien II, 7, 3 preist das Zusammenkommen von Verwandten zu Gastgelagen, „wie Schnee, der erst beisammen, schnell schmilzt, so kann ja jeder Tag der Tag des Todes sein. Nicht lange können wir uns unserer gegenseitigen Anwesenheit erfreuen, drum lasst uns lustig sein, den Tag zechen, aber mässig, wie es Weisen ziemt“ ([211]). Doch solche Gastgelage waren die Opfermahle nicht.

Der Li-ki Cap. 20 Tsi-tung p. 129 T. p. 63 sagt: „Es gibt bei den Opfern Opferfleisch, das nachher gegessen wird. Diess ist der letzte Akt, der aber auch nicht zu übersehen ist. Drum haben die Alten ein Sprichwort, das besagt: „Ein gutes Ende ist wie der Anfang“ ([212]). Das einzelne Detail da bezieht sich auf die Opfermahle bei dem Ahnendienste und werden wir daher es dort besser anführen.

Die Beamten, welche opferten, schickten dem Kaiser immer Stücke vom Opferfleische, um ihn am Glücke, welches das Opfer bringt, Theil nehmen zu lassen (Tschen-fo). Sein Speiseintendant hatte die Vertheilung dieses Fleisches ([213]) (Tscheu-li B. 4 Fol. 24 mit Schol. 2). Der Kaiser schickte anderseits seinen Beamten ebenfalls zu dem gleichen Zwecke vom Opferfleische, nach dem Tso-tschuen und nach Tscheu-li B. 38 Fol. 8, um ihr Glück mit dem des Kaisers zu vereinigen ([214]). Meng-tseu erzählt II, 6, 6, dass Confucius, als er Justizminister in Lu war, und der Fürst auf seinen Rath nicht hörte und bei einem Ahnen-

opfer ihm einmal die Ueberbleibsel des Opferfleisches nicht schickte, sofort, ohne nur seine Ceremoniemütze abzulegen, seine Stelle niederlegte und abreiste ([215]). Hier benutzte er diess freilich nur als Vorwand.

Waren so die Opfer mit Speisung verbunden, so war ursprünglich jedes Essen auch wieder nicht ohne eine Opferspende. Auf diese Opfer beim Essen beziehen sich nach Schol. 2 die 9 Arten Opfer, welche Tscheu-li B. 25 Fol. 7 (10 v.) nur zu kurz, bloss mit einem Worte erwähnt. Der Li-ki im Cap. Jü-tsao 12 (13) sagt: „Der Weise opfert, wenn man ihm zu essen gibt und er der Gast eines Fürsten ist, wenn dieser es ihm befiehlt. Diess ist die erste Art zu opfern auf Befehl. (Ming-tsi). Die zweite nennt der Tscheu-li auf Einladung, wie Biot übersetzt. Die dritte das gemeinsame (an alle Geister), die vierte das abgekürzte Opfer u. s. w. Die Ausdrücke sind zu dunkel und der Text ([216]) ist auch nicht unverdorben. S. oben S. 13 und Li-ki Cap. Tsa-ki hia 21 Fol. 89 und Kio-li 1 Fol. 22 v. m. Schol.

Die Hauptopfer waren immer von Nebenopfern begleitet. Der Li-ki Cap. Li-ki 10 Fol. 16 sagt: „Wenn Lu's Leute mit dem Schang-ti zu thun haben (ihm opfern), haben sie gewiss zuvor mit dem Phuan-kung (Titel des Regierungsinhabers, nach dem Schol. Heu-thsi) zu thun; wenn Tsin's Leute mit dem (Hoang-) ho zu thun haben, haben sie gewiss zuvor mit dem Sumpfe (tschhi) zu thun; wenn Thsi's Leute mit dem Thai-schan (Berge) zu thun haben, haben sie gewiss zuvor den Wäldern zu spenden oder sie ihm beizugesellen (phei)" ([217]). Oder man opferte erst, wie Schün, den Bergen und Flüssen und dann auch den Ahnen (Schu-king Schün-tian I, 2, 8). Auch wenn der Kaiser auszog (die Rebellen) wieder zur Ordnung zurückzuführen, brachte er das Opfer Lui dem Schang-ti, das Opfer J dem Sche, das Opfer Tsao im Miao des Vaters (Ni) und das Pferde-Opfer (Ma) an dem Orte, wo die Schlacht geliefert wurde, dar; er empfing den Befehl (Scheu-ming, d. h. er befragte das Loos) im Ahnensaale (Tsu) und erhielt die militärischen Pläne in der

Akademie (hio) ([218]) nach dem Li-ki Cap. Wang-tschi 5 p. 16 T. p. 8 (Fol. 12 vgl. 10).

Von der Musik und den Tänzen bei den Opfern der Kaiser.

Wir haben schon Abh. I S. 47 der Musik bei den Opfern gedacht. Die Trommelleute (Ku-jin) rührten bei den Opfern die Trommel, um den Geistern das Opfer anzuzeigen. Je grösser oder ferner die Geister waren, eine desto grössere Trommel musste man nehmen. Die Donnertrommel (Lui-ku) diente so, wie schon erwähnt, den Geistern des Himmels, die Geistertrommel (Ling-ku) den Genien der Erde, die grosse Trommel (Lu-ku) den untern Geistern (den Ahnen) das Opfer anzuzeigen. Tscheu-li 12 F. 6 (19 v.). S. Abh. I Not. ([153]). Nach Schol. 2 hatte die erste 8 Seiten, die zweite 6, die dritte 4; vielleicht waren es mehrere vereinigte Trommeln. Diess ist aber nicht die Musik, die wir meinen.

Nach Tscheu-li B. 4 Fol. 17 fg. waren auch die Mahlzeiten des Kaisers von Musik begleitet, ihn zum Essen zu animiren und so wird man dann auch die Ahnen namentlich haben erfreuen wollen. Die Stelle im Schu-king Cap. Y-tsi I, 5, 9 u. 10 ist schon Abh. I S. 64 erwähnt, hier ist sie vollständiger. Da sagt der Vorstand der Musik Kuei: „Wenn ich meinen Ming-kieu (ein Steininstrument) ertönen lasse, die Leier (Kin) und die Guitarre (Se) anschlage und sie mit Gesängen begleite, dann kommen beim Ahnendienste der Grossvater und Vater herbei und der Gast Yü's — d. i. Kaiser Schün's — (er meint den Tan-tschu, den Sohn des Kaisers Yao, der seinen Vater bei dessen Ahnendienste vorstellte), ist auf seinem Sitze. Alle Vasallenfürsten sagen sich viele Artigkeiten; unten beginnen und enden die Töne der Flöten, der kleinen Trommel (Tao-ku) zugleich mit dem Tschu und Yu (hölzernen musikalischen Instrumenten; — man findet Abbildungen von allen in Gaubils Schu-king —). Die Orgeln und kleinen Glocken ertönen um die Wette ([219]).

Der **mimischen Tänze** mit den Federn (yü) zwischen beiden Treppen erwähnt auch schon der Schu-king (220) im Cap. Ta-yu-mo I, 3 21 unter Kaiser Yü (2255—2206 v. Chr.) und der Musik und der Tänze beim Ahnenopfer gedenkt auch der Schi-king Schang-sung IV, 3, 1 p. 213: Die Tympanen Tao, die in Reih und Glied aufgestellt sind, werden gerührt, und der Sänger wünscht dadurch den Geist seines Ahnen zu erfreuen. — — Dazu kommt die Fistel und es harmoniren mit dem King die andern Instrumente. Auch die Glocken ertönen. Wie erfreut es, den Tanz Wan zu sehen (221). Auch Ta-ya Lu-sung IV, 2, 4 p. 211 wird dieser Tanz erwähnt. Näheres über die Musik und die Tänze bei den Opfern enthalten aber der Li-ki und der Tscheu-li. Der Li-ki hat ein eigenes Cap. über die Musik Cap. 16 (19) yo-ki p. 82—113 T. p. 40—54, das aber mehr allerlei Betrachtungen und Expectorationen über die Musik und deren hohe Bedeutung als historische Angaben über diese und namentlich über die bei den Opfern enthält. Wir können nur diese ausheben*. Die Wirkung auf die Menschen hebt Fol. 40 v. hervor, welche Stelle Callery ausgelassen hat. Da heisst es: „Wenn die Musik in des Tsung-miao's Mitte (ertönt) und der Fürst und der Unterthan oben und unten zugleich sie hören, dann bleibt keiner ohne Harmonie und Ehrfurcht (ho khing)“ (222) u. s. w. Zur Schönheit der Musik, heisst es p. 84 T. p. 41 werden nicht vollkommene Weisen erfordert, so wenig als zu den Opfern Gerichte von ausgezeichnetem Geschmacke. Die Laute, die man im Ahnensaale spielt, hat nur Saiten aus rother Seide und einige Löcher im Brette; eine Person stimmt den Gesang an und bloss 3 andere antworten ihr, während andere musikalische Stücke ausgeschlossen sind, wie man bei den Opfern Wasser dem Weine vorziehe und die heiligen Gefässe nur rohe Fische und Fleischbrühe ohne Würze mit Ausschluss schmackhaftere Speisen enthielten.

---

* Sie sind zu lang, um sie im Originale zu geben; wir verweisen daher auf die Texte, wo sie gedruckt sind.

Die alten Kaiser wollten nicht die Begehren des Mundes und Bauches, der Ohren und Augen völlig befriedigen." Die Musik soll nach p. 85 T. p. 42 die Einheit, die Gebräuche sollen die Verschiedenheit unter den Menschen herstellen. Nach p. 87 T. p. 42 „ist die grosse Musik ähnlich der Harmonie, die zwischen Himmel und Erde besteht, die grossen Ritus sollen den Stufenfall (zwischen den verschiedenen Wesen) im Himmel und auf Erden darstellen — die Glocken, die Trommeln, das Flageolet, der klingende Stein, die befiederte Fahne, die Flöte, der Schild und die Kriegsaxt sind die Instrumente, deren man sich bei der Musik (und den Tänzen) bedient. Die gerade oder gekrümmte Stellung (des Körpers), die Neigung oder Emporrichtung des (Hauptes), die relative Stellung der verschiedenen Personen, die Abmessung des Ganges (vor oder rückwärts), das Langsame oder Schnelle sind die äussern Umstände bei der Musik."

„Die Musik, fährt der Liki p. 89 fort, war unter allen Kaisern eben so wenig immer gleich, als die Ritus es waren." Kaiser Schün verfertigte nach p. 91 T. p. 44 eine Laute (Kin) mit 5 Saiten aus Seide, um die Ode Nan-fung dazu zu singen p. 92. (Die Musik) Ta-schang (von Yao) zeigt (diesen alten Kaiser) in seinem Glanze. (Die Musik) Hien-sche (von Hoang-ti) zeigt ihn in seiner Vollendung; (die Musik) Tschao (von Schün) setzt das fort, die Hia (von Yü) ist gross; die Musik der D. Yn und Tscheu umfasst alle. — Die alte Musik muss nach p. 99 T. p. 48 nicht sehr unterhaltend gewesen sein, da Wen, der Fürst von Wei, einem Schüler des Confucius klagt, dass er immer dabei einschlafe, während die Weisen von Tsching und Wei ihn doch nicht ermüdeten. Aus Tseu-hia's Antwort sehen wir, dass man mit Ordnung vor- und rückwärts schritt; die Saiteninstrumente aus Flaschenkürbissen und die mit Metalklappen gehorchten alle dem Schlage der Trommel. Diese gaben den Anfang jedes Stückes an. Eine kupferne Schelle deutete an, dass die Acteure an ihren Platz zurückkehren sollten; waren sie in Unordnung gerathen, so rief der Siang — nach den Schol. ein

Sack aus Matten mit trockenen Reishülsen gefüllt, auf den man mit der Hand schlug) — sie zur Ordnung zurück; waren sie zu hastig, so schlug man auf das Instrument Ta, — nach den Schol. eine Halbsphäre aus lakirtem Holze, auf welche man mit einem hölzernen Hammer schlug, wie noch die Bonzen! — S. 101 T. p. 49 nennt die Instrumente, welche die alten Weisen erfunden, die (Trommeln) Tao und Ku, den Kiang (einen hölzernen Kasten wie eine umgekehrte Glocke mit einem Klöppel), Kia (einen liegenden Tiger, über dessen gezähnten Rücken man mit einem hölzernen Stäbchen hinfuhr!), den Hiuen (ein Instrument aus gebrannter Erde in Form eines Eies (das einen Ton von sich gab); den Sche (eine Art Flageolet); mit ihnen harmonirten die Glocken und tönenden Steine, die Flöte und Laute. Die Schilde, die Aexte und die mit Federn und Haaren geschmückten Schäfte dienten bei den Evolutionen bei den Opfern der alten Kaiser. Jeder dieser verschiedenen Töne soll nun dem Weisen etwas bedeuten oder in das Gedächtniss zurückrufen. S. 104 fg. gibt eine Anschauung von den mimischen Darstellungen beim Ahnendienste; wir wollen sie da anführen.

Ueber die verschiedenen Arten der Musik und Tänze * bei den verschiedenen Opfern gibt der Tscheu-li Näheres. Nach Buch 12 Fol. 12 (22 v.) lehren die Tanzmeister (Wu-sse) den Waffentanz und sind die Anführer bei den Opfern, die den Geistern der Berge und Flüsse dargebracht werden. Sie lehren den Tanz mit Stäben mit Seidenbüscheln und sind die Führer des Tanzes bei den Opfern, die den Geistern der Erde und Cerealien dargebracht werden. Sie lehren den Federtanz und sind die Führer beim Tanze bei den Opfern, die den Geistern der 4 Weltgegenden dargebracht werden. Sie lehren endlich den Tanz mit bunten Federn und tanzen vor bei den Opfern zur Zeit einer

---

* Ueber die Tänze der alten Chinesen steht ein Auszug einer chinesischen Abhandlung in den Variétés literaires. Paris 1768. 8. T. I p. 472—502 vgl. Gaubil zu Chou-king p. 329 fg.

Dürre (223). — Den Federtanz erwähnt schon der Schi-king I, 3, 13. Nach Tscheu-li 23 Fol. 50 (24, 6) lehrt der Yo-sse, d. h. der Meister der Flöte mit 3 Löchern, den Söhnen des Reichs, die die Hofschule besuchten, diesen Federtanz und spielt dazu beim Opfer, wie bei einem Banquet, die Flöte mit 3 Löchern, den Takt auf der Trommel schlagend (224). Die Feder war nach der Abbildung in der kaiserlichen Ausgabe B. 47 Fol. 62 an einem Stiele befestigt. Die Abbildung in Gaubils Schu-king weicht etwas ab. Bei allen kleinen Opfern, bei denen in den Arrondissements und Cantons gab es keine solchen Tänze (225). Der Musikmeister (Yo-sse) lehrt nach B. 22 Fol. 40 (23, 1) den Söhnen des Reichs die kleinen Tänze; diese heissen nach den Gegenständen, die man dabei in der Hand hält, der Tanz mit einem Stücke bunter Seide; der Federtanz (nach den Schol. zu Ehren der 4 Weltgegenden), der (Fung-) hoang-Tanz (zur Zeit von Dürren); der Tanz mit einer Standarte mit einem Ochsenschweif, der Schildertanz (zu Ehren der Berge und Flüsse) und der Menschentanz (ohne etwas in der Hand zu haben im Ahnensaale) (226). Nach dem Li-ki im C. 11 (12) F. 80 Nei-tseu tanzten sie im 13ten Jahre den Tanz Tscho, im 15ten den Tanz Siang und im 20ten den Tanz Ta-hia (227). Der Tschu-tseu, der Vorstand der Söhne des Reichs, regelte nach Tscheu-li B. 31 Fol. 18 (8) immer, wenn Musik gemacht wurde, die Stellung der Tänzer und gab ihnen die Gegenstände, die sie dabei in der Hand hielten (228).

Nach B. 22 Fol. 1 (8 v.) u. fg. unterrichtet der Oberdirektor der Musik (Ta-sse-yo) die Söhne des Reichs in der Musik, lehrt sie aber auch zugleich die rechte Mitte, Eintracht, Verehrung der Geister, Respekt gegen Obere, kindliche Liebe und Freundschaft (228a), also die 6 Tugenden, die dem Volke überhaupt eingeprägt wurden, üben. Er lehrt ihnen die musikalische Conversation und nach Fol. 5 (8 v.) die verschiedenen Tänze: Yun-men (die Wolkenpforte), Ta-kiuen (die grosse Vereinigung), Ta-hien (die grosse Eintracht), Ta-schao (die grosse Einigung), Ta-hia (die grosse Freude), Ta-hu (die grosse

Verbreitung) und Ta-wu (den grossen Kriegstanz) ([229]). Diess ist nach Schol. 2 der Wu-wang's, der darstellte, wie er Scheu angriff; der Ta-hu ist der Tsching-thang's, der das Volk durch Milde regierte; Ta-hia die Weise Yu's nach seinen grossen Arbeiten China trocken zu legen; Ta-schao die Schün's, der Yao's Werk fortsetzen konnte; Ta-hien aus der Zeit Yao's und die beiden ersten sind angeblich aus der Zeit Hoang-ti's.

Durch die 6 (vollkommenen Töne) Liu, durch die 6 (unvollkommenen) Thung, durch die 5 Noten (Sching), durch die 8 Töne (Yn, welche die verschiedenen Substanzen hervorbringen), durch die 6 Arten Tänze bewirken sie die Concordanz der verschiedenen Melodien, um die Opfer den Kuei Schin und Khi (den Geistern der 3 Ordnungen) darzubringen, die Reiche und Fürstenthümer zu vereinigen, die Bevölkerung zur Harmonie zu stimmen, die fremden Besucher wohl aufzunehmen und Fremde herbei zu ziehen. Sie classificiren die verschiedenen Arten von Melodien für die Opfer der 3 Arten von Geistern ([229a]).

Man spielte nach Fol. 11 fgg. (12 v.) vgl. B. 18 (auf dem Instrumente in der ersten vollkommenen Tonart) Hoang-tschung, sang (im ersten unvollkommenen Tone Ta-liü) und tanzte den Tanz Yun-men bei den Opfern, die den himmlischen Geistern dargebracht wurden.

Man spielte (das Instrument in der zweiten vollkommenen Tonart) Ta-tso, sang (in der 6ten unvollkommenen Tonart) Yng-tschung und führte den Tanz Hien-tsche (oder Ta-hien) auf bei den Opfern, die man den irdischen Geistern darbrachte. Man spielte (das Instrument in der dritten vollkommenen Tonart) Ku-tsi, sang (in der fünften unvollkommenen Tonart) Nan-liü und führte den Tanz Ta-tschao auf, wenn man den 4 fernen Gegenständen (nach Schol. 2 den 5 Yo den 4 Grenzbergen, den 4 heiligen Seen und den 4 Sternbildern) opferte. Man spielte (auf dem Instrument die vierte vollkommene Tonart) Jui-pin, sang (nach der vierten unvollkommenen Tonart) Hantschung und führte den Tanz Ta-hia auf, wenn man (wohl den andern)

Bergen und Flüssen opferte. Man spielte (auf dem Instrumente den fünften vollkommenen Ton) J-tse, sang (in der dritten unvollkommenen Tonart) Siao- (sonst Tschong-) liü und führte den Tanz Ta-hu auf, wenn man der frühern (alten) Mutter (der Schol. 2 versteht Kiang-yuen, die Mutter Heu-tsi's, des Ahnen der D. Tscheu, s. Schi-king Lu-sung Ode Ki-kung 14, 2, 4) opferte. Man spielte (endlich das Instrument in der sechsten unvollkommenen Tonart) Wu-sche, sang (in der zweiten unvollkommenen) Kia-tschung und tanzte den Tanz Ta-wu, wenn man dem ersten Ahn (Heu-tsi nach den Schol.) opferte ([229b]).

Die folgende Stelle Fol. 18—20 (15 v. fgg.), wie es 1, 2, 3, 4, 5, 6 Melodienwechsels bedarf, um mit den Geistern der Seen und Flüsse, der Berge und Wälder, der hohen und niedern Küsten, der Ebenen und Plateaus und mit den Geistern der irdischen und himmlischen Ordnung in Rapport zu treten, ist schon oben Abhandlung I S. 47 angeführt.

Die Musik, in der der Ton Yuen-tschung in Kung, der Ton Hoang-tschung in Kio, der Ton Ta-tso in Tsche, der Ton Ku-si in Jü modulirt, in der man die Donnertrommel und das Donnertambourin schlägt, die Flöte aus einem Bambu bläst, die Harfen und Guitarren (Kin und Sche) vom Berge Yün-ho rührt und den Tanz Yün-men aufführt, wird an der Wintersonnenwende auf dem runden aufgeworfenen Erdhügel aufgeführt. Nach 6 Arienwechsel steigen die himmlischen Geister herab, man kann sie erlangen und (ihnen) die Ritus machen (Kho te eul li i).

Die Musik, in der der Ton Han-tschung in Kung modulirt, der Ton Ta-tso in Kio, der Ku-si in Tsche, der Ton Nan-liü in Jü, wo man die Geistertrommel und das Geistertambourin schlägt, die Flöte aus einem Bambuschössling bläst, die Kin und Sche vom Berge Kiong-sang rührt und den Tanz Hien-tsche tanzt, ist die, welche an der Sommersonnenwende auf einem viereckigen Hügel inmitten des Sees gespielt

wird. Wenn man achtmal die Melodien gewechselt hat, kommen alle Erdgeister heraus; man kann sie haben und (ihnen) die Ritus machen.

Die Musik, worin der Ton Hoang-tschung in Kung, der Ta-liü in Kio, der Ta-tso in Tsche, der Yng-tschung in Jü modulirt, wo man die grosse Trommel und das grosse Tambourin schlägt, die Flöte aus dem Bambu des Nordens bläst, die Kin und Sche vom Berge Lung-men spielt und den Tanz Ta-schao aufführt, ist die, welche im Ahnensaale gespielt wird. Nach 9 Melodienwechsel zieht man die menschlichen Geister herbei, man kann sie haben und (ihnen) die Ritus machen [229c]. Nach dem Range der Geister wechselte also der Ton. Einen ähnlichen Tonwechsel in den Hymnen, die an höhere oder niedere Götter gerichtet sind, fand Vincent in einem Rituale aus dem 15. Jahrhunderte. S. das Journ. de l'Institut 1842 S. II Nr. 76 nach Biot.

Wenn ein grosses Opfer dargebracht werden soll, hängt der Obermusikdirektor den Tag zuvor die musikalischen Instrumente auf und prüft sie nach dem Tone. Bei einer Sonnen- und Mondfinsterniss, bei Einstürzen an den 4 Tschin und 5 Yo, bei einem Prodigium, bei einem Missgeschicke, beim Tode eines Feudalfürsten lässt er nach Fol. 36 (23) die Musik entfernen; bei einer grossen Epidemie, bei einer grossen Calamität (einer Missernte), einem grossen Missgeschicke (einer Ueberschwemmung oder einem Brande), beim Tode eines vornehmen Beamten, oder sonst einer Begebenheit öffentlicher Trauer lässt er die musikalischen Instrumente herabnehmen [230].

Der Orgelmeister (Seng-sse), der die verschiedenen Orgeln und Flöten spielen lehrt — sie werden B. 23 Fol. 44 (24, 3 v.) einzeln genannt — hat bei einem Opfer, wie bei einem Banquet und bei einem Bogenschiessen, die Orgelmusik zu besorgen [231]. Der Glockenmeister (Po-sse) gibt nach Fol. 47 (24, 5) auf seiner Trommel den Ton für die Metallinstrumente an [231a]. Der Vorstand der orientalischen Musik (Mei-sse) tritt nach Fol. 48 (24, 5 v.) an die Spitze seiner Untergebenen und lässt sie beim Opfer, wie bei Banquets, tanzen [231b]. Der

Ochsenschweifmann (Mao-jin), (der die Tänze zu der fremden Musik lehrt), führt diese bei einem Opfer nach der Weise der Erheiterungsmusik auf (24, 6) ([231c]). Der Yo-sse, der Meister der Flöte mit 3 Löchern, ist schon S. 74 erwähnt. Die diese Flöte blasen, die Yo-tschang schlagen (F. 7) in der Mitte des Frühlings am Tage die irdene Trommel und blasen den Gesang Pin (Schi-king I, 15, 1), um die Ankunft der Hitze und eben so im Herbste in der Nacht, um die Ankunft der Kälte zu begrüssen (vgl. Li-ki Cap. 6 Yuei-ling). Wenn man im Namen des Staates vom Alten des Landbaues (Schin-nung) ein glückliches Jahr erbittet, spielen sie auf der Flöte den zweiten Gesang Pin (nach einigen ein Stück derselben Ode des Schi-king I, 15, 1, nach andern ist es verloren). Sie schlagen die irdene Trommel, den Grossbeamten des Anbaues (Thien-tsun, nach einigen Heu-tsi) zu erfreuen. Wenn im Namen des Staates am Ende des Jahres das Opfer Tsa dargebracht wird, — vgl. Li-ki Cap. Tsa-ki hia c. 21 Fol. 83 v. — blasen sie auf der Flöte den dritten Gesang Pin und laden mit der Erd-Trommel die Greise zur Ruhe ein ([231d]). Die Ti-kiu-schi F. 54 (24, 8 v.) vgl. B. 17 Fol. 21 führen die Musik der 4 fremden Völker auf und spielen bei einem Opfer auf der Flöte ihre Weisen und singen ihre Gesänge. Man führte ihre Musik am Hofe und auch bei Opfern auf, um zu zeigen, dass unter dem Himmel (auf Erden) alles nur ein Reich bilde ([231e]). Der Vorstand der Schilder (Sse-kan) hat nach Fol. 58 (24, 9 v.) die Sachen unter sich, die bei den Tänzen gebraucht werden (wie die Federn, Flöten u. s. w.), gibt sie den Tänzern, erhält sie später zum Aufbewahren zurück — und legt sie bei der Beerdigung mit in das Grab ([231f]). Einige Spezialitäten über die Musik und die Tänze beim Ahnendienste s. unten bei diesem.

Der Unterricht in der Religion und im religiösen Ceremoniell.

Die vielen Ceremonien bei den Opfern erforderten natürlich vielfache Anweisungen im Ceremonialdienste. Dafür gab es aber

keine besondere Behörde. Wie der ganze Cultus von der Civilverwaltung nicht getrennt war, so auch hier nicht. Jeder Beamte wies seine Untergebenen oder die bei dem Cultus zu fungiren hatten in Betreff der Gegenstände, die zu seiner Sphäre gehörten, an. Von Grossannalisten (Ta-sse) heisst es z. B. Tscheu-li B. 26 Fol. 6 fgg. (14 fg.): „Beim Fasten liest er mit den Beamten, die speziell mit der Ceremonie beauftragt sind, das Buch der Gebräuche und regelt das Detail der Ceremonie. Am Tage des Opfers nimmt er das Buch, um die Stellungen der Officianten zu regeln, ob sie gut ihre Pflichten kennen, und straft die Nachlässigen. Bei den grossen Versammlungen in den 4 Jahreszeiten Hoei, Tong, Tschao und Khin bereitet er mit dem Buche die Ausführung der heiligen Bräuche vor. Am Tage, wo man die Kostbarkeiten darbringt, nimmt er das Buch, um dem Fürsten die nöthigen Anweisungen zu geben" ([232]). Der Ta-tsung-pe oder der Vorstand der heiligen Ceremonien studirt nach B. 18 Fol. 46 (27 v.) das grosse Opferritual, und (wenn ein Opfer stattfinden soll) sagt er dem Kaiser, (wie die Ceremonien vorzunehmen sind) und assistirt ihm (bei der Ausführung) ([232a]). Der Siao-tsung-pe zeigt so nach Biot B. 19 Fol. 14 (5 v.) dem Kaiser an, wie die Geister anzurufen sind. Der Grossadministrator (Ta-tsai) beschäftigt sich nach B. 2 Fol. 55 (20) beim Opfer der 5 Kaiser (U-ti) damit den Grossbeamten die nöthigen Anweisungen zu geben und die Anordnungen dazu zu treffen ([232b]). Die kleinen Beamten des Innern (Nei-siao-tschin) geben nach B. 7 Fol. 15 (19) der Kaiserin an, was sie bei einem Opfer, bei einem Leichenbegängnisse zu thun hat, und reguliren, was die 9 Frauen 2ter Classe und eben so was die Personen beim innern Dienst dabei zu thun haben ([232c]). Der Vorstand der Graduirten (Sse-sse) beschäftigt sich nach B. 31 Fol. 10 (4 v.) bei einem Opfer mit den Vorschriften, welche die Graduirten betreffen, und unterweiset sie, welche Funktionen nach dem Reglement ihnen obliegen ([232d]). Von den Cantonvorstehern (Tang-tsching) heisst es endlich B. 11 Fol. 22 (12, 11): Jedesmal, dass im Canton

ein Opfer dargebracht wird, ein Leichenbegängniss oder eine Hochzeit u. s. w. ist, unterweisen sie (ihre Administrirten), was sie bei dieser Ceremonie zu thun haben, und lassen sie die bestimmten Vorschriften beobachten ([232e]).

Ein eigentlicher Religions-Unterricht des Volkes fand im alten China eben so wenig als im alten Griechenland und Rom statt und konnte schon desshalb nicht vorkommen, weil es hier keine Dogmatik, keine Mythologie, kein ausgebildetes Religionssystem gab. Nur praktisch konnten, wie schon oben S. 14 bemerkt ist, z. B. der Ahnendienst zur Pietät, die Opfer, die den alten Greisen, den Weisen der Vorzeit u. s. w. selbst vom Kaiser gebracht wurden, die Ehrfurcht gegen die Greise, die Hochachtung der Weisen befestigen und die strenge Beobachtung des ganzen chinesischen Systems in allen Verhältnissen zur Befestigung desselben beitragen, und der Oberdirektor der Musik lehrte nach Tscheu-li 22, 1 (6 v.) die Söhne des Reichs neben der Musik, wie wir S. 51 sahen, auch die rechte Mitte, Eintracht, Verehrung der Geister, Respekt gegen Obere, Pietät und Freundschaft üben. Und so sehen wir aus mehreren Stellen des Tscheu-li die Versammlungen des Volkes zu den Opfern auch benutzen, um die Landesverordnungen und Moral dem Volke einzuprägen. B. 11 Fol. 15 (12, 6 v.) heisst es: Der Arrondissements-Chef (Tscheu-tschang) versammelt den ersten des ersten Monats die Leute seines Arrondissements, lieset ihnen die Tafeln mit den Verordnungen vor, prüft ihr Wohlverhalten, ihre Fortschritte, sucht ihre Irrthümer und Fehler auf und hindert sie. Wenn er zur geeigneten Zeit dem Genius des Landes seines Arrondissements opfert, versammelt er die seiner Verwaltung anvertraut sind, liest ihnen die Tafeln mit den Verordnungen vor und verfährt ebenso ([233]). Nach Schol. 3 geschah diess im Frühlinge, wo man den Genius der Erde um befruchtende Regen und reiche Ernten der 5 Arten Getreide bat und im Herbste, wo man ihm für die reichliche Ernte dankte. Aehnlich versammelte den ersten des ersten Monats in den 4 Jahreszeiten der Cantonchef (Tang-

tsching) das Volk, las ihm die Tafeln mit den Verordnungen vor, inspicirte (seine Untergebenen) und hinderte sie, (Uebles zu thun); im Frühlinge und Herbste, wenn er das conjuratorische Opfer (Yng) darbrachte, machte er es ebenso ([233a]), nach B. 11 Fol. 18 (12, 8 v.). Auch der Chef der Commune (Tso-sse) versammelte nach Fol. 26 (12, 11 v.) den ersten des Monats das Volk, las ihm die Verordnungen vor, verzeichnete da die (guten Eigenschaften seiner Untergebenen, die Beispiele von) Pietät und Bruderliebe, freundschaftlichem Betragen (gegen die 9 Grade von Verwandten), von gutem Vernehmen gegen die Verwandtschaft — (von Seite der Mutter und Frau) und bemerkte auch, was sie studirten. Ebenso verfuhr er, wenn er im Frühlinge und Herbste den bösen Geistern (Pu) opferte ([233b]). Wir bemerken, dass ein Tso aus 100, ein Tang aus 500 und ein Tscheu aus 2500 Familien bestand. Je kleiner die Abtheilungen waren, desto öfter konnten diese Ermahnungen statthaben. Es sind einigermassen die ersten Anfänge der Beamtenpredigten, wie sie noch in neuerer Zeit in China stattfanden, wo die Beamten den 1. und 15. in jedem Monate über einen Artikel des s. g. heiligen Edikts* ([233c]) von Kaiser Khang-hi, erweitert von Yung-tsching, dem Volke Vorträge hielten, eine Einrichtung, die in neuester Zeit indess in Verfall gekommen sein soll.

Die Kosten des Cultus.

Da es keine Priesterschaft gab, konnte es keine Zehenten oder andere besondern geistlichen Abgaben geben. Da der Cultus von der Staatsverwaltung nicht getrennt war, wurden die Ausgaben für denselben von den einzelnen Bürgern, den Gebietsabtheilungen oder dem gan-

* The Sacred Edict containing sixteen Maxims of the Emperor Kang-He, amplified by his son, the Emperor Young-Ching, together with a Paraphrase of the Whole by a Mandarin. Translated from the Chinese original and illustrated with notes by W. Milne. London 1817. 8.

zen Staate getragen, nachdem das Opfer für einen Privatmann, für einen Distrikt, Canton u. s. w. oder den ganzen Staat dargebracht wurde. Bei Eidesleistungen z. B., sahen wir oben S. 11, musste nach Tscheu-li B. 36 Fol. 44 der Betreffende das Opferthier nach der Beschaffenheit seiner Ländereien liefern und wer kein Vieh zog oder kein Korn baute, konnte nach B. 12 Fol. 39 (13, 18 v.) auch kein lebendes Thier oder Kornopfer darbringen. S. oben S. 23. Zu Anfange des Jahres inspicirten nach Tscheu-li B. 10 Fol. 38 (11, 18 v. fgg.) die Chefs der innern Distrikte (Hiang-sse) die Geräthe (Ki) ihres Distriktes. Die Gruppen von 5 Familien (Pi) lieferten die Festkleider (zu den Opfern, welche die Vorsteher der Sektionen, Communen und Arrondissements brachten denn die Vorsteher von 5 Familien opferten nicht) und ebenso die Trauerkleider (bei Beerdigungen). Die Abtheilungen von 25 Familien (Liü) lieferten das Opfergeräthe (Vasen, Töpfe u. s. w.); die Communen von 100 Familien (Tso) die Gegenstände, die bei den Leichenbegängnissen gebraucht wurden; die Cantons (Tang) die zum Festschiessen; die Arrondissements (Tscheu) die (zum Ehrenempfange) von Gästen; der Distrikt (Hiang) die Gegenstände, die zu den fröhlichen und bei den Trauer-Ceremonien und bei der Musik gebraucht wurden ([234]). Da diess kein Staatscultus war, lieferte der Staat nach Schol. 2 die nöthigen Sachen dazu auch nicht. Der Schol. 2 sagt, dass die, welche nachlässig gearbeitet hatten, als Strafe diese Gegenstände liefern mussten; davon steht aber B. 12 Fol. 34 und 38, auf welche Stelle er sich bezieht, nichts.

Wurde im Namen des Staats ein Opfer dargebracht, so lieferte nach Tscheu-li B. 15, 15 (18) der Beamte für die äussern Distrikte (der Sui-jin) die Opferthiere des Feldes ([234a]); der Sui-sse nach B. 15 Fol. 21 (20 v.) — die seiner Feldmark ([234b]). Die Abgabe von den kaiserlichen Apanagen Tu wird für die Opfer verwendet ([234c]) Tscheu-li 6, 6 (14). Für die kaiserlichen Opfer wurden die Thiere aus den kaiserlichen Heerden und Gestüten, das Obst aus den kaiserlichen Gärten, das

Korn von dem Ertrage des Ackerfeldes, das der Kaiser selber pflügte, genommen. Wenn im Li-ki Cap. 6 Yuei-ling p. 28 T. p. 14 es heisst: „In diesem (3ten Sommer-) Monate wird den 4 Aufsehern (der Wälder, Berge, Seen und Flüsse) befohlen, in allen Distrikten Futter herbei zu schaffen, die Opferthiere zu ernähren und dem Volke aufgegeben, ohne Ausnahme seine Kräfte darauf zu verwenden (es zu schneiden), um beizutragen für den Hoang-Thian Schang-ti, die berühmten Berge, die grossen Flüsse und die Geister der 4 Weltgegenden und zu den Opfern im Tsung-miao (der Ahnen) und der Sche-tsi, um für sein Glück zu beten ([235]), so geht diess wohl auf die gewöhnlichen Frohnden oder freiwilligen Beiträge des Volkes. Hekatomben, wie die Griechen sie darbrachten, wurden nicht geschlachtet. Die Zahl der Spenden stieg, wie wir S. 44 sahen, mit der höhern Stellung der Geister. Es herrschte sonst eine gewisse Oekonomie und eine Art Abrechnen mit den Geistern, nach dem Prinzipe do, ut des. Der Li-ki im Cap. 9 (10) Li-ki p. 52 T. p. 26 sagt: „Die Gebräuche (Ritus) müssen mit des Himmels Zeiten (den Jahreszeiten) und mit des Landes Reichthum in Uebereinstimmung sein, um das Wohlgefallen der Manen und Geister (Kuei-Schin) zu erlangen, zu der Menschen Gefühlen zu harmoniren und mit der Ordnung aller Dinge übereinzustimmen. Die Himmelszeiten haben (etwas Bestimmtes), was sie erzeugen, die Ordnung der Erde, was ihr zukommt, die Beamten, was sie leisten können, jede Sache hat ihren Nutzen. Drum wenn der Himmel nichts erzeugt, wenn die Erde nichts ernährt, so erfüllt der Weise auch keinen Ritus, und die Manen und Geister empfangen kein Opfer. — — Drum muss man durchaus auf die Einkünfte des Reichs Rücksicht nehmen, um die Ceremonien zu regeln. Die Satzungen derselben müssen mit dem grösseren oder beschränkteren Gebiete, sowie ihre Fülle oder Geringfügigkeit mit dem reichlichern oder dürftigern Ertrage des Jahres in Verhältniss stehen“ u. s. w. ([236]) und Cap. 10 (11) p. 64 T. p. 32 Kiao-te-seng heisst es: „Wenn das Jahr ungünstig war, finden die 8 Opfer am Ende des Jahres (Pa tscha) nicht statt, um

das Gut des Volkes zu schonen; wo dagegen an einzelnen Orten Ueberfluss ist, haben die Opfer statt, um das Volk zu erfreuen" (237). In Jahren der Noth, sagt Confucius Li-ki Cap. Tsa-ki hia 2 Fol. 13 opfert man ein geringeres Opferthier. S. oben S. 24. Vgl. auch Kio-li C. 2 Fol. 52 v., oben S. 45. Aus Meng-tseu II, 8, 14 sahen wir, dass der Kaiser die Fürsten, welche die Schutzgeister der Erde gefährdeten, degradirte und versetzte; wenn aber diesen die gehörigen Opfer reichlich und zur rechten Zeit geliefert wurden, und es trat doch eine Dürre oder eine Ueberschwemmung ein, so zerstörte der Kaiser ihre Altäre und ersetzte sie durch andere. S. oben Abh. I S. 78. Für die Opfer, die der Kaiser und die Vasallenfürsten im Namen des Staates oder ihres Reiches brachten, gab es ursprünglich besonders reservirte Felder, wo das Korn für die Opfer gebaut wurde und Maulbeerpflanzungen zur Seidenzucht. Diess führt uns auf:

Die Acker-Ceremonie*.

Als eine Vorbereitung auf das Opfer, das der Kaiser dem Himmel und den Ahnen bringt, und nicht so sehr als eine Ermunterung des Ackerbaues, wie wohl gesagt ist, ist die Ackerceremonie anzusehen. Wir sahen oben S. 18, dass, wer Korn darbringen will, es nach Tscheu-li B. 12 Fol. 39 selber ziehen muss. So säet denn der Kaiser auch selber das Korn, das zu den kaiserlichen Opfern erfordert wird, wie die Kaiserin die Seide gewinnen muss, die zu den heiligen Gewändern gebraucht wird. (Wu-wang) heisst es im Li-ki Cap. 16 (19) Yo-ki p. 107 T. p. 51 bebaute das reservirte Feld, (dessen Bebauung die letzten Kaiser der zweiten D. Schang versäumt hatten) und die Vasallenfürsten begriffen nun, was sie zu verehren hätten (238). Der

* Vgl. die Beschreibung der jetzigen Acker-Ceremonie in meiner Geschichte des östlichen Asiens. Göttingen 1830. B. 2 p. 751—6.

Kue-iü in der vierten Tscheu-iü I Fol. 5 fg. enthält die (vergebliche) Ermahnung eines Beamten an Kaiser Siuan-wang (827—781 v. Chr.) die Acker-Ceremonie in Person zu vollziehen. (Gaubil Tr. d. Chron. Chin. Mém. T. 16 p. 102). Das Nähere über diese Ceremonie enthält der Li-ki im Cap. 6 Yuei-ling T. p. 12 U. p. 24. „Am 1. dieses (ersten Frühlings-) Monats — offenbar im 1. Monate des Jahres der D. Hia, d. i. im Februar; man konnte das Feld nicht bebauen an der Wintersonnenwende, wo das Jahr der D. Tscheu begann — betet der Kaiser um die Feldfrüchte zum Schang-ti. Dann wählt man einen glücklichen Tag (den ersten Schin). Der Himmelssohn nimmt den Pflug, stellt ihn in seinen eigenen Wagen zwischen den Gardecuirassier (der links vom Kutscher stand) und den Kutscher. Die 3 Kung, die 9 King, die Tschu-heu und die Ta-fu beackern mit dem Kaiser das Kaiserfeld. Der Kaiser macht 3 Furchen, die 3 Kung 5, die (King und) Tschu-heu 9. Nach der Rückkehr leert er eine Schaale Wein im hintern Theile des Miao (Ta tshin) und eben so die oben genannten Fürsten und Grossen; diess heisst „der Wein zur Belohnung“ (Lao-tsieu) ([239]); nach dieser Beschreibung eine ziemlich leere Ceremonie! Cap. 19 (24) Tsi-i. F. 50 heisst es: Der Weise vergisst nicht den, von dem er geboren ist, sondern ehrt ihn auf's Aeusserste. — — Daher hatten die Kaiser einst ein Staatsfeld von 1000 Meu (Morgen). Die Krone mit rother Binde (auf dem Haupte) ergriffen sie selbst den Pflug. Die Vasallenfürsten hatten (ebenso) ein Staatsackerfeld von 100 Meu. Die Krone mit blauer Binde (auf dem Haupte) ergriffen sie selbst den Pflug, um dem Himmel, der Erde, den Bergen, den Flüssen, dem Schutzgeiste des Feldes und Kornes (Sche-tsi) und den früheren Alten (den Ahnen) zu dienen, um (aus dem Ertrage) den Ritual-Wein (Li-lo) und das reine Opferkorn zu bereiten. Von diesem Felde nahmen sie es; diess war die höchste Ehrerbietung“ ([240]). Nach Cap. 20 (25) Tsi-tung p. 127 T. p. 61 „beackert der Kaiser selber das Feld im südlichen Weichbilde (Nan-kiao), um das reine Korn für die Opfer zu liefern (J kung tsi tsching); die Kaiserin

geht zur Seidenzucht in das nördliche Weichbild (Pe-kiao), um das Seidenzeug zu den Opferkleidern zu gewinnen. Die Vasallenfürsten (Tschu-heu) ackern im östlichen Weichbilde (Tung-kiao) — Callery p. 127 meint in ihren Lehen — ebenfalls das Opferkorn zu gewinnen und ihre Frauen gehen auch in das nördliche Weichbild zur Seidenzucht, um die Opferkleider zu erzielen. Der Kaiser und die Tschu-heu keiner von ihnen ackert also nicht. Die Kaiserin und die Frauen (der Vasallenfürsten) keine besorgt nicht die Seidenwürmer* und sie geben so einen Beweis ihrer höchsten Gewissenhaftigkeit und Verehrung — — so kann man den einsichtsvollen Geistern (Schin-ming) dienen. Diess ist die Weise (Tao) zu opfern" (241). Hierauf geht auch wohl Meng-tseu I, 6, 3 (6): „Der Li-ki sagt: Die Vasallenfürsten (Tschu-heu) bebauen das Feld, um die Hirse (zum Opfer) zu gewinnen; ihre Frauen ziehen Seidenwürmer und winden die Cocons ab, um daraus Kleider und Gewänder zu machen. Wenn das Opferthier nicht vollkommen ist zum Opfer, wenn die Hirse zum Opfer nicht rein ist, wenn die Kleider nicht zubereitet sind, wagen sie nicht zu opfern (Thsi). Hat der Literat (Sse) kein Feld, so opfert er auch nicht. Wenn das Opferthier, das geschlachtet werden soll, die Gefässe und Kleider nicht sauber sind, wagt er auch nicht zu opfern und dann kann er auch nicht ruhig sein. Ist das nicht genug, bekümmert zu sein?" (241a) Li-ki Cap. 26 Piao-ki p. 159 T. p. 79 sagt Confucius: „Was der Weise das Rechte (J) nennt, ist, dass Vornehme und Geringe, Alle im Reiche (Thian-hia) zu thun haben. So baut der Kaiser selber den Reis zum Opfer und zum duftenden Weine, um dem Schang-ti zu dienen. Drum geben die Vasallenfürsten sich Mühe, (wiederum) gut dem Himmelssohne zu dienen" (242). Nach Tscheu-li B. 4 Fol. 41 (14 v.) hat der Thien-sse, der Vorstand des

* Im Text heisst es immer nur Tsan; Callery übersetzt es die Maulbeerblätter für die Zucht der Seidenwürmer pflücken.

Gebiets ausserhalb des Weichbildes, die Bebauung und Ausjätung des Kaiserfeldes zu besorgen, (welche durch Frohnden beschafft wurde, so dass das Volk doch das Beste dazu thun musste). Er heimsete dann seiner Zeit das Korn ein, um (das nöthige Korn zu den Opfern) zu liefern. Er lieferte auch die duftenden Pflanzen, (die nach Schol. 2 im Opfersaale verbrannt wurden), die Kräuter zum Einschlagen der Opferstücke und die Feldfrüchte und die Kürbisse, die dargebracht werden ([243]). Kein Fleck blieb nämlich nach dem Schol. 2 auf dem Kaiserfelde unbebaut. Wo kein Reis und keine Hirse wuchsen, pflanzte man Bäume und Anderes. Im Herbste, heisst es im Li-ki Cap. 6 Yuei-ling p. 30 T. p. 15 (im 3. Monate) macht der Tschung-tsai nach dem Eingange der Ernte einen Ueberschlag über die eingegangenen 5 Feldfrüchte und thut in den Reservespeicher der Götter den Ertrag des vom Kaiser bearbeiteten Feldes, Alles mit dem grössten Respekte ([244]). Nach dem Tscheu-li Bch. 7 Fol. 13 (18) nahm auch die Kaiserin einigen Antheil an dieser Ackerceremonie. Zu Anfange des Frühlings nämlich lud (der Verwalter des Innern Nei-tsai) sie ein, an der Spitze der Bewohner der 6 Pavillons (d. h. der Kebsen) die schnell und langsam wachsenden Saamen (die Hirsearten Schu und Tsi) keimen zu lassen und sie dann dem Kaiser zu überreichen ([245]).

Aber ihre Hauptthätigkeit war bei der Seidenzucht. „Vor Alters heisst es im Li-ki Cap. Tsi-i 24 Fol. 50 v. fg. hatten der Kaiser und die Vasallenfürsten eine Staats-Maulbeeranlage (Kung-sang) und ein Seidenwürmerhaus nahe am Bache. Sie bauten ein Haus mit Erdmauern von einem Faden (Jin von 8 Ellen) und 3 Fuss (Tschi) mit einer Dornhecke und verschlossen sie von aussen. Morgens bei Sonnenaufgang befragt der Fürst im Hute aus Fellen und einfachem Gewande das Loos und (wenn es günstig) thun die kaiserlichen Frauen 2. und 3. Ranges (der 3 Paläste und die Schi-fu) die Seidenwürmer in das Seidenwürmerhaus, waschen die Saat (Eier) im Bache, pflücken Maulbeerblätter in der Staats-Maulbeeranlage und trocknen sie, um sie zu verfüttern. Später

winden sie dann an einem glücklichen Tage die Cocons ab — — und fertigen daraus (die Kleider der Fürsten Fu und Fo S. 60) beim Opfer der früheren Kaiser und früheren Fürsten (Kung). Diess ist die höchste Ehrfurcht ([246]). Wir übergehen das weitere Detail. Li-ki Cap. 6 Yuei-ling p. 26 T. p. 13 heisst es: „In diesem Monate (dem 3ten des Frühlings) befiehlt (der Kaiser) den Feldaufsehern (Je-jü), das Abschlagen der Maulbeerbäume zu verbieten. — — Man macht die Hürden (für die Seidenwürmer) zurecht, sowie die Körbe (in welchen die Maulbeerblätter gesammelt werden). Die Kaiserin übt Enthaltsamkeit (Thsi-kiai) und geht nach Osten selbst Maulbeerblätter zu pflücken. Den Frauen wird verboten, sie (hinziehen) zu sehen; — — sie sollen sich der Seidenzucht widmen. Wenn die Seidenwürmer ihre Sache gethan (sich eingesponnen) haben, vertheilt man die Cocons, wiegt die Seide, beurtheilt darnach das Verdienst und verarbeitet sie zu den Gewändern des Kiao (wo dem Himmel geopfert wurde) und des Ahnentempels (Miao); Keiner wagt träge zu sein“ ([247]). Nach Tscheu-li B. 7 Fol. 10 (12) ladet der Verwalter des Innern (Nei-tsai) in der Mitte des Frühlings die Kaiserin ein, sich an die Spitze der Palastdamen zu stellen und die Zucht der Seidenwürmer im nördlichen Weichbilde (Pe-kiao) — (wo der Staat wohl Maulbeerpflanzungen und Häuser für die Seidenzucht besass) — zu beginnen, um daraus die Opfergewänder zu verfertigen ([247a]). Nach dem Li-ki l. c. p. 28 T. p. 14 erhält der Färber in diesem (3ten) Monate den Befehl, in allen Farben, grau, dunkelgrün, amarant und blassroth (nach d. Schol.) nach der Regel zu färben, und bei deren Zusammensetzungen von der Vorschrift nicht abzuweichen; zu (den einfachen Farben) schwarz, gelb, blau und roth aber nur ächte und nicht gefälschte Stoffe zu nehmen. Diese gefärbten Stoffe dienten dann zu den Gewänden beim Opfer des Himmels und der Ahnen, zu Bannern, um die verschiedenen Grade der Obern und Untern zu unterscheiden ([248]). Nach Tscheu-li B. 7 Fol. 38 (8, 5 v.) lieferte der Seidenvorstand (Tien-sse) zu allen Opfern die verschiedenen Arten Seide zu den Gehängen

an den Hüten und die farbigen oder aus Schwarz und Weiss gemischten Zeuge ([249]).

Vom Ahnendienste *.

Der Ahnendienst nimmt im chinesischen Cultus unstreitig die erste Stelle ein. Jeder Chinese hatte von Alters her einen Ort zur Verehrung seiner Ahnen, wo die Familie zu bestimmten Zeiten sich versammelte, um da zu opfern und eben so bei jeder bedeutenden Unternehmung, bei jeder empfangenen Gunstbezeugung, bei jedem Unfalle den Ahnen die guten und bösen Begegnisse mitzutheilen und ihre Hilfe in Anspruch zu nehmen. Amiot Mém. T. VII p. 144 u. fg. Besondere Ahnentempel (Tsung-miao) ([161]), wo die Kleider der Ahnen aufbewahrt waren und wo geopfert wurde, durften nur die Kaiser, die Vasallenfürsten, die Ta-fu und die Literaten haben, die andern nur einen Ahnensaal Tsu-thang ([254]) mit 4 Fächern für die 4 Generationen. Die Ausdrücke für die verschiedenen Ahnen sind schon Abh. I S. 79, die gewöhnliche Bezeichnung des Ahnentempels ist S. 52 erklärt. Im Schu-king Cap. Schün-tien I, 2, 8 soll Y-tsu([250]), wo Schün (den Ahnen) opfert, der Ahnensaal heissen. Meng-tseu II, 6, 10 charakterisirt Me im N. als einen Barbarenstaat, indem man da die 5 Früchte nicht erziele, sondern nur Hirse (Schu) und es weder befestigte Städte, noch Paläste und Häuser, noch Ahnentempel und Opfergebräuche habe ([251]). Doch sagt er II, 6, 8, wenn einer nicht ein Land, wie die Tschu-heu, von 100 Ly habe, genüge es nicht, das im Buche der Statuten des Ahnentempels (Vorgeschriebene) zu beobachten ([252]). Der Palast und Ahnentempel (Tsung-miao) gilt nach Li-ki Cap. Kio-li 2 Fol. 49 v. dem Weisen für das erste; Ställe, Magazine erst für das zweite, das Wohnhaus kommt erst zuletzt ([252a]).

Des Baues der Ahnentempel wird im Liederbuche oft gedacht;

---

* Vgl. Noel Tract. T. II p. 27—91 Hist. notitia p. 48—62 Le Favre p. 295 P. Brancatus p. 70. La Charme zum Schi-king p. 267 fgg.

ihre Grösse wird gerühmt; sie scheinen aber, wie alle chinesische Bauten, auch das Dach, nur aus Holz von Cypressen gezimmert gewesen zu sein; der hintere Theil, wo die Gewänder und Mützen der Ahnen, (auch die musikalischen Instrumente, die bei den Opfern gebraucht wurden), aufbewahrt wurden, hiess nach Schol. z. Li-ki Yuei-ling 6 F. 52 v. Tsin, das Schlafgemach ([253]). Schi-king Lu-sung IV, 2, 4 p. 213 u. 209 u. Schang-sung IV, 3, 5 p. 219 ist der Miao ebenfalls aus Cypressen- und Fichtenholz; im hintern Theile herrscht tiefe Stille. Die alten Tempel und Paläste waren, wie noch jetzt, auf einer gewissen Erhöhung erbaut. Eine grosse Treppe von 15—20 Stufen führte zu der Terrasse mit dem grossen Portale. Die Musiker und die Dienstleute blieben unten. Man unterscheidet wohl die Vorhalle (Ting), das Haus (Schi) und die Halle (Thang) ([254]). Li-ki Cap. Li-ki 10 Fol. 21; Fang ([254a]) heisst der Raum innerhalb des Thorweges und auch das da den Ahnen dargebrachte Opfer. Der Kaiser hatte 7 Miao für die 7 Generationen seiner Ahnen, die Vasallenfürsten nur 5, die Ta-fu 3, die Sse nur 1 Halle, das Volk opferte im Tsin ([268]). Li-ki Wang-tschi C. 5 p. 16 T. 8. Tsi-fa C. 23 Fol. 34 v., weicht etwas ab (s. S. 69 Anm. 2). Die Höhe war nach dem Range auch verschieden. Li-ki Cap. Li-ki 10 Fol. 7 v. sagt: „Die Halle (Thang) des Kaisers war 9 Tschi (Fuss) hoch, die der Tschu-heu 7, die der Ta-fu 5, der Kaiser und die Tschu-heu hatten einen Thurm über dem Thor (Thai-men) ([255])“. Nach dem Tscheu-li B. 20 Fol. 30 (13 v.) hatte der Vorstand des himmlischen Magazins (Thien-fu) die Aufsicht und die Erhaltung der (kaiserlichen) Ahnensäle, sowie die Reglements und Vorschriften, die sie betrafen, zu vollziehen ([256]). — Nach dem 2. Schol. bewahrte man im Saale Heu-tsi's, des Urahnen der Tscheu, kostbare Reliquien, die von Geschlecht zu Geschlecht überliefert worden waren; so in Lu den mit Jü-Steinen geschmückten grossen Bogen- (Tscheu-kung's) ([256a]), anderswo Kleider u. s. w. — Jener Beamte bewahrte dann auch alle Insignien und Tafeln aus Jü-Steinen und Sachen von grossem Werthe, die dem Staate gehörten.

— Wir sahen oben S. 11 schon, dass auch feierliche Verträge in die Register der Ahnensäle eingetragen wurden. Tscheu-li B. 36 F. 40 (4 v.) — Bei einem grossen Opfer oder bei einer grossen Leichenfeier wurden jene Reliquien dann, wie noch in Japan, aus dem Magazine hervorgeholt und dann öffentlich gezeigt, und nach der Beendigung wieder eingeschlossen ([256]). Bei einem Opfer gibt der Beamte zur Aufbewahrung der Ahnentafeln der frühern Kaiser und Kung und ihrer Kleider (Scheu-tiao) nach Tscheu-li B. 21 F. 32 (16 v.) dem Repräsentanten eines Verstorbenen den ihm zukommenden Anzug; ein besonderer Beamter hat für Reinhaltung und Instandsetzung der Ahnensäle zu sorgen. Der Scheu-tiao schwärzt nach dem Eul-ya den Boden und weisst die Wände. Nach dem Opfer thut er Geräthe und Kleider wieder weg ([257]).

Bei der Errichtung eines Fürstenthums, einer Residenz, eines Palastes war die Anlegung eines Ahnensaales immer das erste. Schi-king III, 3, 5 p. 181 werden mit den Stadtmauern die Ahnentempel zugleich errichtet. Vgl. auch III, 3, 8 p. 187. Li-ki Cap. 2 Kio-li hia. Der Ahnensaal wurde, wenn er fertig war, wie alle Geräthe darin, Trommeln, Cuirasse, Waffen mit Blut besprengt und so eingeweiht; der Ahnensaal mit Schafblut, der Theil an der Thüre und an beiden Seiten mit Hahnenblut. Der Li-ki im Cap. Tsa-ki hia 21 Fol. 87, auch im Ta-tsai Li-ki c. 20 beschreibt diess so: „Wenn der Miao vollendet ist, bestreicht man ihn mit Blut (hin) ([48])*, (der Schol. sagt, um die Wohnung der lichten Geister zu ehren). Bei diesem Ritus tragen der Beter (Tscho), der Tsung-jin, der Tsai-fu und der Yung-jin alle den Tsio-pien (den Hut der Sse nach dem Schol.) und das (blaue) Schün-Kleid. Der Yung-jin reinigt das Schaf, der Tsung-jin betet darüber, der Tsai-fu, das Gesicht nach Norden (gewandt), steht am Opfersteine im Südosten oben, der Yung-jin hebt das Schaf empor, steigt im Hause aus der Mitte hinauf und mit-

---

* Hin ([257a]), etwas anders geschrieben, heisst ein zerbrochener Topf. Dieser Charakter hat unten noch den Zusatz der Gruppe fen: theilen.

ten im Hause das Gesicht nach Süden (gewendet), schlachtet er das Schaf; das Blut läuft vorne hin und dann hinab.

Für die Thore (des Miao) und die beiden Seiten braucht er alle (3) Hähne, für das vordere Thor und das hintere und die beiden Seiten des Hauses (je einen). Man rupft die Federn am Ohre aus (ni) (der Schol. sagt, um sie dem Geiste darzubringen. Das Ohr sei der Sitz des Gehöres; man wünsche, dass der Geist es hören möge.) Alle (sind) im Hause unten. Dann schlachtet man die Hähne von Thür zu Thür und zu beiden Seiten des Hauses. Die das Amt haben (die obigen Beamten) stehen an der Thüre und haben das Gesicht nach Norden (gewendet). Nachdem das Geschäft verrichtet ist, ruft der Tsung-jin aus, die Sache ist gethan und Alle kehren zurück und berichten dem Fürsten und sagen: das Geschäft des Bestreichens mit Blut des besagten Miao ist zu Ende. Sie erstatten den Bericht ab im Hintergemache des Miao (Tsin). Der Fürst (steht) nach Süden gewendet innerhalb des Thores in Hofkleidern. Nachdem der Bericht abgestattet ist, kehrt man zurück (258).

Nachdem der Lu-tsin fertig ist, untersucht man ihn, aber bestreicht ihn nicht mit Blut. Das Bestreichen des Hauses mit Blut ist der Weg zur Vereinigung mit den lichten Geistern. Alle Geräthe (Gefässe des Tsung-miao), die (besondere) Namen haben (wie die Tsün und J genannten) werden, wenn sie fertig sind, mit Schweine- (Kia) oder Ferkelblut (Tün) bestrichen" (259).

Der Miao scheint wenigstens als zeitweiliger Aufenthaltsort des Verstorbenen gedacht worden zu sein. Li-ki Sang-fu-siao-ki c. 15 Fol. 53 v. heisst es: „Wenn man nichts darin zu thun hat, öffnet man die Thür des Miao nicht." — Der Schol. sagt: „Die Geister (Kuei-schin) lieben das Dunkel)" (260a). „Alles Beweinen (des Todten Morgens und Abends) findet daher in seiner Wohnung statt" (260). Er heisst anderswo auch der Ort, zu dem sie zurückkehren können. S. 36.

Der Ahnensaal war gewissermassen das Heiligthum der Familie.

Hier wurden alle wichtigen Akte vorgenommen, wie z. B. die Ceremonie der Anlegung des männlichen Hutes, eine Feierlichkeit etwa, wie die der Annahme der Toga virilis bei den Römern. „Als ein wichtiger Akt, heisst es im Li-ki Cap. Kuan-i 30 (43) p. 187 T. p. 89, wagten sie nicht, ihn sich anzumassen, sondern gaben demüthig den Ahnen die Ehre" (260b). Auch bei der Eingehung der Ehe werden die Ahnen davon benachrichtigt. Li-ki Cap. Hoan-i 44 Fol. 38 v. fg. Es werden da schon die 6 Hauptakte, die bei einer Heirath nach P. Laureati noch stattfinden, genannt*. Wir können aber in die Einzelnheiten der Heiraths-Gebräuche hier nicht eingehen, und da der Nachrichten der Alten über das religiöse Moment bei Eingehung der Ehe, die uns zu Gebote stehen,

---

* P. Laureati: Sur les Cérémonies du mariage (des Chinois) bei le Gentil de la Barbinais Voyage autour du monde. Paris 1728. 8. T. II, 73—133. Der Miao wird geschmückt, Männer und Frauen versammeln sich da, stellen sich rechts und links auf. Man wäscht sich die Hände, deckt die Ahnentafeln auf, das Familienhaupt kniet vor ihnen nieder, verbrennt Weihrauch, spendet Wein und zeigt dann durch Ablesen einer Schrift den Ahnen die Heirath an: das Heft wird dann verbrannt, die Ahnentafeln werden wieder zugedeckt und man geht weg (p. 112 fgg.). Wenn den Vater der Braut ein Brief benachrichtigt, dass die befragten Loose sich günstig erklärt haben, der Braut Geschenke anbei übersandt würden und ein glücklicher Tag zur Hochzeit gewählt worden sei, wird auch dieses im Ahnensaale, wie oben, den Ahnen zuvor angezeigt (p. 118 sq.) und eben so im Ahnentempel der Braut der Brief und die Brautgeschenke den Ahnen präsentirt (p. 120). Die Antwort des Brautvaters wird ebenfalls wieder den Ahnen des Bräutigams mitgetheilt (p. 121). Am Hochzeitstage versammelt man sich im Ahnensaale und zeigt die Hochzeit den Ahnen an, sich auf die Erde niederwerfend, bis das Opfer dargebracht sei. Der Bräutigam macht eine Spende und vor seinem Vater niederknieend empfängt er dessen Ermahnungen (p. 122 sq.). Auch beim Hochzeitsmahle der Gatten sind wieder Spenden und Fleischopfer (p. 129). Die Neuvermählte wird dann in den Ahnentempel ihres Mannes eingeführt (p. 132) und seinen Ahnen ihr Besuch angezeigt. Während des Opfers werfen die Neuvermählten sich auf die Erde, bis die Ahnentafeln enthüllt sind.

zu wenige sind, — der Vorbereitung durch Enthaltsamkeit ist schon S. 19 gedacht, — geben wir in der Anmerkung lieber den Hergang, so weit er im Ahnensaale stattfindet, aus neuerer Zeit, wo er uns besser bekannt ist. Es hat sich bis auf den heutigen Tag viel Altes darin erhalten, wie denn bei der Continuität des chinesischen Lebens das chinesische Alterthum aus den Gebräuchen der Neuzeit noch viele Erläuterungen finden kann, wenn man abzieht, was buddistischer und überhaupt späterer Zusatz ist.

Im Ahnentempel des Kaisers und der Fürsten wurden den Ahnen auch Staatsaffairen angezeigt. Schün wurde nach dem Schu-king Cap. Schün-tien I, 2, 4 im Ahnensaale (Wen-tsu) als Erbprinz installirt ([260c]) und eben so später Yü (Schu-king Ta-yü-mo I, 3, 19 p. 28). Eben so opferte der Minister Y-yn (nach Tsching-tang's Tode als Regent des Reichs) dem König-Vorgänger und stellte respektvoll seinen Nachfolger (Tai-kia) dessen Ahnen vor. Die Grossen der kaiserlichen Domänen (Heu-tien) und die grossen Vasallen (Kiün-heu) assistirten dabei ([261]). (Schu-king Cap. Y-hiün III, 4, 1). Auch die Vasallenfürsten erhielten die Investitur im Ahnensaale des Kaisers. Nach Li-ki Cap. Tseng-tseu-wen c. 7 F. 4 v. übergab der Kaiser den Tschu-heu und Ta-fu die Krone (Mien), den Hut (Pien) und das Kleid im Tai-miao ([261a]). Der Fürst ersten Ranges brachte (nach empfangener Investitur) 3 kostbare Gaben (von Seidenstoffen und andern seltenen Produkten seines Landes) dar und der Kaiser machte ihm darauf 2 Spenden (von aromatischem Wein), worauf ihn dieser wieder zum Trinken einlud ([262]) Tscheu-li B. 38 Fol. 15 (37, 13 v.).

„Vor Alters, sagt der Li-ki Cap. Tsi-tung 20 (25) p. 131 fg. T. p. 64, wenn ein erleuchteter Regent tugendhaften Männern Würden und verdienten Gehalte bewilligte, geschah diess immer im grossen Ahnentempel, um zu zeigen, dass er nicht als Herr handle, sondern im Auftrage seiner Ahnen. Nach dem Opfer stieg der Fürst daher das Südende der Osttreppe hinab und das Gesicht nach Süden gewendet, erliess er

an die Betreffenden, die das Gesicht nach N. gewandt hatten, seine Befehle. Der Annalist zu seiner Rechten las die Diplome, die er in der Hand hielt. Die Beförderten nahmen das Diplom, verneigten sich tief und begaben sich in den Tempel ihrer Ahnen, um diesen für die empfangene Gunst ihren Dank abzustatten" ([263]) und p. 132 T. p. 64 fg. Auch die Staatsbesuche der Fürsten wurden den Ahnen angezeigt. Nach Li-ki Cap. Tseng-tseu-wen c. 7 Fol. 2 v. zeigten die Vasallenfürsten, wenn sie dem Kaiser aufwarteten (ti), es dem Grossvater an (Kao iü tsu), spendeten im Tempel des verstorbenen Vaters (Tien iü ni) mit der Ceremoniemütze angethan und nach der Rückkehr zeigten sie es wieder dem Sche-tsi, im Ahnentempel und den Bergen und Flüssen an. — — So zeigten sie es auch, wenn sie sich gegenseitig besuchten, im Tempel des verstorbenen Vaters im Hofkleide an und nach der Rückkehr in den 5 Miao und (eben so) den Bergen und Flüssen, die sie vorbei kamen ([264]) (Fol. 3) u. s. w. Den Opfern des Himmels und des Sche-tsi folgten Ahnenopfer. S. auch S. 64, 69.

Ehe wir in das Detail der Opfer eingehen, müssen wir über die Frage, wer opferte und über die verschiedenen Ahnen, denen man opferte, und deren Repräsentanten das Nöthige beibringen. Die Darbringung der Opfer geschieht immer nur durch den ältesten Sohn (Tsung-tseu), die andern Descendenten (Tschi-tseu) opfern nicht; opfert einer, so zeigt er es immer jenem an ([265]) nach Li-ki Kio-li c. 2 Fol. 65 und Wang-tschi c. 5 F. 15. Was die betrifft, denen man opferte, so erwähnt schon der Schu-king III, 6, 10 des Tempels (Miao) der 7 Generationen* ([266]). Nach Li-ki Cap. 5 Wang-tschi p. 16 T. p. 8 und Cap. Li-ki 9 (10 Fol. 4) hat der Kaiser, wie schon bemerkt, 7 Tempel

* Schu-king Schün-tien I, 2, 6 p. 14: „Schün opferte den 6 Verehrungswürdigen (yn lo tsung)" ([267]) versteht Medhurst von den Ahnen. Diess ist aber wohl kaum richtig. Man sagt Tsung-miao vom Ahnensaale, aber yn sonst nicht vom Ahnenopfer. S. Abh. I S. 74.

(Miao) (für die 7 Generationen seiner Ahnen), 3 (in einer Linie links) die Tschao und 3 (rechts) die Mo und den 7ten für seinen Grossahn (mitten zwischen beiden). S. auch Tschung-yung 19, 3 fg. unten S. 120. Nach dem Schol. alternirten sie immer. Der Sohn des Grossahn kommt zuerst links von diesem, der Enkel rechts auf der anderen Seite, der Urenkel links neben seinem Grossvater und der Ururenkel rechts, seinem Vater gegenüber. Gibt es mehr Glieder, so unterdrückt man den fernsten in der Linie, in welche der eben Gestorbene gehört. Es war dieselbe Ordnung, wie sie bei den jährlichen Familienmahlen nach Li-ki Ta-tschuen Cap. 13 (16) p. 72 T. p. 36 statt hatte, wo auch die Verwandten nach dem Grade ihrer Verwandtschaft ihre Plätze einnahmen. — Die Vasallenfürsten, — fährt der Li-ki Cap. 5 fort, — hatten nur 5 Miao, 2 zur Rechten, 2 zur Linken und den 5ten für den Urahn; der Ta-fu 3, einen rechts (Tschao), einen links (Mo) und einen dritten für den Urahn; der Sse nur einen Miao; die Leute aus dem Volke opferten im Hinterzimmer (Tsin) ([268]). Der Urahn der Tscheu blieb nach Schol. 3 immer Heu-tsi; Wen-wang, sein 14ter Nachkomme, hatte seinen Platz auf der rechten Seite (Mo), Wu-wang, dessen Sohn, auf der linken (Tschao); es wurde also nur den Stiftern der Dynastie geopfert, die andern wurden ausgelassen. Li-ki Cap. Tsi-tung 25 F. 70 v. sagt: „Beim Opfer (Tsi) gibt es ein Tschao und ein Mo, um zu unterscheiden die Ordnung von Vater und Sohn, Fernen und Nahen, Alten und Jungen, der nächsten und fernen Verwandten, damit keine Verwirrung entstehe. Drum wenn man im Tai-miao zu thun hat, wird überall die Reihe der Tschao und Mo beobachtet und ihre Ordnung nicht verlassen. Diess heisst die Nahen und Fernen unterscheiden“ ([269]). Fol. 72. Bei jeder Darreichung der Gefässe erhielt ein Tschao eine, dann ein Mo eine; Tschao nach Tschao nach dem Alter (den Zähnen), Mo nach Mo nach dem Alter und so immer; das heisst die Ordnung von Alten und Jungen beobachten ([269a]).

Nach Li-ki C. Tsi-fa c. 23 Fol. 33 fgg. u. Kia-iü c. 34 hatte der Kaiser

7 Miao, 1 Than und 1 Schen. Der des verstorbenen Vaters hiess Khao-Miao, der des verstorbenen Grossvaters Wang-khao-Miao, der des v. Urgrossvaters Hoang-khao-Miao, der des v. Ururgrossvaters Hien-khao-Miao, und der des Stifters der Familie Thsu-khao-Miao. Allen (diesen) wurde jeden Monat geopfert; die fernen wechselten die Miao; es gab 2 Thiao (wohin man die andern Ahnentafeln that; ursprünglich nach dem Schol. im O. W. zur Seite des Tai-Tsu-Miao. Unter den Tscheu übertrug man die Tschao (die von der linken Seite) alle in Wen-wang's, die Mo (die von der rechten Seite) alle in Wu-wang's Miao; ihnen opferte man nicht jeden Monat, sondern nur in den 4 Jahreszeiten. Daher sage der Text: Die beiden Thiao haben nur die Opfer Hiang und Tschang (im Herbste), wie alle Ahnen der Ta-fu und Sse. Die aus dem Thiao heraus kamen, für die machte man (beim Opfer) einen Than, für die den Than verliessen einen Schen. Man betete zu ihnen noch und opferte ihnen. Zu den fernsten betete man zuletzt auch nicht mehr; sie hatten auch keinen Schen mehr und hiessen nur (allgemein) Kuei (Manen). Die Tschu-heu hatten nur 5 Miao, 1 Than und 1 Schen. Die Namen der 3 ersten waren die obigen; ihnen wurde jeden Monat geopfert, die beiden folgenden hatten nur die Opfer Hiang und Tschang u. s. w. (wie oben). Die Ta-fu hatten nur 3 Miao und 1 Than. Die Namen der 3 waren dieselben wie oben; der 4te und 5te hatte keinen Miao mehr; opferte man ihnen, so machte man einen Than u. s. w. Die Sse erster Classe (nach d. Schol. die obern, mittlern und untern Sse des Kaisers und die obern Sse der Tschu-heu) hatten 2 Miao und einen Than. Die Namen der beiden ersten waren die obigen, der dritte hatte keinen Miao mehr, sondern nur einen Than beim Opfer; wer den nicht hatte, hiess bloss Kuei. Die Kuan-sse (die mittlern und untern Sse der Tschu-heu) hatten nur einen, den Khao-Miao u. s. w. Die Masse (Schu) der Sse und der gemeine Mann (Schu-jin) hatten keinen Miao; starb einer, so hiess er Kuei (man opferte ihm im Tsin (nur in den 4 Jahreszeiten) ([270]). Nach Lün-iü I, 3, 7 wurde früher den 1. des 12. Monats ein Schaf dargebracht (hi). Tseu-

kung wollte das abschaffen. Confucius aber sagte ihm: „Du liebst das Schaf, ich liebe den Brauch" ([270a]). Wegen der weiblichen Verwandten bestanden besondere Bestimmungen. Der Li-ki Cap. Sang-fu-siao-ki 15 Fol. 57 v. sagt: „Der Pflegemutter (Tseu-mu) und der Mutter der Ur-Frau (Thsin-mu) opfert man nicht Generationen hindurch" ([271]). Der Schol. bestimmt das: „Der Sohn opfert ihr, aber nicht der Enkel" ([271a]). Der Sohn der 2ten Frau (Schu-tseu) opfert nicht dem Grossvater (Tsu) ([271b]), ib. Fol. 47 v. und Cap. Ta-tschuen 16 Fol. 71; auch nicht dem Schang (s. S. 36), noch dem Ni ([271c]) ib. Fol. 48. Mehrere rituelle Fragen über die Opfer des Sohnes der 2ten Frau (Schu-tseu) beantwortet Confucius im Li-ki Cap. Tseng-tseu-wen Cap. 7 Fol. 19 v. — 21 v.

Die alten Chinesen hatten, wie schon erwähnt, Statuen oder Bilder ihrer Ahnen so wenig als der übrigen göttlichen Wesen. Die Stelle derselben vertrat beim Ahnendienste ursprünglich ein Kind und zwar ein Enkel (Li-ki Cap. Tsi-tung 25 Fol. 69 v.), nicht der Sohn ([272]), (weil jener seinem Grossvater am ähnlichsten zu sein pflegt). Der Kaiser Schün soll das eingeführt haben. Confucius Li-ki Cap. Tseng-tseu-wen c. 7 Fol. 22 sagt: „Beim Opfer nach der Beendigung der Trauer ist gewiss ein Schi. Zum Schi nimmt man sicher einen Enkel. Wenn der Enkel noch klein ist, lässt man einen Mann ihn auf den Arm nehmen. Ist kein Enkel da, so kann er aus der ganzen Familie genommen werden" ([272a]) und der Li-ki Kio-li 1 Fol. 31 v. sagt: „Der Weise nimmt auf den Arm den Enkel, nicht den Sohn;" das besagt: „Der Enkel kann des Königs und Vaters Schi sein; der Sohn kann nicht des Vaters Schi sein" u. s. w. ([272b]). Auch der jüngere Bruder repräsentirte wohl den Grossvater und wurde dann geehrt vor dem Oheim ([272c]). Meng-tseu II, 5, 5. Der Repräsentant des Todten hiess Schi ([273]) (wei Schi). Das Wort bezeichnet auch die Leiche, deren Stelle er vertrat und er zog das Oberkleid dessen an, den er repräsentirte. (Schol. 2 zu Tscheu-li B. 21 Fol. 32.) Der Li-ki Cap. Sang-fu-siao-ki 15 Fol. 49 v. sagt; „Wenn der Vater ein Sse war und der Sohn Kaiser (oder)

Vasallenfürst ist, so opfert er ihm wie ein Kaiser oder Fürst, aber die Bekleidung des Schi ist die des Sse. Wenn der Vater Kaiser oder Fürst war, der Sohn aber (blosser) Sse, so opfert er ihm als Sse; des Schi Bekleidung ist aber nur die eines Sse (274). (Diess sollte anders sein!) Er wurde ganz wie der Todte behandelt. Der Kaiser behandelte ihn daher nicht wie seinen Unterthan, sondern wie seinen Ahn (274a). (Li-ki Cap. Hio-ki 15 [18] p. 79 T. p. 39.) Die Chinesen distinguiren da aber: Li-ki Cap. Tsi-tung 25 Fol. 69: „Der Fürst geht dem Opferthier entgegen, aber nicht dem Schi; er unterscheidet: Wenn der Schi noch ausser dem Thore des Ahnensaales ist, betrachtet er ihn als seinen Unterthan, im Tempel selbst aber als des Fürsten Vater, den er repräsentirt und so umgekehrt" (274b).

Für den Repräsentanten des Todten schlug der Zeltmann (Tschang-tse) nach Tscheu-li B. 5 Fol. 59 (6, 12 v.) ein besonderes Zelt auf (275). Die alten Chinesen hatten noch keine Stühle, sondern sassen, wie die Tataren noch, an der Erde auf Matten und hatten kleine Bänke*, sich daran zu lehnen. Der Li-ki Cap. Tsi-tung 25 Fol. 68 v. sagt: „Er breitet die Matten aus und ordnet die Bank (Kan), dass der Geist sich daran lehne, ruft den Beter ins Haus und geht dann an den Platz vor der Thür (Fang), (wo geopfert wurde), hinaus. Diess ist der Weg, mit den lichten Geistern in Verbindung zu treten" (276). Es gab am Kaiserhofe einen besondern Beamten dafür, den Sse-kan-yen (277). Nach Tscheu-li B. 20 Fol. 22 (20, 8 v.) gab es fünferlei Matten und fünferlei solcher Bänke. Sie kommen auch bei den Banquets, beim Scheibenschiessen und bei sonstigen Versammlungen vor. Beim Opfer, das den alten Souverainen gebracht wurde, waren dieselben, wie bei diesen. Der Sse-kan-yen stellt den schwarz und weiss gestickten (seidenen) Wandschirm an (hinter) des Kaisers Platz (Sitz). Er stellt

---

* Eine Abbildung der kleinen Bank s. in Gaubil's Schu king Tab. 3 Nr. 17.

vorne nach Süden. Von den Matten war eine aus feinen Binsen mit buntem Rande, eine mit einem Saume mit gemaltem Rande und eine mit einer schwarzweissen Einfassung. Links und rechts waren kleine Bänke mit Jü-Steinen, um sich darauf zu stützen. Bei den Opfern, welche die Feudalfürsten darbrachten, gab es nur zweierlei Matten: die aus gewöhnlichen Binsen mit einem gestickten Saume und die aus feinen Binsen mit einem bunten Saume. Rechts ist die Stützbank mit Schnitzwerk ([278]). Der Kaiser allein konnte sich nach dem Schol. auf ähnliche Matten setzen, wie die höheren Geister; bei den Feudalfürsten müssen sie aber verschieden sein. Im Alterthume, heisst es Li-ki Cap. Kiao-te-seng 11 Fol. 49 v. stand der Schi, wenn er nichts zu thun hatte; hatte er etwas zu thun (d. i. zu essen und zu trinken nach d. Schol.), so sass er; denn er ist ein Bild des Geistes (Schin). Der Beter (Tscho) leitet (seine Bewegungen) ([279]). Nach Li-ki Cap. Li-ki 10 Fol. 14 v. sass er unter der D. Tscheu, stand unter der D. Hia und stand unter der D. Yn ([280]). Dem Repräsentanten* des Todten, der auf der Matte sitzt, werden nun die Opfer dargebracht, aber auch den Gästen (Schi-king II, 6, 6).

* Solche Repräsentanten des Geistes gab es nach dem Tscheu-li B. 31 F. 27 (11) nun auch beim Opfer im Weichbilde, wo er auf dem Wagen stand. Da heisst es (die Tsie fo schi) „gehen dem Schi entgegen und folgen dem Wagen" ([281]). B. 35 Fol. 49 (10 v.) spricht von einem Repräsentanten des Geistes bei den Opfern der 5 himmlischen Souveraine. Der Sse-tschi reicht da deren Repräsentanten das Wasser ([281a]). Nach Schol. zu Li-ki Cap. Kio-li 1 Fol. 31 v. war bei den Opfern des Himmels, der Erde, der Sche-tsi, der Berge und Flüsse, der 4 Weltgegenden und der 100 Wesen, bei allen diesen 7 Opfern, ein Schi. Für diese äussern Geister brauchte er aber nicht aus derselben Familie zu sein; er konnte auch aus einer verschiedenen sein; man befragte nur zuvor das Loos (Pu), und wenn das günstig war, konnte man einen zum Schi machen. Opferte man dem Sche-tsi eines besiegten Reiches, dann machte der Sse-sse den Sche-tsi. (Vgl Tscheu-li 35, 46 (10). Nur das Opfer der Schang war ohne Schi ([282]). Dass der Genius eines

Er verspeist sie, den Rest darauf die Theilnehmer, und verheisst dafür Namens der Ahnen den frommen Gebern alles Glück. (Schi-king II, 1, 6 p. 77.) Mitunter thut diess aber auch der Vorstand der Ceremonie (Kung-tscho) Schi-king II, 6, 5 p. 122. S. unten S. 956. Wenn aber zu keiner festen Periode geopfert und z. B. nach der Rückkehr von einer grossen Jagd und bei der Ankunft im Weichbilde (den Geistern) das Wild dargebracht wird und nur in 2 Sälen, dem des Ahnen und dem des Vaters im Ahnensaale eine Anzeige mit Spenden gemacht wurde (Tscheu-li B. 25 Fol. 33), war nach Schol. 3 kein besonderer Repräsentant des Todten zugegen.

Seit Thsin Schi-hoang-ti kommen diese lebendigen Repräsentanten des Todten nicht mehr vor. Man hat dafür hölzerne Tafeln mit dem Namen des Verstorbenen oder des Geistes, Schin-tschü ([283]) genannt. Sie werden, um sie gegen Feuer zu sichern, in eine steinerne Nische gesetzt, wenn sie nicht gebraucht werden. Diese heisst Schi ([284]), in der Wortsprache bloss der Stein; die Schriftsprache setzt nach Cl. 113 Geist hinzu. Tschü* ([284b]) heisst eigentlich: der Herr in der Tonsprache; die Schriftsprache setzt noch Cl. 113 Geist oder Cl. 40 Dach hinzu. Sie kommen im Schu-king und Schi-king noch nicht vor; aber schon bei Confucius im Tschün-tsieu A. 624 v. Chr. und im Li-ki C. 25 (30) Fang-ki. Nach Noel. Hist. not. p. 43 fg. u. Philos. sinica T. II p. 8 war die für den Kaiser 1 Elle und 1″ hoch, 3″ breit, 1″ dick; die des Regulo nur 1 Elle hoch. Auf der Rückseite war der Name des

---

Landes oder Berges sonst auch durch einen Baum repräsentirt wurde, ist schon S. 41 bemerkt.

* Für Tschü hat Kang-hi kein Citat, der Tsung-Schi ([284a]) kommt im Tso-tschuen Tschang Ao. 14 (679 v. Chr.) vor. S. da den Schol. Hiü-schin unter den Han kennt beide schon. Der einfache Charakter Tschü ([284b]) Herr für Schin-tschu ([283]) kommt im Tscheu-li (Tschün-Kuan) vor.

Todten eingegraben. Nach Einigen diente die Tafel nur als Erinnerungszeichen für den Sohn, nach andern war sie der Sitz des Geistes (der Schol. des Tscheu-li erklärt Tschü: Schin so i ye, worauf der Geist sich stützt) ([284c]), wogegen Noel Philosophia Sinica p. 11—27 sich ereifert. Diese Ahnentafeln wurden nach dem Tscheu-li B. 19 Fol. 18 (7), wenn der Kaiser in's Feld zog, in einem eigenen Wagen mitgeführt ([285]). vgl. Fol. 38. Nach den Schol. waren die Ahnentafeln da bloss aus Seide, die für den Genius des Lagers aus Stein. Nach dem Schol. des Schu-king und Tscheu-li B. 19 Fol. 37 begleiteten sie den Kaiser auch auf der Jagd oder wenn er zu Schiffe ging. Solche Tafeln haben auch die andern Geister. Nach Confucius Li-ki Cap. Tseng-tseu-wen 7 Fol. 10 v. machte Thsi's König Huan-kung (685—43 v. Chr.) zuerst, als er zu Felde zog, die Ahnentafel (Tschu) nach und nahm sie mit, und als er zurückkam, bewahrte er sie im Tsu-miao auf, der nun seitdem 2 Ahnentafeln hatte. Confucius erklärt das aber für ganz gegen den Ritus ([286]). Wenn der Kaiser oder ein Reichsfürst gestorben war, nahm der Tscho alle Tafeln und bewahrte sie im Tsu-miao auf. Wenn die Trauer vorbei war, kehrte jede in ihren Miao zurück. Verliess ein Fürst sein Reich, so nahm der Ta-tsai die Tafeln aus allen Miao's, dem Brauche zu folgen. Beim Opfer Hia im (Tai-) Tsu- (Miao) ging der Tscho den Tafeln der 4 (andern) Miao's entgegen, die Tafeln kamen aus (ihrem) Miao heraus und traten in (jenen) Miao ein und (während ihrer Abwesenheit) wurde dieser geschlossen ([286a]). Li-ki Cap. Tseng-tseu-wen c. 7 Fol. 11 v.

Das Opfer des Himmels und der Erde soll sehr einfach gewesen sein nach Li-ki Cap. 10 Kiao-te-seng T. p. 31 (62). Man kehrte den Boden nur und opferte dann darauf, bediente sich nur (einfacher) irdener Gefässe oder Kürbisse, um die (Einfachheit der) Natur des Himmels und der Erde darzustellen ([287]), womit aber andere Nachrichten S. 50 fg. nicht stimmen. Beim kaiserlichen Ahnenopfer scheint aber aller Luxus der kaiserlichen Hoftafel entfaltet worden zu sein. Wenn der Privat-

mann von allem, was er genoss, seinen Ahnen mittheilte und Confucius z. B. nach Lün-iü I, 10, 13 immer, wenn sein Fürst ihm rohes Fleisch schickte, es kochen liess und (den Ahnen) darbrachte ([288]), so mussten beim kaiserlichen Ahnenopfer denn auch die Herrlichkeiten und Leckereien des ganzen Reiches ihnen dargebracht werden. Was die Opfergaben betrifft (vgl. S. 21 fg.), so sagt der Li-ki Cap. 9 Li-ki p. 59 T. p. 29: „die grossen Opfer (Ta-hiang) sind die, die dem Kaiser vorbehalten sind. Die 3 Arten von Opferthieren (Ochse, Schaf und Schwein), die Fische und das gedörrte oder geräucherte Fleisch, (das man dort darbringt), sind der 4 Meere und der 9 Provinzen beste und schmackhafteste Sachen. (Die Früchte und das Getreide), die (in den Gefässen) Pien und Teu dargebracht werden, sind der harmonische Odem (die Produkte) der 4 Jahreszeiten. Das Gold (Kin) im Innern, (welches die Vasallenfürsten darbringen), zeigt ihre Eintracht (mit dem Kaiser); die Stücke Zeug und die Pi aus Jü-Steinen zeigen ihre Verehrung für den Kaiser. Die Schildkröte, die voransteht, dient, die Zukunft zu befragen, das Metall (Kin, d. i. die Glocke), die in 2ter Linie gestellt ist, deutet die Eintracht der Gefühle an; das Roth oder der Zinnober (Tan), der Lack, die Seide, die gröbere Seide* und die Bambu, dass alle Einwohner die Güter darbringen. (Ausser diesen Sachen) nimmt man noch jede, die ein Königreich hat, und erhält so Gegenstände aus fernen Ländern. Wenn sie (die Assistenten) fortgehen, begleitet man sie mit dem Gesange Hai-hia" ([289]). Nach Li-ki Cap. Kio-li 2 Fol. 64 v. bedient der Kaiser sich eines fleckenlosen Stieres (Hi-nieu), die Tschu-heu eines fetten Ochsen, die Ta-fu eines ausgesuchten (Se) Ochsen, der Sse eines Schafes oder Schweines ([289a]).

Wir haben auch schon §. 8 im Allgemeinen erwähnt, dass die Opfer und die, welchen man opferte, mit besondern Ehrennamen angeredet wurden. Der Li-ki C. 2 Kio-li hia F. 65 fg. gibt näheres Detail über die

---

* Khuang; Callery übersetzt irrig Baumwolle. Sie kommt erst später vor.

Ehrennamen bei allen Opfern im Ahnentempel. Im Tsung-miao hiess rituell der Ochse J yuan Ta wu, d. i. ein Haupt (mit) grosser Fussspur; das Schwein hiess Kang-lie, das Starkmähnige oder -haarige; das Ferkel (Tün) Tün-fei, das Fleischbepanzerte, fette; das Schaf hiess Jeu-mao, das Weichhaarige; das Huhn Han-yn nach dem Schol. das Langstimmige *; der Hund hiess Kang-hien, der Suppen-Opfer- (Hund); der Fasan Su-tschi, der Weitzehige (spurige); das Kaninchen Ming-schi, das Klarsehende; das gedörrte Fleisch hiess Ye-tsi, gehörig zugerichtetes und gedörrtes Opfer- (fleisch); die getrockneten Fische Schang-tsi, — Schang heisst der Kaufmann, auch die 2te Dynastie, hier (?) das von der regelmässig bemessenen Quantität nach den Schol. benannte — Opfer; frische Fische Thing-tsi nach den Schol. ? ein rechtes Opfer. Das Wasser hiess Thsing-thi reines Wasch- (wasser); der Wein Thsing-tscho reines Eingeschenktes. Die Hirse (Schu) hiess Hiang-ho duftender Verein; der Leang hiess Hiang khi, der duftende Stengel; die (Hirse) Tsi hiess Ming-tsi, die klare Tsi (eine Art Hirse); der Tao hiess Kia-su das gute Korn (oder Speise); die Zwiebel hiess Fung-pen die grosse Wurzel; das Salz hiess Han-tso (beides ein Ausdruck für salzig); der Yü (Jaspis) Kia-Jü, der vortreffliche Jü; das Seidenzeug (Pi) hiess Liang-Pi, das abgemessene Seidenzeug ([290]). Wir haben hier zugleich eine Uebersicht der Hauptgegenstände, die als Opfer dargebracht wurden.

Beim Opfer hiess nach Fol. 68 des Kaisers Vater Hoang-tsu-kao, der erhabene Ahn, der verstorbene Vater; der Kaiserin Mutter Hoang-tsu-pi, die erhabene Ahnin, die verstorbene Mutter; der Vater hiess Hoang-kao, der erhabene verstorbene Vater; die Mutter, die erhabene verstorbene Mutter; der Mann hiess der Hoang-pi, der erhabene Herr

---

* Han soll so viel als tschang lang sein, kaum richtig; han bezeichnet wohl das glänzende Gefieder.

etwa (sonst Fürst). Lebend hiessen sie Vater, Mutter, Frau (Fu, mu, thsi), todt Kao, Pi, Pin; vom alt gewordenen Vater, sagte man, er endete (tso); vom früh verstorbenen (wörtlich kurz abgehauenen) euphemistisch: er war nicht glücklich ([291]).

Nach Schol. 3 ruft man mit 2 Libationen die Geister herbei; der Beter ladet dann den Repräsentanten des Grossahnen ein, vor die Thür zu kommen, und die Kaiserin bringt ihm acht Körbe dar. Diess ist der erste Theil der grossen Ceremonie. Ausführlicheres über die Delikatessen, die es bei den kaiserlichen Ahnenopfern gab, gibt der Tscheu-li B. 5 Fol. 34 (21 v. u. fg.). Die Brodkorbleute (Pien-jin) (S. 41) heisst es da, haben die 4 Arten Körbe zu füllen. Die beim Morgenopfer (Tschao-sse) sind gefüllt mit reifem Korn (Fung), mit Hanfsaamen (Tsi), schwarzen und weissen (Korne, d. i. Hirse und Reis), Salz in Form (von Tigern), mit frischem und zerschnittenem Fleisch (Hu od. Wu), dann mit gesalzenen und getrockneten Fischen. (Nach Schol. 3 werden die Opferthiere erst repräsentirt und dann zubereitet, vorher aber die obigen Körbe.); die Terrinen mit Opfern an Speise (des 2ten Ganges) (Kuei-schi) sind gefüllt mit Brustbeeren, Kastanien, Pfirsichen, getrockneten Aprikosen und kleinen Kastanien. (Nachdem der Repräsentant des Todten gegessen hat) fügt man (die Kaiserin noch 8) Körbe hinzu, je 2 gefüllt mit Wasserkastanien (Ki), mit den Früchten der dornigen Pflanze Kien, (Ki-teu d. i. Hühnerkopf genannt), mit Aprikosen und getrocknetem Fleisch und zuletzt noch Körbe mit Delikatessen, Kugeln aus gekochtem Reis und Kuchen aus Reismehl. Der Korbmann hat dieses alles zurecht zu machen ([292]). Der Pastetenmann (Hai-jin) hat nach Fol. 38 fg. (6, 1) die 4 Arten hölzerne Terrinen zu füllen. Die beim Morgendienste sind gefüllt mit marinirtem Lauch, mit der Brühe von marinirtem Fleisch, mit Wurzeln der Galanga (Tschang-pen); mit Pasteten vom grossen und kleinen Hirsch und vom Dammhirsche und mit Marinaden der grossen Senfpflanze und der Pflanze Mao; die Terrinen des 2ten Ganges (Kuei-schi) mit eingemachten Malven, Hachés von Austern (Lu),

Rindfleisch in Scheiben geschnitten, Hachés von runden und weissen Austern, dann von einer grössern Art mit Pasteten aus Ameiseneiern, Coteletts von Milchschweinen und Fischhachés; hinzugefügt werden Terrinen mit eingemachten Pflanzen Khin (Malven aus dem Lande Thsu, d. i. Hu-kuang), Hasenpasteten, dem Fusse einer Binsenart (Phu, d. i. Acorus calamus nach Remüsat), der Brühe von marinirtem Fleisch, marinirten Sprossen von einer kleinen Rohrart, Gänsepasteten, zarten, marinirten Sprossen von Bambu und Fischpasteten. Die Terrinen mit Delikatessen endlich sind gefüllt mit flüssigen Pasteten aus Reis mit (Wolfs-) Fett und mit festen Pasteten aus Reis und zerschnittenen Fleisch (Rind-, Hammel- und Schweinefleisch zu gleichen Theilen nach dem Li-ki Cap. 11 [12] Nei-tse). Diese Pastetenmänner bereiteten alle diese Gerichte ([292a]). Man sieht, den Ahnen wurden alle Delikatessen, wie dem Kaiser, vorgesetzt. Nach Fol. 41 (6, 3) gehörten zu einem vollständigen Mahle des Kaisers 60 Töpfe mit Hachés, die sie bereiteten und mit 5 Arten Marinaden, 7 Hachépasteten, 7 vegetabilischen Conserven und 3 Arten Pasteten von Wild füllten ([292b]). Die Essigleute (Hi-jin) haben die 5 Marinaden, die 7 vegetabilischen Conserven und alles, was mit Essig angemacht wird, auch bei den Opfern zu bereiten ([293]) Fol. 42 (6, 4); die Deckleute (Mi-jin) nach Fol. 46 (6, 5) bei einem Opfer die 8 (heiligen Gefässe) Tsün mit groben Zeugen und die 6 J (Gefässe 3ter Classe) mit feinerm bunten Zeuge zu bedecken ([294]). Da das Opfer sehr früh stattfand, wurden Fackeln dabei angezündet.

Was nun die einzelnen Opfer betrifft, so wurden den Eltern verschiedene Todtenopfer dargebracht. Das Opfer Siao-tsiang, 1 Jahr nach ihrem Tode und das Ta-tsiang, 2 Jahre nach ihrem Tode, ist schon oben S. 13 erwähnt. Than hiess das Todtenopfer 27 Monate nach ihrem Tode, bei Ablegung der Trauer ([295]). Li-ki Cap. Tan-kung schang 3 Fol. 48 v. m. Schol. Den Ahnen werden während der 3jährigen Trauer keine Opfer gebracht, aber dem Himmel, der Erde, den Sche-tsi

wird geopfert (295a). Li-ki Cap. Wang-tschi 5 Fol. 14 m. Schol. Nachdem die Trauer beendigt ist, sagt Li-ki Cap. Tang-kung hia c. 4 Fol. 6 v., vertauscht man das Traueropfer (Sang-tsi) mit dem glücklichen (Hi-tsi) und den folgenden Tag bringt man das Opfer Fu (tsi) dem Grossvater (Tsu-fu) (296) dar. Nach den Schol. zeigt man ihm an, dass er (seine Tablette) in einen andern Miao übertragen werde, und dem jüngst Gestorbenen, dass er in diesen Miao eintrete (296a). So unter der D. Tscheu. Unter der D. Yn ward das Opfer Fu schon bei Eintritt der geringern Trauer (Lien) dargebracht, was Confucius Fol. 60 v. gut fand (296b).

Der Opfer am Grabe erwähnt Meng-tseu II, 2, 33 z. B. Die Gräber waren nach der Anekdote da in der östlichen Vorstadt. Ein Mann aus Thsi, erzählte er nun, ging immer hinaus, erbettelte die Reste der Ahnenopfer und lebte davon, bis seine Frau ihm einst nachschlich und das Treiben des Ehrenmannes entdeckte und der zweiten Frau mittheilte (296c). Das Opfer richtete sich nach dem Stande des Ueberlebenden, die Beerdigung und die Trauer nach dem Stande des Todten (297). Li-ki Cap. Wang-tschi 5 p. 15 v. Vgl. oben S. 70. Tschung-yung c. 18: „War der Vater ein Ta-fu, der Sohn ein Sse, so beerdigte er ihn als Ta-fu, opferte ihm aber als Sse; war der Vater ein Sse, der Sohn aber ein Ta-fu, so beerdigte er ihn als Sse, opferte ihm aber als Ta-fu“ (297a). Wenn ein später Gestorbener bei einem frühern Vorfahren (begraben) und gespeiset (ihm Opfer dargebracht) wurden, hiess dieser nach den Schue-wen* Fu (298). Li-ki c. 3 Tan-kung. Wenn nun ein Sse einem Ta-fu so beigesellt wurde, erhielt er dessen Opferthier

* Wer einem Andern so beigesellt werden konnte, darüber enthält der Li-ki Sang-fu-siao-ki c. 15 Fol. 56 fg. nähere Bestimmungen, die wir hier übergehen. Ueber die Leichenbestattung und das weitläufige Capitel von den Trauer-Gebräuchen der alten Chinesen ist besonders zu handeln.

([298a]). Li-ki Sang-fu-siao-ki c. 15 Fol. 55 v. Anders wenn er bei seiner Frau beerdigt wurde; hatte sie den Rang eines Ta-fu und er später bei seinem Tode nicht, so erhielt er ihr Opferthier nicht, sie aber das seinige mit, wenn er als Ta-fu starb ([298b]). ib. Fol. 62. S. weitere Angaben Li-ki Cap. Tsa-ki schang c. 20 Fol. 49 v. fg.

Der Kaiser und die Grossen bringen in den Tempeln ihren Ahnen in den 4 Jahreszeiten Opfer. Das im Frühlinge heisst Yo, das im Sommer Ti (das Kaiseropfer), das im Herbste Tschang und das im Winter Tsching ([299]), nach Li-ki Cap. Tsi-tung 20 (25) p. 131 T. p. 64. Die Namen dieser Opfer und die Zeit, wann jedes dargebracht wurde, werden aber verschieden angegeben. Im Schi-king II, 1, 6 p. 77 heissen sie Yo, Se (Tse), Tsching und Tschang ([299a]), werden hier aber wohl nur nicht nach der Zeitfolge, in der sie dargebracht wurden, aufgeführt. Tscheu-li 20 Fol. 12 (2) und 18 Fol. 12 (8) heisst das Frühlingsopfer Tse und das Sommeropfer Yo, das Herbstopfer Tschang und das Winteropfer Tsching ([299b]), so dass nur die Namen der beiden ersten verschieden sind. Ist der Name des Einen der unter der 1sten, der des 2ten der der 3ten Dynastie? Das Opfer Yo erwähnt auch der J-king c. 45 Tsui 3 T. II p. 245. Li-ki Cap. Tsi-i c. 19 (24) T. p. 56 deutet den Anlass zu dem Frühlingsopfer Ti (Callery's Uebers. p. 116 hat Yo) und dem Herbstopfer Tschang so: Der Weise handle dabei in Uebereinstimmung mit dem Himmelswege (tao), wenn er im Frühlinge das (Opfer) Ti, im Herbste das (Opfer) Tschang darbringe. Wenn Thau und Reif falle, empfinde der Weise, der darauf trete, ein Gefühl der Trauer. Nicht die Kälte verursache diese, (sondern der Gedanke, dass seine Ahnen dahin seien, wie die Vegetation). Im Frühlinge dagegen, wenn Regen und Thau den Boden nässten, dann empfinde der Weise, der darauf trete, ein Gefühl der Freude, als wenn er sie bald wiedersehen sollte. (Hier) freue er sich, wie der, der einem Ankommenden entgegengehe, (dort) sei er traurig, wie der, welcher einem Abreisenden das Geleite gebe, daher habe das Frühlingsopfer Musik, —

Charakter* Yo ist aus Geist und Flöte Cl. 113 u. 214 zusammengesetzt, das Wort heisst Musik — das Herbstopfer keine (300).

Nach Li-ki Cap. Wang-tschi 5 p. 17 T. p. 9 ward, wie schon bemerkt, das erste Opfer vom Kaiser als Privatmann, die 3 andern aber wurden von Staatswegen dargebracht. Nach Li-ki Cap. Sang-fu-siao-ki c. 15 Fol. 49 brachte nur der Kaiser (Wang) das Opfer Ti seinem Urahnen dar (301). Vgl. Cap. Ta-tschuen c. 13 (16) p. 72 T. p. 35; nur den Fürsten von Lu war als Nachkommen Tscheu-kungs wegen dessen Verdienste nach Li-ki Cap. Ming-tang-wei c. 14 Fol. 36 fgg. das Kaiseropfer Ti gestattet, s. oben S. 33 vgl. Lün-iü I, 3, 10. Li-ki Cap. Wang-tschi 5 Fol. 17 stellt die Sache indess anders dar. (Die Vasallenfürsten), die das Opfer Yo darbringen, heisst es da, bringen nicht das Opfer Ti dar; die das Opfer Ti, nicht das Opfer Tschang; die das Opfer Tschang, nicht das Opfer Tsching; die das Opfer Tsching, nicht das Opfer Yo dar (302). Diess erklärt der Schol. aber so: Die Fürsten der Südgegend, die im Frühlinge opferten, mussten im Sommer am Hofe erscheinen und es fiel daher das Opfer Ti aus, und ähnlich auch bei den übrigen immer eins, weil sie der Zeit am Hofe aufwarten mussten. (302a) Doch hörten diese regelmässigen persönlichen Aufwartungen am Hofe wohl schon früh auf. Vgl. Cap. Ming-tang-wei c. 14 F. 37 v. m. Schol. Das Opfer Yo der Vasallenfürsten war, wie schon bemerkt, ein einzelnes (Thi), das Opfer Ti einmal ein einzelnes, einmal ein gemeinsames (für alle Ahnen nahe und ferne) (Hia). Die Opfer Tschang

---

* Der andere Charakter für das Frühlingsopfer Yo ist zusammengesetzt aus Cl. 113 Geist und Tscho Löffel oder Schaale. Der Schol. zu Li-ki Wang-tschi erklärt es durch po wenig. Im Frühlinge, wo die Dinge noch nicht entwickelt sind, opfere man nur wenig (300a). Tschang heisst kosten die neuen Früchte im Herbste, sagt der Schol. zum Eul-ya (300b). Tsching bezeichnet den aufsteigenden Dampf u. s. w. Tse bringen einige mit tse die Nachkommen zusammen oder mit Sse (Cl. 184), speisen, zu essen geben (300c).

und Tsching gemeinsame (Hia). Im Li-ki Cap. Tsa-ki hia 21 Fol. 84 sagt Meng hian-tseu (ein Ta-fu in Lu) das Opfer Ti wurde im 7ten Monate dargebracht ([303]), nach Li-ki c. Ming-tang-wei aber im 6ten Monate im Sommer; in Lu war die Zeit der Darbringung verändert. Das Opfer Tsching wurde nach Schu-king Cap. Lo-kao IV, 13, 29 im 12ten Monate (der Tscheu) dargebracht ([303a]). Li-ki Cap. Tsi-tung 20 (25) p. 132 T. p. 64 fg. bezieht die Opfer Yo und Ti und vorzugsweise letzteres auf das Prinzip Yang, die Opfer Tschang und Tsching und besonders letzteres auf das Prinzip Yn. Beim Opfer Ti des Kaisers wurden die Würden vom Kaiser vertheilt und Geschenke an Kleidern gemacht, um (dem Prinzipe) Yang zu entsprechen; beim Opfer Tschang Felder und Gebiete bewilligt und Strafen erkannt, dem (Prinzipe) Yn zu genügen. — — Daher heisst es: die Opfer Ti und Tschang haben eine grosse Bedeutung; sie sind die Grundlage der Regierung und man darf sie daher nicht verkennen. Der Souverain muss ihre Bedeutung klar durchschauen. Die Beamten müssen alles, was dazu gehört, besorgen. — — Wenn ihr Sinn wohl begriffen ist, werden die Opfer respektirt; wenn diess der Fall ist, wird jeder Sohn und Enkel voll Ehrfurcht (gegen seine Eltern) sein. Drum bringt der Weise diese Opfer persönlich dar; wenn indess ein Grund dazu ist, kann er auch einen Andern damit (statt seiner) beauftragen ([304]).

Wir haben oben S. 43 schon der verschiedenen Gefässe erwähnt, die bei den verschiedenen Opfern gebraucht wurden. Es gab am Hofe einen besondern Beamten für die Gefässe Tsun und J, von welchen es je 6 (8) gab, der ihren Gebrauch und Inhalt unterschied: den Sse-Tsun-J. Für das Frühlingsopfer Tse und das Sommeropfer Yo brauchte man nach Tscheu-li B. 20 Fol. 12 (2) fg. zu den Spenden die Gefässe J mit Figuren von Hähnen und Vögeln, mit Untersätzen (Tscheu, eig. Schiffen); für den Morgendienst zwei (Spendegefässe) Tsün, für das 2te Opfer (von gekochtem Fleisch) 2 (Gefässe) Tsün mit Elephanten

und bei allen die Gefässe Lui* zum Trinken; bei den Herbst- und Winteropfern Tschang und Tsching für die Spenden das Gefäss Kia und das gelbe, beide von der Form J und mit Untersätzen; für die Morgenspende 2 Gefässe ohne Füsse von der Form Tsün; für die Darbringung der Speisen 2 Gefässe Tsün mit weitem Bauche und bei allen die Gefässe Lui zum Trinken ([305]). Es sind damit aber lange nicht alle Namen von Opfergefässen im Ahnentempel genannt. So vergleicht Confucius Lün-iü I, 5, 3 seinen Schüler Tseu-kung mit dem Hu-lien nach dem Schol. einem mit Jü-Stein verzierten schönen Opfergefässe für die Hirse Schu und Tsi ([305a]).

Nach dem Li-ki Cap. Tsi-tung 20 (25) Fol. 74 fgg. p. 133 T. p. 65 hatten die heiligen Vasen Inschriften, welche die Tugenden und Verdienste der Vorfahren rühmten, die Belohnungen und Geschenke, die sie erhalten hatten, aufführten — und die vorher discutirt worden waren. Dadurch verlieh man seinen Ahnen Glanz, erfüllte selbst seine Pflicht, klärte die nachfolgenden Geschlechter auf und hinterliess ihnen eine Belehrung und Ermahnung zur Nacheiferung ([306]).

Ausser diesen 4 regelmässigen Opfern brachten die Fürsten nach Schol. 1 zu Tscheu-li B. 20 Fol. 15 (2) ihren Ahnen auch noch (alle 3 Jahre) das Opfer Hia und (alle 5 Jahre) das Opfer Ti in den Zwischenräumen zwischen jenen regelmässigen Opfern dar. Der Tscheu-li nennt jenes Tui-hiang, d. i. das Opfer des Rückblickes und dieses Tschao-hiang d. i. das Opfer des Besuches am Hofe ([307]). Alle 3 und 5 Jahre fanden nämlich im Leben solche Aufwartungen beim Kaiser statt. Bei diesen Opfern bediente man sich der Gefässe J mit dem Tiger und dem Affen; beide haben einen Untersatz (Schiff). Beim Mor-

---

* Vgl. auch Li-ki c. Li-ki 9 (10) p. 57 T. p. 29. Das Gefäss Lui steht beim Aufgange, das Gefäss Hi im Westen. Die einzelnen Gefässe, wie die verschiedenen Personen, hatten jede ihren bestimmten Platz. Das Detail darüber, z. B. Li-ki Cap. Li-ki (9) 10 Fol. 19, übergehen wir aber.

gendienste brauchte man 2 grosse (Gefässe) Tsün, bei dem 2ten Opfer 2 Gefässe Tsün mit Bergen; bei allen sind die Gefässe Lui, aus welchen die Beamten trinken ([307a]) nach Tscheu-li 20, 15.

Was nun das Detail der Opfer betrifft, so wurde auch hier immer zuvor das Loos befragt, wie bei der Wahl des Begräbnissplatzes, so auch wegen des Tages der Opfer Siao- und Ta-tsiang (Abh. I, 89) der Anlegung der geringern Trauer und für die Wahl der Person des Schi oder Repräsentanten des Todten dabei ([308]) u. s. w. Li-ki Sang-fu-siao-ki c. 15 Fol. 58 v. Auch hier ging den Opfern eine 10tägige Enthaltsamkeit vorher, 7 Tage eine weniger strenge (San-thsi), 3 Tage die höchste (Tschi-thsi). Diese bringt der Fürst auswärts, die Frau drinnen zu und darnach vereinigen sie sich im Tai-miao ([309]). Li-ki Cap. Tsi-tung 25 Fol. 65. Wir haben ihrer im Allgemeinen schon S. 16 gedacht. Beim Ahnendienst diente sie vornämlich, das Andenken der dahingeschiedenen Eltern lebendig zu erneuern. Li-ki Cap. Tsi-i 19 (24 Fol. 39) vgl. Siao-hio II, 1, 31 sagt: „Die höchste Enthaltsamkeit übt der fromme Sohn im Innern, die weitere nach aussen. Am Fasttage gedenkt er ihrer (der Eltern) Wohnung, ruft sich ins Gedächtniss zurück ihr Lächeln, ihre Acusserungen, gedenkt ihrer Absichten und Intentionen, erinnert sich, was sie erfreute und was ihnen schmeckte. Wenn er so die 3 Fasttage zugebracht hat, dann sieht er (wie vor Augen) die, um deren willen er gefastet hat.

Am Tage des Opfers selbst sieht er dann, wenn er in das Gemach eintritt (seine Eltern), wie auf ihren Sitzen (Wei). Wenn er umhergeht und zur Thüre hinaustritt, so hört er gleichsam ehrerbietig ihre gewohnte Stimme; geht er zur Thüre hinaus und vernimmt ein Seufzen, so meint er den Ton ihrer Seufzer zu vernehmen. Darum zeigte sich die Pietät der alten Kaiser darin, dass sie deren (der Eltern) Gestalt nicht aus den Augen verloren, ihre Stimme vernahmen, ihres Herzens Absichten und Wünsche nicht vergassen. Bei dieser höchsten Liebe sind sie (die Ahnen) wie anwesend; bei dieser höchsten Ehrfurcht sind

sie wie gegenwärtig. Wenn sie ihm aber so wie anwesend und gegenwärtig sind und er sie im Herzen nicht vergisst, wie sollte da keine Ehrfurcht stattfinden? Der Weise ehrt die lebenden (Eltern), indem er sie ernährt, die Todten, indem er ihnen opfert (hiang); sein Lebelang ihrer zu gedenken, schämt er sich nicht" — — Fol. 40 ([310]). Wenn Wen-wang opferte, diente er den Todten, wie er den Lebenden gedient hatte, er gedachte der Todten, als ob er nicht mehr wünschte, zu leben u. s. w.

Beim Eintritte in den Ahnensaal, beim Hinaufsteigen u. s. w. fanden dieselben Complimente, wie beim Eintritte eines Gastes im Hause statt; man trat auch hier erst nach dreimaliger Weigerung (San jang) ([311]) ein. Li-ki Cap. Ping-i 48 Fol. 65. Die künstliche Beziehung der dreimaligen Weigerung auf die 3 Tage, wo der Mond sich erneuert S. Li-ki Cap. Hiang-yen-tsieu-i c. 32 (45) p. 132, T. 91, s. Zusatz zu Abh. I S. 56. Der Ta-tscho regelte am Hofe nach Tscheu-li B. 25 Fol. 9 (12 v.) auch die 9 Arten der Begrüssungen bei der Darbringung der Gerichte und der Einladung des Repräsentanten des Todten (Schi) bei den Opfern. Man neigte das Haupt bald bis zur Erde (vor dem Fürsten), bald berührte man die Erde mit dem Kopfe (Personen von gleichem Range) oder verneigte sich nur bis zur Höhe der Hände (so der Fürst den Unterthanen gegenüber) u. s. w. Die 7te Art der Begrüssung: der einfache Gruss (ist der des Fürsten gegen den Untergebenen); die 8te der doppelte (der gegen die Geister und den Schi) und der 9te der respectvolle (indem man die Hände nur bis zur Erde verneigt) ([311a]). Im Texte hat jede Verbeugungsart nur ein Zusatzwort; diess erfordert daher immer die besondere Erklärung des Scholiasten.

Das ganze Opfer Ti in Lu beschreibt der Li-ki Cap. Ming-tang-wei c. 14 Fol. 36 fg. „Im Sommer (Ki-hia) im 6ten Monate opferte Tscheu-kung mit den Ritus wie beim Opfer Ti im Tai-Miao und bediente sich als Opferthier eines weissen männlichen Stieres. Er brauchte von Gefässen Tsün die von einfacher Farbe (Hi) und die mit Figuren und

das Gefäss Lui mit Bergen darauf*; als Gefässe für den duftenden Wein (Yo-tsün) brauchte er gelbe Augen (Hoang-mo, nach dem Schol. Gefässe aus gelbem Metall mit Augen verziert). Bei der Spende (Huan) brauchte er den (mit) Jü (Jaspis) verzierten Scepter, nach andern das Gefäss Tsan und den grossen Kuei. Zum Opfer (Tsien) brauchte er ein (mit) Jaspis (verziertes) Gefäss (Teu) und das Gefäss Suan mit einem Sperber (verziert); als Becher eine Jaspis-Schaale mit einem Sperber (verziert); dazu kam als Pi der San-pi (?) mit oder aus einem Horne; als Opfergefäss (Tsu) brauchte er die Gefässe Khuan und Kuei (mit 4 Füssen).

Er stieg hinauf (in die Halle Tang), und sang den Tsing-miao (Schi-king Tscheu-Sung IV, 1, 1, 1); unten (spielten) die Flöten (Kuan) Kriegsarien (Siang nach dem Schol.). Mit rothen Schildern und Jaspis (-verzierten) Aexten (Tsi), die Krone (auf dem Haupte) tanzte er den grossen Kriegstanz (Ta-Wu); mit dem Hute aus Fellen und im weissseidenen Kleide mit Halbärmeln tanzte er (den Tanz) Ta-hia, bei der Musik** Mei der Ostbarbaren (J) und Jin, der Musik der Südbarbaren (Man). Es drang die Musik der J und Man (Ost- und Südbarbaren) in den Tai-miao, besagend, dass Lu's Ruhm sich über das (ganze) Reich ausbreite. Der Fürst mit der Krone stand auf der Treppe, (seine)

* Vgl. Tscheu-li B. 20 Fol. 12 mit d. Schol. Nach Li-ki Ming-tang-wei c. 14 Fol. 39 v. hiess Thai das Tsün-Gefäss von Yü (Schün); Schan-Lui das der Familie Hia; Tschü das der Familie Yn; Hi-siang das der D. Tscheu; als Becher brauchte die Familie Hia den Tsian, die Yn das Gefäss Kia, die Tscheu den Tsio; als Spende-Gefäss (Huan-tsün) die Hia Familie das Hahnengefäss J, die Yn den Kia, die Tscheu die gelben Augen; die Hia hatte mit Drachen (-Köpfen) darauf geschnitzte, die Yn weite (Su) Löffel, die Tscheu Löffel aus Rohr (Pu) (³¹²). Der San Li-thu 2. Hft. der K. Staatsbibliothek gibt Abbildungen der alten Gefässe u. s. w.

** Diese Stelle steht auch Li-ki Cap. Li-tung c. 25 zu Ende Fol. 77.

Frau mit dem Kopfschmuck Fu im Opferkleide stand in des Gemaches Mitte (im O. S. Hause nach dem Schol.). Der Fürst, die Aermel aufstreifend, geht dann dem Opferstier bis an die Pforte entgegen, seine Frau trägt die (Opfergefässe) Teu und Pien, die Khing und Ta-fu unterstützen den Fürsten dabei, die befohlenen Frauen (Ming-fu, nach dem Schol. inwendig [im Palaste] die Schi-fu, draussen die Frauen der Khing und Ta-fu) unterstützen dabei die (Haupt-) Frau (313). Jeder besorgt sein Amt u. s. w."

Wir geben jetzt noch die detailirteren Einzelheiten, die uns erhalten sind, namentlich über die Musik und die mimischen Darstellungen bei den Ahnenopfern.

Nachdem der Fürst und seine Frau, wie oben S. 63 fgg. schon nach Li-ki Cap. Ming-tang erzählt ist, sich in den grossen Ahnentempel begeben haben, sagt Li-ki Cap. Tsi-tung 25 Fol. 65, stellt der Fürst mit der Krone (auf dem Haupte) sich auf die Treppe, seine Frau im Fu und Opfergewande steht im östlichen Gemache. Der Fürst nimmt nun den Kuei und den Halbscepter (Tschang) und spendet dem Repräsentanten des Todten (Schi) (Wein). Der Tai-tsung nimmt den Halbscepter (Tschang) und den Steinscepter und macht die 2te Spende. Dann geht man dem Opferthiere entgegen. Der Fürst fasst den Strick, die Khing und Ta-fu folgen, der Sse nimmt das Heu, die Frau das Gefäss, ihr Gefolge bringt das reine Wasser dar. Der Fürst ergreift dann das Phönixmesser (Luan-tao) (und tödtet den Ochsen) und präsentirt (nach dem Schol. Lunge und Leber), während die Frau die Gefässe (mit Esswaaren) darbringt. Das heisst Mann und Frau nähern sich (314). Cap. Tsi-i c. 24 Fol. 45 v. sagt: Am Tage des Opfers führt der Fürst das Opferthier (selbst herbei). Die linke Seite (Mo) entspricht dem Fürsten. Die Khing und Ta-fu folgen der Reihe nach. Nachdem man in die Thür des Ahnensaales eingetreten ist, bindet man (das Opfer) an einen steinernen Pfeiler, die Khing und Ta-fu entblössen den Arm

und (schneiden) erst das Haar am Ohre ab*. Dann wird das Thier mit dem Phönixmesser geschlachtet. Man nimmt das Fett von den Gedärmen (Lio-liao) und wirft es (auf den Herd) zum Opfer, so auch die kleinen Fleischauswüchse (Sing). Diess ist die höchste Ehrfurcht ([314a]). Li-ki c. 10 Li-ki Fol. 20 v. heisst es: Innerhalb des Tai-Miao herrscht (die grösste) Ehrfurcht. Der Fürst führt selbst den Opferstier, die Ta-fu bringen das Seidenzeug (Pi) dar und folgen (damit den Geist herbeiziehend nach d. Schol.). Der Fürst in Person schlachtet selbst das Opfer, seine Frau reicht das Gefäss dar, der Fürst in Person zerschneidet den Opferstier, seine Frau bringt den Wein dar. Die Khing und Ta-fu folgen dem Fürsten, die Ming-fu folgen seiner Frau. Alles ist voll Ehrfurcht u. s. w. ([314b]). Das Opfer dauerte wohl den ganzen Tag oder noch länger. Nach d. Schol. zum Tscheu-li B. 20 Fol. 12 (2 fgg.) unterschied man ein Morgenopfer in Körben und Terrinen, die die Kaiserin präsentirte, wenn die Opferthiere herbeigeführt wurden, und eine 2te Darbringung des gekochten Fleisches, das gegessen wurde. Li-ki Cap. 10 Li-ki Fol. 21 unterscheidet 3 Akte. Indem (der Kaiser) den Ochsen am Seile führt, ruft er (den Geist) in die Vorderhalle (Ting); mit dem Blute und den Haaren ruft er ihn dann ins Haus (Schi), endlich mit der Brühe und dem gebratenen Fleisch ruft er ihn in die Halle (Tang). Alle diese Rufe sind nicht für denselben Platz. Man sucht (den Geist) und hat ihn noch nicht erreicht (te). Er bringt das Opfer in der Halle (Tang) dar und (den folgenden Tag) beim Thore (das Opfer Fang) aussen; daher heisse es: hier und da ([315]).

Wir haben schon oben S. 48 fg. erwähnt, wie die Opfer durch **Musik** und **mimische Tänze** verherrlicht wurden und das Allge-

* Die chinesischen Ausleger erklären diesen, wie jeden einzelnen Akt, was wir hier übergehen müssen. S. Noel Phil. Sin. P. II p. 44 Hist. Not. p. 65. Die Jesuiten wollten vergeblich darthun, dass diess gar kein Opfer, sondern nur eine Gasterei sei, wie man sie auch unter Lebenden gebe. s. Le Favre p. 415—26.



meine darüber angegeben. Wenn der Kaiser (in den Ahnensaal) aus- und eintritt, spielt die Arie Wang-hia; wenn der Repräsentant des Ahnen — die Weise Sse-hia; wenn das Opferthier — die Weise Tschao-hia ([316]) nach Tscheu-li 22, 33 (21 v.). Die Nei-tsung unterstützen beim Tone der Musik die Kaiserin, wenn sie das Korn zum Opfer im Ahnensaale darbringt ([316a]) ib. 21, 40 (20 v.). Beim kaiserlichen Ahnenopfer wurde das Lied aus dem Schi-king Yong (IV, 1, 2, 7) (beim Wegnehmen der Opfer) gesungen. Zu Confucius Zeit massten die 3 Ta-fu in Lu sich das an. Confucius Lün-iü I, 3, 2 bemerkt das Unpassende davon schon dem Inhalte nach ([316b]). Eine Stelle im Li-ki C. 16 (19) Yo-ki p. 104 fg. T. p. 50 gewährt uns aber einen noch vollständigern Blick in die dramatischen oder mimischen Vorstellungen beim Ahnendienste. Es ist der schon erwähnte Kriegstanz Wu, der dargestellt wurde. Die Trommel hat das Zeichen zum Anfang gegeben. Es ist eine Darstellung des Aufstandes Wu-wang's, des Stifters der D. Tscheu, gegen den letzten Kaiser der D. Schang. Die Vorbereitung dauerte erst lange. Wu-wang ist besorgt, ob ihm auch alle Welt zustimmen werde. Der lange Gesang, der dann folgte, sollte die Besorgniss, nicht zur rechten Zeit anzukommen, andeuten. Die dann folgende schnelle Bewegung der Hände und Füsse, dass die Zeit zum Handeln jetzt gekommen sei. Einige Bewegungen, um deren Grund Confucius den Pin-meu-kia* befragte, erklärte dieser, gehörten nicht zu dem Stücke. Wenn im Stücke Wu (die Acteure) mit dem rechten Knie niederknieten und mit dem linken sich aufrichteten, so gehörte das nicht zum Wu. Die Töne, die die D. Schang überschwemmten, gehörten (auch) nicht zum Wu, sondern rührten von einem Beamten her, dem die Tradition über die Musik verloren gegangen sei. Auf dessen Frage, warum später nochmals wieder eine so lange Verzögerung eintrete, er-

* Es ist ein Gespräch zwischen Confucius und Pin-meu-kia; wir geben nur den wesentlichen Inhalt an.

klärte ihm Confucius: die Musik sei ein Bild der frühern Begebenheiten. Wenn (ein Acteur) den Schild halte und (dabei unbeweglich wie) ein Berg stehe, bezeichne diess, was Wu-wang gethan habe. (Die Schnelligkeit, mit der ein Acteur sich abarbeitete), indem er Hände und Füsse bewege, sei (ein Bild) des Geistes Tai-kung's. Wenn während des Pelé melé alle (Acteure) auf die Knie fielen, solle es (ein Bild sein) des Geistes der beiden Minister Tscheu- und Tschao-kung. Im Anfange des (Stückes) Wu gingen (die Acteure) von N. aus, wie Wu-wang. Der 2te Theil zeige die Vernichtung der D. Schang, im 3ten komme man wieder nach S. (wie Wu-wang, nachdem er den Kaiser geschlagen). Im 4ten stelle man dar, wie er die Südreiche wieder fest an sich knüpfte; im 5ten theile man sich, wie Tscheu-kung die Linke und Tschao-kung die Rechte nahm, (sich in den O. und W. bei der Verwaltung theilten). Im 6ten Theile komme man auf den Ausgangspunkt zurück, um Wu-wang zum Kaiser zu erheben. (Im ersten Theile) griffen 2 Kämpfer sich 4 mal an, (Wu-wangs) furchtbare Macht im Reiche der Mitte anzudeuten; (zwei Offiziere, jeder mit einem Glöckchen) seien auf den Flanken (der Legionen und drängten sie) zum Vorrücken; (Wu-wang's) Unternehmung war dringend. Ehe man aber abmarschirte, halte man länger an, um anzudeuten, dass Wu-wang die Ankunft der Feudalfürsten erst erwarte ([317]). Confucius erzählt dann die weitere Geschichte Wu-wangs, die man aus dem Schu-king kennt und die daher hier zu wiederholen nicht nöthig ist. „Wenn man, heisst es T. p. 53 p. 110, Musik mitten im Ahnentempel macht, hören der Souverain und die Beamten, die Obern und Untern sie zusammen und keiner von ihnen wird nicht zur Eintracht und zum Respekt gedrängt. — Wenn man die Töne der Ya und Sung (Gesänge des Liederbuches) hört, so erweitern sich die Intentionen. Wenn man die Schilder und Aexte (bei den Evolutionen) handhabt und sich übt, den Kopf zu verneigen oder empor zu richten, so nimmt das Aeussere einen Ernst an" ([317a]). Der Kaiser scheint selber an diesen dramatischen Darstellungen Theil genommen zu

haben. Wenn man eintritt, heisst es Li-ki Cap. 20 (25) Tsi-tung p. 128 T. p. 62, um die Evolutionen (Wu) zu machen, ergreift der Fürst (Kiün) den Schild und die Axt und begibt sich an den Platz, wo die Evolutionen statthaben sollen. Der Fürst nimmt den Platz oben im O. ein und leitet da mit der Krone (auf dem Haupte) die Bewegungen der Schilder und dirigirt die Menge der Beamten, (welche die Evolutionen ausführen), um den hohen Repräsentanten des Verstorbenen zu erfreuen — (das wäre also der Zweck dieser Vorstellung!) — Die Opfer des Kaisers sind daher die Darstellung der Freude des ganzen Reiches, wie die der Vasallenfürsten die der Freude in ihren Gebieten (318).

Wir haben schon gesagt, dass die Opfer mit einem Opfermahle schlossen. Sie sollten ein Bild der Wohlthaten des Kaisers sein. — Wenn der Repräsentant des Geistes getrunken hat, ruft nach Tscheu-li B. 31 Fol. 11 (4 v.) mit Schol. 2 (der Chef der Graduirten) die linke und die rechte Reihe (der Verwandten des Kaisers, die, wie auch alle gegenwärtigen Beamten, nach ihrem Alter aufgestellt sind) und lässt sie vortreten (319). (Die Gunst der Geister erlangen, die aus der Opferschaale mittrinken.) Wenn daher der Repräsentant des Todten (Schi) aufsteht, heisst es Li-ki Tsi-tung Cap. 25 Fol. 67 — (die Stelle fehlt bei Callery) — isst der Fürst mit den (3) Khing, 4 Männer, vom Opfermahle; wenn der Fürst aufsteht, so essen die Ta-fu, 6 Männer, vom Opfermahle die Ueberbleibsel des Fürsten; wenn die Ta-fu aufstehen, so verzehren die 8 Sse das Uebriggelassene von den geringern und bessern Speisen; wenn die Sse aufstehen, so nimmt Jeder der 100 Beamten der Reihe nach die Untern die Ueberbleibsel der Obern (320). Regel ist nämlich nach dem Li-ki c. 20 (25) Tsi-tung p. 129 T. p. 63, dass bei jedem Wechsel der Gäste die Zahl (der am Mahle theilnehmenden Personen) zunimmt, den Unterschied zwischen den höhern und niedern Classen zu zeigen und ein Bild der Vertheilung der Wohlthaten des Souverains zu gewähren. Wenn man auch nur 4 Schaalen mit

Ihres zu vertheilen hat, geschieht es immer in der Mitte des Tempels: denn das Innere des Tempels soll ein Bild des Königreichs sein. Bei den Opfern sind die Wohlthaten immer etwas Bedeutendes. Denn wenn die Obern grosse Wohlthaten haben (erlangen), so erreicht das Wohlwollen auch die Unteren; berücksichtigt (der Fürst) die Obern zuerst, so erlangen die Untern sie auch, nur später; die Grossen sollen nicht Alles nur für sich an sich reissen und das Volk unten nur Kälte und Hunger leiden (haben). Wenn daher oben wie ein See von Wohlthaten ist, so warten alle unten des Wasserstromes, wohl wissend, dass das Wohlwollen bald auch sie erreichen werde ([321]). Diess ist symbolisch nach der spätern Auffassung des Philosophanten durch das Opfermahl angedeutet P. 131 T. p. 64. — — Um klar zu zeigen, dass die Opfer immer von Wohlthaten begleitet seien, bedienten sich bei diesem Opfermahle (die Beamten selbst) der Opfergefässe. Die Grossen nehmen nicht zum Ueberflusse und den Untern wird dadurch nichts entzogen. So herrscht eine vollkommene Gleichheit. Wenn die Wohlthaten gleichmässig vertheilt werden, geht die Regierung gut. — — Selbst die Panzerbewahrer, die Fleischbesörger, die Musici und Portiers bekommen vom Opfermahle ([321a]). Diess klingt recht hübsch, liegt aber dem ursprünglichen Ahnendienste etwas ferner, obwohl der ganze Cultus nach der Annahme der Weisen berechtigt war, der Ordnung im Leben zur Stütze zu dienen. Tschung-yung C. 19 §. 3 heisst es: „Im Frühling und Herbst schmückten sie ihre Ahnensäle, ordneten die Gefässe, legten ihre Kleider und Anzüge zurecht und brachten (den Ahnen) Speisen der Jahreszeit dar, und man beobachtete genau die Gebräuche des Ahnentempels, die Ahnen zur Rechten und Linken zu unterscheiden; ordnete Alles nach dem Range, um zu unterscheiden angesehene und geringe Leute und die Aemter zu bestellen nach den verschiedenen Verdiensten. Beim Trinken bedienten die Untern die Obern; so erstreckte sich (das Ceremoniel) bis auf die Geringen, bei den Gastmählern vertheilte man die Plätze nach den Haaren und nahm man Rücksicht auf das Alter

(die Zähne) (tschi) ([322]). Dass übrigens das Opfer nicht für das Ausschliessliche oder Erstwesentliche beim Ahnendienste galt, ergibt sich noch daraus, dass das Capitel des Li-ki: Von des Opfers rechter Bedeutung (Tsi-i c. 24 Fol. 52 fgg.) ganze Abschnitte über die Pflichten der Pietät (Hiao) und die Art, sie zu üben, enthält, die wir hier natürlich übergehen mussten. Der Ahnendienst gilt nur für eine Fortsetzung der Pietät gegen die Eltern im Leben. Die Pietät, sagt der Li-ki Cap. 25 Tsi-tung Fol. 69, begreife 3 Wege (Tao). So lange sie leben, ernährt man (die Eltern); wenn sie gestorben, betrauert man sie, und wenn die Trauer beendigt ist, opfert man ihnen (tsi). — Beim Opfer sieht man auf die Ehrfurcht und darauf, zur gehörigen Zeit (ihrer zu gedenken) ([323]). Der ursprüngliche Gedanke bei dem Ahnenopfer und die Art ihrer Darbringung spricht sich deutlicher in dem Liedchen des Schi-king Siao-ya Tsutseu II, 6, 5 aus, welches wir daher noch zum Schlusse mittheilen wollen.

Die Aecker sind voll von Dornen; wir reinigen sie davon. Von frühe an, was thun wir? Wir bauen Schu und Tsi (Hirsearten): Unser Schu steht gut, unser Tsi steht üppig, üppig. Unsere Scheunen werden voll, unsere Getreidehaufen sind unermesslich. Daraus bereiten wir Wein und Speise zu Darbringungen, zu Opfern, um uns zu sichern Hilfe, um uns ein glänzendes Glück zu erwerben.

Wir führen fette Rinder und Schafe zu (den Opfern) Tsching und Tschang. Einige ziehen ihnen das Fell ab, einige kochen (das Fleisch), andere stellen es in Ordnung auf. Man betet und opfert im Thorwege (Ju fang). Das Opfer ist glänzend vollbracht; unser früherer Ahn (Sientsu) erscheint hehr. (Der Schutzgeist) nimmt das Opfer an, fromme Enkel haben Glück. Es zieht Glück herbei für 10,000 Jahre ohne Grenzen.

Man heizt den Kessel eifrig, eifrig; gross sind die (Opfergefässe) Tsu. Einige braten (das Fleisch), andere rösten es. Die fürstliche Frau ist sorgsam, sorgsam. Der (Gefässe) Teu sind eine Menge da. Man macht bald den Gast, bald den Gastgeber, man spendet ihm (dem

Schi) Wein und erhält ihn eingeschenkt. Die Gebräuche und das Recht (Li und J) werden sorgfältig beobachtet. Wenn man lacht oder spricht, ist alles anständig. Der Schutzgeist (Schin-Pao) ist anwesend; man wird belohnt mit Glück; 10,000 Jahre sind die Belohnung.

Ich habe Alles gebraten; bei den Gebräuchen ist nichts versäumt. Der Leiter des Gebets ruft mir zu: viel Glück wird frommen Enkeln. Es duften die frommen Opfer (-gaben); den Geist erfreut Speise und Trank. Die Loose versprechen hunderterlei Glück. Da die Opfer zur festgesetzten Zeit regelmässig und nach Vorschrift dargebracht sind, wird dir ein beständiges Glück auf 10,000, ja auf 100,000 (J) Jahre.

Die Ritus (Gebräuche) sind vollzogen; die Glocken und Trommeln hört man auf (zu schlagen); die frommen Enkel gehen an ihren Sitz; der Gebetvorstand ruft ihnen zu: der Geist hat am Wein sich erfreut. Der ehrwürdige (Repräsentant des Todten) Schi erhebt sich. Die Trommeln und Glocken geleiten den Schi (beim Weggehen). Der Schutzgeist kehrt zurück. Die Hausbeamten und die fürstliche Frau ziehen sich unverweilt zurück; aber Vater und ältere und jüngere Brüder sagen: Wir wollen uns privatim noch (am Mahle) erfreuen.

Die musikalischen Instrumente ziehen sich in's Innere zurück. (Da macht man noch Musik), das kommende Glück begrüssend. Deine Gerichte werden aufgesetzt, es herrscht keine Entfremdung; alle sind froh. Nachdem man mit Trank und Speise sich gesättigt, verneigt Klein und Gross das Haupt. Der Geist erfreute sich an Speise und Trank und lässt den Fürsten viele Jahre leben. Alles war wohl geordnet, Alles zeitig; man muss sich darin erschöpfen. Söhne und Söhne, Enkel und Enkel versäumet nicht, diess ferner zu üben ([324])! Zum Schluss

Einige Bemerkungen über die alte chinesische Religion.

Zunächst fragt sich, ob die alte chinesische Religion mit der anderer Culturvölker des Alterthums in einem historischen Zusammenhange stehe. Wir haben schon in den Münchner Gelehrten Anzeigen unsere

durch vieljährige Studien gewonnene Ansicht ausgesprochen, dass alle alten Hauptreligionen der Erde sich ursprünglich selbstständig entwickelt haben, und eine nicht von der andern abgeleitet werden kann, womit eine spätere Verbreitung z. B. des Buddhaismus aus Indien nach China, des Isisdienstes aus Aegypten nach Rom u. s. w. natürlich nicht geleugnet werden soll und eben so wenig der alte Zusammenhang der arischen Perser und Inder. Aber die Verschiedenheit der Religionen der andern arischen Völker zeigt schon, dass ihre verschiedenen Religionen sich erst nach ihrer Trennung ausbildeten. Wenn man die alte chinesische Religion, wie wir sie geschildert haben, z. B. mit der der Mexikaner, Peruaner, Aegypter, Phönizier, Inder, Perser, Juden, Griechen, Römer u. s. w. vergleicht, glaube ich, dass man mit mir sie als ganz selbstständig dastehend erkennen wird. De Guignes* wollte einst die Chinesen zu einer Colonie der Aegyter machen, fand aber schon bei Des Hauterayes u. a. Widerspruch. Will. Jones**, der die Chinesen zu einer ausgewanderten indischen Kriegerkaste machen wollte, hat eben so wenig Anklang gefunden. Die gänzliche Verschiedenheit der Religion beider alter Völker von der alten chinesischen braucht nach unserer Darstellung dieses nicht erst weiter hervorgehoben zu werden. Jüngst 1856 hat M'Clatchie*** in einem grössern Aufsatze: „Die Chinesen auf der Ebene Sinaar oder die Verbindung zwischen Chinesen mit allen andern Nationen durch ihre Theologie hergestellt", eben so wenig etwas bewiesen. Er stützt sich, wie er selbst p. 433 sagt, nur auf Stellen aus dem chinesischen Phi-

* De Guignes. Memoire, dans lequel on prouve, que les Chinois sont une colonie égyptienne. Paris 1759. 8. L. Des Hauterayes Doutes sur la diss. de M. d. Guignes etc. Paris 1759. 8. J. De Guignes Reponse aux doutes proposés par M. Des Hauterayes etc. Paris 1759. 8.

** As. Res. T. II. u. Works. London 1799. 4. T. Vol. I p. 45—111.

*** The Chinese on the Plain of Shinar, or a connection established between the Chinese and all other Nations through their Theology. By the Rev. T. Clatchie im Journal of the royal As. Society of Gr. Britain. XVI p. 368—435. 8.

losophen oder Scholastiker Tschu-hi, der im 12. Jahrhundert n. Chr. erst lebte, und stellt sie mit jüdischen und andern zusammen, was natürlich nichts beweisen kann. Die einzige Religion, mit der die chinesische in einem näheren auch historischen Zusammenhange stehen möchte, ist der Schamanismus Nord- und Mittelasiens. Da haben wir die Verehrung des Himmels (Tengri oder Tegri), der Geister und Genien, der Hausgötter oder Penaten (Onggod), der Ahnen u. s. w. Die Nachweisung im Einzelnen erfordert aber eine besondere Abhandlung. Wir verweisen daher nur ausser den früheren Reisenden, wie Georgi, auf den Aufsatz von Bandsarow Tschernaja Wjera ili schamanstwo u. Mongolon, d. i. der schwarze Glaube oder das Schamanenthum bei den Mongolen. Kasan 1846. vgl. Erman's Archiv f. w. Kunde Russlands. Berlin 1850. 8. S. 209—230 u. A. Castren's Vorlesungen über die Finnische Mythologie. St. Petersburg 1853. 8. S. 14, 24, 163 u. s. w.

Eine andere Frage ist aber, ob die chinesische Religion nicht Analogien mit andern Religionen zeige, und diess muss allerdings bejaht werden. So findet sich z. B. ein Glaube an die Ahnen (Pitris) und ein Ahnendienst bei den alten Indern, der Ahnen- und Larendienst bei den alten Römern und noch manches Andere in der Religion dieses Volkes bietet mit der chinesischen frappante Analogien dar. Wenn die Herleitung einer alten Culturreligion aus einer andern, was nicht ohne vielfache Verdrehungen und Entstellungen geschehen kann, daher, wie wir glauben, eine nützlose Arbeit ist, so kann die Aufsuchung und Vergleichung der Analogien in den verschiedenen Religionen für die richtige Auffassung und Erklärung derselben dagegen nur eben so fruchtbar werden, als die vergleichende Anatomie sich nützlich gezeigt hat. Ein Glied, welches hier nur verkümmert, oder wegen mangelhafter Nachrichten unbegreiflich dasteht, wird verständlich im Zusammenhange einer andern, wo es vollständiger entwickelt ist oder wo wir eine genauere Kenntniss darüber haben. Doch diess erfordert wieder besondere Arbeiten.

Eine dritte Frage ist die: Wie hat das chinesische Religionssystem

in China gewirkt? Die altchinesische Religion ist so sehr ein integrirender Theil des ganzen chinesischen Systems, dass sie nur dahin sich verbreitet hat, wo das ganze chinesische Wesen eindrang, wie in Annam, Corea, Japan. Unabhängig von diesem, wie der Buddhaismus, das Christenthum und der Muhamedanismus als Weltreligion hat sie sich nirgends ausgebreitet, nicht einmal in der Mongolei, trotz des mehr als 2000jährigen Verkehres mit China. Sie wurde die festeste Stütze des chinesischen Systems und theilte dessen Vorzüge und Mängel. Die Pietät gegen die Eltern, die strenge Unterordnung der Jüngeren unter den Aelteren, die Unterscheidung der Geschlechter, der tiefe Respekt früher gegen die Vasallenfürsten und später gegen die Beamten und dieser gegen den Himmelssohn oder den Kaiser mussten nothwendig durch den Ahnendienst und die Opfer, welche den alten Kaisern, den Greisen und Weisen gebracht wurden, befestigt werden. Die Ordnung der Natur und die moralische Weltordnung, wozu aber die ganze chinesische Staatseinrichtung mit ihrem peinlichen Ceremoniewesen gerechnet wurde, fand in ihr seine festeste Stütze. Aber ohne einen eigentlichen Priester-Stand, ohne Dogmatik, ohne Mythologie blieb das religiöse Bedürfniss der Menge unbefriedigt. Weder über den Ursprung der Welt, noch die Natur der Geister und der Seele, noch über die Fortdauer nach dem Tode gewährte sie irgend eine zuversichtliche Einsicht, wie die Menge sie will. Es fanden daher die Tao-sse und später die Buddhisten, als diese 65 n. Chr. aus Indien ankamen, offene Aufnahme daselbst*. Die alte Religion, sagten diese, sei für dieses Leben recht gut, aber man müsse auch an ein anderes nach diesem Leben denken; davon wüssten sie nun zu erzählen. So ergänzten sie gewissermassen die alte Religion, vertrugen sich gut mit ihr und man hört jetzt in China den Ausspruch: San kiao i yen, d. i. „die drei Lehren (Religionen)

---

* S. meine akad. Rede: Ueber die lange Dauer und die Entwickelung des chinesischen Reiches. München 1861. S. 19 u. 47.

sind nur eine", obwohl die vielen Gegensätze unter ihnen in die Augen springen und die chinesischen Literaten zum Theil noch immer gegen diese eingedrungenen Sekten eifern.

Die Geschichte der Veränderungen, welche der alte Glaube und der alte Cultus seit den Zeiten der Han bis jetzt, zum Theil unter dem Einflusse dieser beiden Religionen, erlitten hat, erfordert eine besondere Darstellung. Sie ist aber sehr schwierig; sie setzt eine genaue Kenntniss der noch sehr unbekannten Religion der Tao-sse und des weitschichtigen Buddhaismus, namentlich in China, dann der unermesslichen chinesischen Literatur voraus. Wir erwähnen als Beispiele nur, dass der Cultus des Confucius*, dem jetzt alljährlich bei der Tag- und Nachtgleiche über 30,000 Thiere zum Opfer fallen**, erst nach der Zeit entstand, obschon aus einem Prinzipe, das schon damals galt; dass ferner der lebendige Repräsentant des Todten verschwand und durch eine hölzerne Tafel schon vor dem Ende der alten Zeit ersetzt wurde; dass die Orakel aus der Schildkrötenschaale und der Pflanze Schi verstummt sind und anderm Aberglauben Platz gemacht haben.

Eine Würdigung der alten chinesischen Religion u. s. w. gegenüber denen anderer Culturvölker möchte ihr nicht zum Nachtheile gereichen. Wir finden hier nicht die Gräuel der Menschenopfer Mexiko's, noch des Phönicischen Molochdienstes oder die wollüstigen Ausschweifungen der Religionen Syriens und Kleinasiens, nicht die Fratzen der indischen Götzen mit ihren überschwenglichen Fabeln, noch den Thierdienst und die wunderbaren Göttergestalten der Aegypter; selbst die griechischen Göttergestalten mit ihren Fabeleien, die schon Plato aus seiner Republik verbannt haben wollte, würde er hier nicht

---

* S. P. Amiot Mém. T. 12 pag. 400 fg. m. Abbildung seines Miao.

** Jos. Edkins The religious condition of the Chinese p. 28 fg. 8.

zu bekämpfen gehabt haben. Auch der Fanatismus, den das Judenthum mit seinem Sonderthume auf Christen und Muhamedaner vererbt hat, ist China fremd geblieben. China hat nie Scheiterhaufen angezündet, noch vieljährige blutige Religionskriege geführt. Dieser Ruhm bleibt dem entstellten Christenthume! Allerdings entbehrte das alte China der reichen Mythologie, der prächtigen Tempel mit dem Kunstschmucke der Bildsäulen und Bilder. Es blieb die altchinesische Religion auf einer Stufe der Unentwickeltheit stehen, welche die Griechen, Perser, Deutschen und andere Völker in frühester Zeit auch eingenommen, aber früh schon verlassen haben werden. Die alten Perser glichen ihnen darin wohl noch am meisten. Auch die alten Römer würden ihnen wohl in Manchem ähnlich erscheinen, wenn nicht griechische Religion und Cultur dort früh eingedrungen wäre und das alte Religionswesen derselben überwuchert hätte.

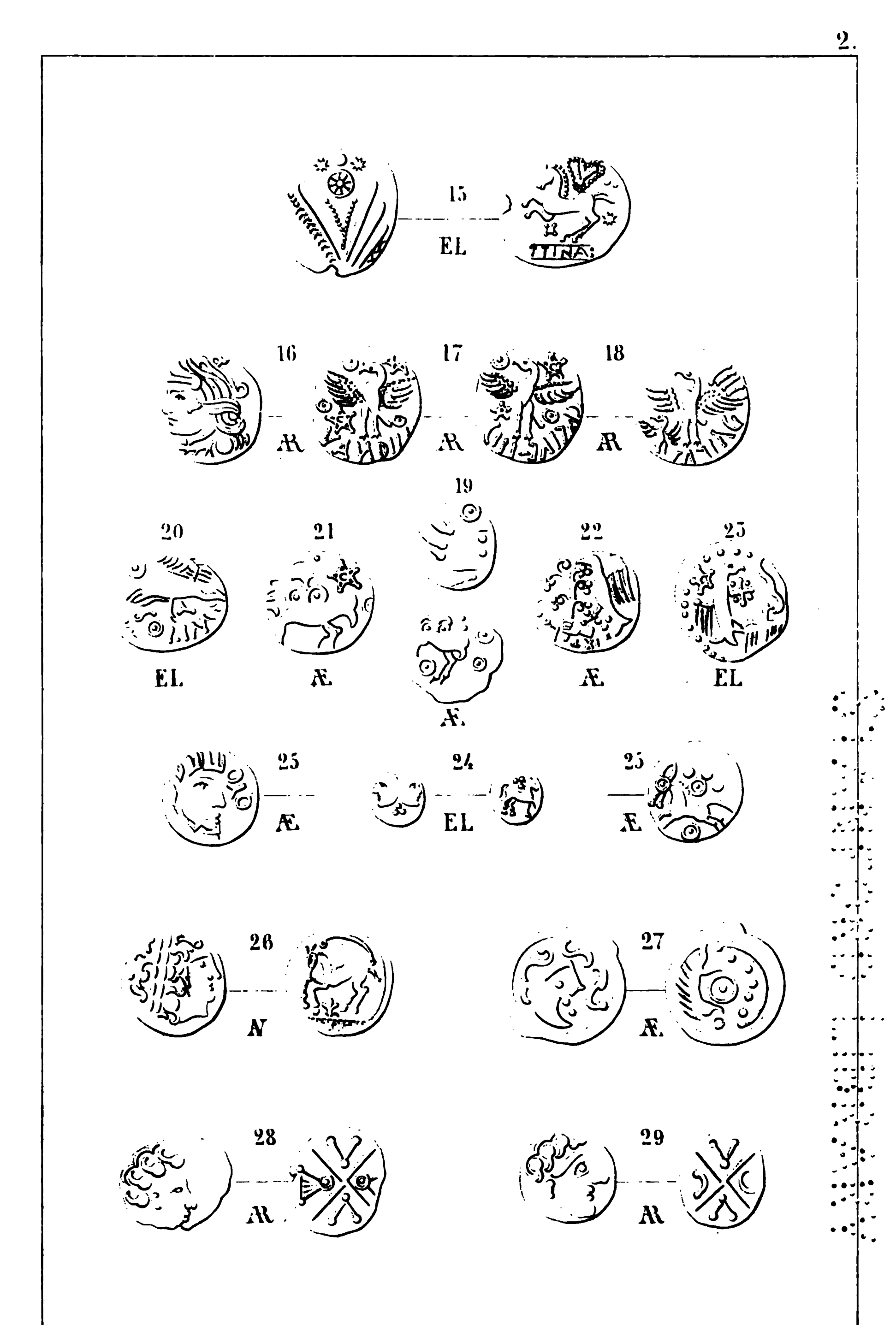
Anders erscheint endlich das Urtheil über die altchinesische Religion mit ihrem Cultus, wenn wir sie objectiv vom philosophischen Standpunkte aus betrachten. Es kommt hier aber natürlich wesentlich auf den Standpunkt des Beurtheilers an, und wir müssten die Hauptgrundzüge unserer realen Philosophie zuvor wenigstens kurz andeuten, ehe wir sie darnach würdigen könnten, wozu hier aber nicht der Ort ist. Wir bemerken daher nur, dass die alte chinesische Volksreligion wie die aller alten Völker die Gottheit durchaus nur menschlich, anthropomorphisch und anthropopathisch auffasste, was an und für sich schon ganz unzulässig ist. Der ganze eitle und nichtige Ceremonien- und Opferdienst war davon die Folge. Die gepriesensten Völker des Alterthums, Aegypter, Juden, Griechen und Römer standen darin indess nicht höher; erst Christus, indem er die Spinngewebe des mosaischen Gesetzes zerriss, hat uns berufen zur Freiheit der Kinder Gottes! Ohne tiefere Kenntniss der Naturgesetze und selbst ohne vorgebliche Offenbarung suchten die alten Chinesen bei jedem Zweifel Rath bei den Wahr-

---

Lithograph. chinesischer Text wird nachgeliefert.



Zu Dr. Streber Abhdl.


15
EL
16
17
18
AR
AR
AR
19
20
21
22
23
EL
Æ
Æ
EL
Æ
25
24
25
Æ
EL
Æ
26
27
N
Æ
28
29
AR
AR

STANFORD LIBRARY

正天之命也.其匪正有眚[21]君子有三畏.畏天命.畏大

性.率性之謂道.脩道之謂教.[24]命[25]明[26]口令[27]亼卩[28]大亨以

節以制度.不傷財.不害民.[22a]天喪弓.天喪弓.[23]天命之謂

也.樂天者.保天下.畏天者.保其國.[22]天地節而四時成.

以順動.[21]以大事小者.樂天者也.以小事大者.畏天者

物通也.[20]天地以順動.故日月不過.而四時不忒.聖人

此者.天地.天地尚不能久.而況於人乎.[19]天地交而萬

裂.地無以寧.將恐發.[18b]飄風不終朝.驟雨不終日.孰爲

不敢不蹐.[18a]天得一以淸.地得一以寧.天無以淸.將恐

射之.命曰射天.[17]蒼天[18]謂天天蓋高.不敢不局.謂地蓋厚

博.令人爲行.天神不勝.乃僇辱之.爲革囊盛血.仰而

生載育.時維后稷.[16]武乙無道.爲偶人.謂之天神.與之

[15]克祀以弗無子.履帝武敏歆.攸介攸止.載震載夙.載

命于帝庭.[14]文王在上.於昭于天.文王陟降.在帝左右.

[1]天[2]顛[3]大[4]一[5][illegible][6][illegible][7]夜[illegible][illegible][8]上帝[9]帝[10]諦[11]皇天上帝[12]天命[13]乃

有人道焉有地道焉兼三才而兩之故六六者非他
謂道形而上者謂之道形而下者謂之器有天道焉
化成一陰一陽之謂道陰陽迭運者氣也其理則所
能久照四時變化而能久成聖人久於其道而天下
而天下服矣天地之道恒久而不已也日月得天而
死可矣觀天之神道而四時不忒聖人以神道設教
違道以干百姓之譽志以道寧言以道接朝聞道夕
其道而死者正命也桎梏死者非正命也道之首罔
非命也順受其正是故知命者不立乎巖牆之下盡
其性所以事天也不貳修身以俟之所以立命也莫
巳矣盡其心者知其性也知其性則知天存其心養
人所能也吾之不遇魯侯天也君子行法以俟命而
以義得之不得曰有命行或使之止或尼之行止非
聖人之言死生有命富貴在天有命孔子進以禮退
人畏聖人之言小人不知天命而不畏也狎大人侮

天何言哉。[47]上天之載無聲無臭。[48]明神[49]天聰明。自我民
行與事示之而已矣。[46]天何言哉。四時行焉。百物生焉。
臣有逆命。[45]天與之者。諄諄然命之乎。曰。否。天不言。以
於天。士受命於君。故君命順則臣有順命。君命逆。則
降衷于下民。若有恆性。克綏厥猷惟后。[44a]唯天子受命
帝。寵綏四方。有罪。無罪。予曷敢有越厥志。[44]惟皇上帝
生聰明。時乂。[43]天佑下民。作之君。作之師。惟其克相上
討有罪。五刑五用哉。[43c]惟天生民有欲。無主乃亂。惟天
有庸哉。同寅協恭。和衷哉。天命有德。五服五章哉。天
之。天敘有典。勅我五典五惇哉。天秩有禮。自我五禮
天爵。則惑之甚者也。終亦必亡而已矣。[42a]天工人其代
從之。今之人脩其天爵。以要人爵。既得人爵。而棄其
爵也。公卿大夫。此人爵也。古之人脩其天爵而人爵
厥中。[42b]有天爵者。有人爵者。仁義忠信樂善不倦。此天
也。三才之道也。[42]人心惟危。道心惟微。惟精。惟一。允執

上下神祇。天道福善禍淫。降災于夏。以彰厥罪。肆台
百姓。爾萬方百姓罹其凶害。弗忍荼毒。並告無辜于
性。克綏厥猷惟后。夏王滅德作威。以敷虐于爾萬方
惟不德罔大。墜厥宗。[63]惟皇上帝降衷于下民。若有恆
之百祥。作不善降之百殃。爾惟德罔小。萬邦惟慶。爾
勦絶其命。今予惟恭行天之罰。[62]惟上帝不常。作善降
德靡常。九有以亡。[61]有扈氏威侮五行。怠棄三正。天用
惟時懋敬厥德。克配上帝。[60]命靡常。常厥德。保厥位。厥
匑匑。[57]惟天無親。克敬惟親。[58]有皇上帝。伊誰云憎。[59]先王
永保天命。[55]天道無親。常與善人。[56]天地不仁。以萬物爲
遏惡揚善。順天休命。[53]順天者存。逆天者亡。[54]欽崇天道。
之。人力不至於此。不取。必有天殃。取之。何如。[52]君子以
致而至者。命也。[51a]以萬乘之國伐萬乘之國。五旬而舉
自我民視。天聽自我民聽。[51]莫之爲而爲者。天也。莫之
聰明。天明畏。自我民明威。達于上下。敬哉有土。[50]天視

帝。[78]天生烝民。有物有則。民之秉彝。好是懿德。天監有
也。使之一本。[77]天佑下民。作之君。作之師。惟其克相上
烝民。其命匪諶。[75]天降下民。[76]天之生此民也。[76a]天之生物
時化育以成萬物。其神謂之五帝。[73a]生。[73b]㞢屮土[73c]姓[74]天生
二曰。民無二王。[71b]后土。[72]五帝。[73]天有五行。木火金水土。分
其所不能。[71]形色天性也。惟聖人然後可以踐形。[71a]天無
體膚。空乏其身。行拂亂其所爲。所以動心忍性。曾益
將降大任於是人也。必先苦其心志。勞其筋骨。餓其
夢夢。既克有定。靡人弗勝。有皇上帝。伊誰云憎。[70]故天
喪。罔非有辭于罰。[68]天生德於予。桓魋其如予何。[69]視天
保。降若茲大喪。惟天不畀。不明厥德。凡四方小大邦
絕命。[65]禍福無不自己求之者。[66]天畏棐忱。[67]惟時上帝不
輯寧爾邦家。茲朕未知獲戾于上下。[64]非天夭民。民中
神后。上天孚佑下民。罪人黜伏。天命弗僭。俾予一人。
小子。將天命明威。不敢赦。敢用玄牡。敢昭告于上天

上下神祇。天道福善禍淫。降災于夏。以彰厥罪。肆台
百姓。爾萬方百姓。罹其凶害。弗忍荼毒。並告無辜于
性。克綏厥猷惟后。夏王滅德作威。以敷虐于爾萬方
惟不德罔大。墜厥宗。[63]惟皇上帝降衷于下民。若有恆
之百祥。作不善降之百殃。爾惟德罔小。萬邦惟慶。爾
勦絶其命。今予惟恭行天之罰。[62]惟上帝不常。作善降
德靡常。九有以亡。[61]有扈氏威侮五行。怠棄三正。天用
惟時懋敬厥德。克配上帝。[60]命靡常。常厥德。保厥位。厥
芻狗。[57]惟天無親。克敬惟親。[58]有皇上帝。伊誰云憎。[59]先王
永保天命。[55]天道無親。常與善人。[56]天地不仁。以萬物爲
遏惡揚善。順天休命。[53]順天者存。逆天者亡。[54]欽崇天道。
之。人力不至於此。不取。必有天殃。取之。何如。[52]君子以
致而至者。命也。[51a]以萬乘之國伐萬乘之國。五旬而舉
自我民視。天聽自我民聽。[51]莫之爲而爲者。天也。莫之
聰明。天明畏。自我民明威。達于上下。敬哉有土。[50]天視。

帝。[70]天生烝民。有物有則。民之秉彝。好是懿德。天監有

也。使之一本。[77]天佑下民。作之君。作之師。惟其克相上

烝民其命匪諶。[75]天降下民。[76]天之生此民也。[76a]天之生物

時化育以成萬物。其神謂之五帝。[73a]生[73b]屮[73c]上[73c]姓[74]天生

二日。民無二王。[71b]后土[72]五帝[73]天有五行。木火金水土。分

其所不能。[71]形色天性也。惟聖人然後可以踐形。[71a]天無

體膚。空乏其身。行拂亂其所為。所以動心忍性。曾益

將降大任於是人也。必先苦其心志。勞其筋骨。餓其

夢夢。既克有定。靡人弗勝。有皇上帝。伊誰云憎。[70]故天

喪。罔非有辭于罰。[68]天生德於予。桓魋其如予何。[69]視天

保。降若茲大喪。惟天不畀。不明厥德。凡四方小大邦

絶命。[65]禍福無不自己求之者。[66]天畏棐忱。[67]惟時上帝不

輯寧爾邦家。茲朕未知獲戾于上下。[64]非天夭民。民中

神后。上天孚佑下民。罪人黜伏。天命弗僭。俾予一人。

小子。將天命明威。不敢赦。敢用玄牡。敢昭告于上天

致鱗物及丘陵之示。四變而致毛物及墳衍之示。五
物及川澤之示。再變而致羸物及山林之示。三變而
[148]羣[149]神无方而易无體。[150]降[151]出[152]凡六樂者一變而致羽
在其左右。詩曰。神之格思。不可度思。矧可射思。[147]百神
天下之人齊明盛服以承祭祀。洋洋乎。如在其上。如
盛矣乎。視之而弗見。聽之而弗聞。體物而不可遺。使
妙萬物爲言者也。[145]陰陽不測之謂神。[146]鬼神之爲德。其
速。不行而至。[142]著之德圓而神。[143]見怪物皆曰神。[144]神也者
故。非天下之至神。其孰能與於此。[141]唯神也。故不疾而
爲乎。[140]易无思也。无爲也。寂然不動感而遂通天下之
可與酬酢。可與祐神矣。[139]知變化之道者。其知神之所
神如神在。[137]聖而不可知之之謂神。[138]顯道神德行。是故
未能事人。焉能事鬼。[135]田祖有神秉畀炎火。[136]祭如在。祭
可謂知矣。[133]非其鬼而祭之諂也。[134]季路問事鬼神。子曰。
物者也。[131]子不語怪力亂神。[132]務民之義。敬鬼神而遠之。

然獲罪於天無所禱也[169]旱魃爲虐如惔如焚[170]神異經
馨明德惟馨[168]與其媚於奧寧媚於竈何謂也子曰不
常享享于克誠[167]我聞曰至治馨香感于神明黍稷非
聲矧伊人矣不求友生神之聽之終和且平[166]鬼神無
神尚克相予以濟兆民無作神羞[165]相彼鳥矣猶求友
曰丘之禱久矣[162]作神主[163]使之主祭使之主事[164]惟爾有
子曰有諸子路對曰有之誄曰禱爾于上下神祇子
神生甫及申維申及甫爲周之翰[161]子疾病子路請禱
神無以靈將恐歇[160]詩曰嵩高維嶽峻極于天維嶽降
故至誠如神[158]始作八卦以通神明之德[159]神得一以靈
竈動乎四體禍福將至善必先知之不善必先知之
知國家將興必有禎祥國家將亡必有妖孽見乎蓍
相奪倫神人以和[155]竈竈[156]乃聖乃神[157]至誠之道可以前
鼓神祀以靈鼓鼓社祭以路鼓鼓鬼享[154]八音克諧無
變而致介物及土示六變而致象物及天神[153]以雷鼓

命。其萬物死皆曰折。人死曰鬼。此五代之所不變也犧。牷牲。用以容將食無災。[180]凡生於天地之間者皆曰不祇肅。天監厥德。用集大命。[179]今殷民乃攘竊神祇之罪。[178]先王顧諟天之明命。以承上下神祇。社稷宗廟罔無辜于上下神祇。天道福善禍淫。降災于夏。以彰厥衣朱裳。執戈揚盾。帥百隸而時難。以索室毆疫。[177]並告攻說禬之。嘉草攻之。[176]方相氏掌蒙熊皮。黃金四目。玄貫象齒而沈之。則其神死。淵爲陵。[175]庶氏掌除毒蠱。以土之鼓毆之。以焚石投之。若欲殺其神。則以牡橭午也。故書酺或爲步。[173a]冬祭馬步。[174]壺涿氏掌除水蟲以炮德交歸焉。[173]春秋祭酺亦如之。酺者爲人物烖害之神傷人。非其鬼不傷人。聖人亦不傷人。夫兩不相傷。故以逐疫。[172]以道莅天下。其鬼不神。非其鬼不神。其鬼不日魃。所見之國大旱。[171]鄉人儺。朝服而立於阼階。儺所南方有人。長二三尺。袒身而目在頂上。走行如風。名

反始也薦黍稷羞肝肺首心闕以俠甒加以鬱鬯以
禮建設朝事燔燎羶薌見以蕭光以報氣也此教衆
神教之至也聖人以是爲未足也二端既立報以二
謂子曰氣也者神之盛也魄也者鬼之盛也合鬼與
所以成變化而行鬼神也[202]吾聞鬼神之名不知其所
也致鬼神也二致反始以厚其也致鬼神以尊上也[201]此
乎天人本乎祖此所以配上帝也[200]天下之禮致反始
變是故知鬼神之情狀[198]天地定位山澤通氣[199]萬物本
焉氣穴焉故曰持其志無暴其氣[197]精氣爲物游魂爲
精氣曰靈[195]气氣[196]夫志氣之帥也氣體之充也夫志至
之伸者爲神屈者爲鬼[192]靈[193]需巫[194]陽之靑氣曰神陰之
魄陽曰魂[190]云魂氣則無不之也[191]陽魂爲神陰魄爲鬼氣
[186]雲[187]陽氣也[188]魄人陰神魂人陽神[189]人生始化爲魄既生
[182]魄人陰神[183]魄也者鬼之盛也[184]註耳目之聰明爲魄[185]魂
[180]人所歸爲鬼从人象鬼頭鬼陰气賊害从厶[181]魄

虐朕民汝萬民乃不生生暨予一人猷同心先后丕亦其福女[215]失于政陳于茲高后丕乃崇降罪疾曰曷灌而往者吾不欲觀之矣[213a]灌地以降神也周公皇祖與無知非今之急後自知之[211a]地獄[212]祖考來格[213]禘自既將恐不孝之子棄其親而不葬賜不欲知死者有知有知將恐孝子順孫妨生以送死吾欲言死之無知於孔子曰死者有知乎將無知乎子曰吾欲言死之日徂魄歸地曰落[210]君與夫人交獻以嘉魂魄[211]子貢問落[208]人死則魂升而魄降故古者謂死爲徂落[209]魂升天所在於彼乎於此乎[206]魂氣歸于天形魄歸于地[207]乃徂[202b]不朽[203]三后在天[203a]茲殷多先哲王在天[204]篤[204a]陟[205]不知神之也骨肉斃於下化爲野土其氣揚於上此神之著也此謂鬼魂氣歸天此謂神合鬼與神而享之敎之至人生有氣有魄氣者神之盛也衆生必死死必歸土報魄也[202a]吾聞鬼神之名而不知所謂敢問焉孔子曰

祭月於西。以別內外。以端其位。日出於東。月生於西。
祭日於壇。祭月於坎。以別幽明。以制上下。祭日於東。
至也。報天而主日也。[228]郊之祭大報天而主日。配以月。
下神祇[226]日月星辰民所瞻仰也。[227]郊之祭也迎長日之
違。而況於人乎。況於鬼神乎。[222]天神[223]地神[223a]示[224]人神[224a]鬼[225]上
神合其吉凶。先天而天弗違。後天而奉天時。天且不
與天地合其德。與日月合其明。與四時合其序。與鬼
盈虛。與時消息。而況於人乎。況於鬼神乎。[221]夫大人者
之責于天。以旦代某之身。[220]日中則昃。月盈則食。天地
祖胡寧忍予。[218]先祖匪人。胡寧忍予。[219]爾三王。是有丕子
王不相我後人。[217]后稷不克。上帝不臨。先祖于摧。父母
高后曰。作丕刑于朕孫。廸高后丕乃崇降弗祥。[216]非先
死。茲予有亂政同位具乃貝玉。乃祖乃父丕乃告我
心。我先后綏乃祖乃父。乃祖乃父乃斷棄汝。不救乃
降與汝罪疾曰。曷不暨朕幼孫有比。汝有戕。則在乃

用盛樂.[256]岳.从丘山象形.[257]嶽

[257a]獄确也.从犾从言.二犬所

民所取財用也.[255]命有司爲民祈祀山川百源大雩帝

上帝.禋于六宗.望于山川徧于羣神.[254]山林川谷丘陵.

於天子.[252]乾天也.故稱乎父.坤地也.故稱乎母.[253]肆類于

光.[243a]心.伐.北辰.[244]四類.[245]八蜡.䄍.[246]后土.[247]厂一口.[248]王后.[249]侯.[250]後.[251]後

分星.以觀妖祥.以十有二歲之相.觀天下之妖祥.[243]三

從星.則以風雨.[242]以星土辨九州之地所封.封域皆有

[241]祿星有好風.星有好雨.日月之行.則有冬有夏.月之

祀日月星辰.以槱燎祀司中司命飌師雨師.[239]司民[240]司

矢射之.[236]五星.金星.水星.土星.火星.木星.[237]匕政.[238]以實柴

中之天鳥.若不見其鳥獸.則以救日之弓與救月之

靇䶬[illegible][233]飛龍在天.[234]龍戰于野.其血玄黃.[235]庭氏掌射國

明.能細能巨.能短能長.春分而登天.秋分而潛淵.[232]寵

月.以象天也.[231]从肉飛之形.[231a][illegible][231b]龍.鱗蟲之長.能幽能

[229]日月食.[230]救日月則詔三鼓.[230a]旂十有二旒.龍章而設日

乃薦穀衣於先帝.天子至乃命有司行事與秩節祭
祀[282]祖[282a]始祖[282b]祖宗[283]考[284]妣[284a]妣之爲言媲也.媲于考也.[285]天子
[278a]莊子竈有髻.註.髻竈神著赤衣狀祀之.[279]門[280]行[281]奧[281a]禱五
行之者也.有大人者.正已而物正者也.[276]五祀[277]戶[278]竈竈
以安社稷爲悅者也.有天民者.達可行於天下而後
[275]有事君人者.事是君.則爲容悅者也.有安社稷臣者.
成㳟盛既潔祭祀以時.然而旱乾水溢.則變置社稷.
故得乎丘民而爲天子.諸侯危社稷.則變置.犧牲既
岐山.[272]四望[272a]王月亡[273]社稷[274]民爲貴.社稷次之.君爲輕.是
山.[266]鎮[267]會稽[268]沂山[269]醫無閭[270]霍[271]王用享于西山.[271a]王用享于
嶽.東曰岱宗.[262]南曰衡山.[263]西曰華山.[264]北曰恒山.[265]中曰嵩
初.十有一月朔巡守.至于北岳如西禮.[260]華嶽[261]太衡五
南巡守.至于南岳如岱禮.八月西巡守.至于西岳如
諸侯.[259]歲二月東巡守.至于岱宗.柴望秩于山川.五月
以守也.[258]天子祭天下名山大川五嶽視三公.四瀆視

土惟月.師尹惟日.歲月日時無易.百穀用成.乂用明
豫.恆燠若.曰急.恆寒若.曰蒙.恆風若.曰.王省惟歲.卿
若.曰聖.時風若.曰咎徵.曰狂.恆雨若.曰僭.恆暘若.曰
徵曰肅.時雨若.曰乂.時暘若.曰哲.時燠若.曰謀.時寒
來備.各以其敘.庶草蕃廡.一極備凶.一極無凶.曰休
彝倫攸敘.[295]庶徵.曰雨.曰暘.曰燠.曰寒.曰風.曰時.五者
惟家之索.[294]箕子.惟天陰騭下民.相協厥居.我不知其
見吉凶.聖人象之.[293]古人有言曰.牝雞無晨.牝雞之晨
祝融食於火.[290a]龔工氏之子曰勾龍爲后土.[291]徵.[292]天垂象.
食於金.脩及熙爲玄冥.食於水.顓頊氏之子曰黎.爲
此神焉.少昊氏之子.曰重.爲句芒.食於木.該爲蓐收.
四郊.四時迎五行之氣於四郊而祭五德之帝.亦食
祀則祭爟.[288b]夏祭先牧.[288c]棄.[288d]稷.[289]五祀.[290]五祀者.五官之神在
西學.所以教諸侯之德也.[286]適東序.釋奠於先老.[288a]凡祭
先聖先師.[286a]大學始教皮弁祭菜.示敬道也.[287]祀先賢於

立時人作卜筮三人占則從二人之言汝則有大疑
霽曰蒙曰驛曰克曰貞曰悔凡七卜五占用二衍忒
也[303]占[304]貞[305]龜[306]七稽疑擇建立卜筮人乃命卜筮曰雨曰
[300]卜[301]丨丶[302]灼剝龜也象灸龜之形一曰象龜兆之縱橫
筮賓所以敬冠事[299]聖人之道四焉以卜筮者尚其占
妖祥凡此五物者以詔救政訪序事[298]古者冠禮筮日
二歲之相觀天下之妖祥以五雲之物辨吉凶水旱
降豐荒之祲象以十有二風察天地之和命乖別之
辨九州之地所封封域皆有分星以觀妖祥以十有
星辰日月之變動以觀天下之遷辨其吉凶以星土
降正歲則行事歲終則弊其事[297]保章氏掌天星以志
閭六曰瞢七曰彌八曰敘九曰隮十曰想掌安宅敘
觀妖祥辨吉凶一曰祲二曰象三曰鑴四曰監五曰
用昏不明俊民用微家用不寧[296]眡祲掌十煇之灋以
俊民用章家用平康日月歲時既易百穀用不成乂

以龜爲寶家不寶龜王前巫而後史卜筮瞽侑皆在
之子曰大人之器威敬天子無筮諸侯有守筮諸侯
猶豫也故曰疑而筮之則弗非也日而行事則必踐
使民信時日敬鬼神畏法令也所以使民決嫌疑定
莫大乎蓍龜龜爲卜筴爲筮卜筮者先聖王之所以
用宏茲賁天既訖我殷命格人元龜罔敢知吉亹者
曰其如台肆予冲人非廢厥謀弔由靈各非敢違卜
先定詢謀僉同鬼神其依龜筮協從卜不習吉卜稽
惟吉之從帝曰禹官占惟先蔽志昆命于元龜朕志
吉作外凶龜筮共違于人用靜吉用作凶枚卜功臣
逆卿士逆吉汝則從龜從筮逆卿士逆庶民逆作內
龜從筮從汝則逆庶民逆吉庶民從龜從筮從汝則
其逢吉汝則從龜從筮從卿士逆庶民逆吉卿士從
從筮從卿士從庶民從是之謂大同身其康彊子孫
謀及乃心謀及卿士謀及庶人謀及卜筮汝則從龜

二曰象。三曰與。四曰謀。五曰果。六曰至。七曰雨。八曰皆八其別皆六十有四。[322]以邦事作龜之八命。一曰征。掌三易之灋。一曰連山。二曰歸藏。三曰周易。其經卦曰原兆。[321]其經兆之體皆百有二十。其頌皆千有二百。相之。[320]大卜[320a]大卜掌三兆之灋。一曰玉兆。二曰瓦兆。三其墨。凡卜辨龜之上下。左右。陰陽。以授命龜者。而詔兆。三曰義兆。四曰弓兆。凡卜事眡高。揚火以作龜。致之。[318]龜室[318a]四兆[319]卜師掌開龜之四兆。一曰方兆。二曰功南龜曰獵屬。北龜曰若屬。各以其方之色與其體辨天龜曰靈屬。地龜曰繹屬。東龜曰果屬。西龜曰靁屬。禰宮。尊祖。親考之義也。[317]龜人掌六龜之屬。各有名物。志焉。示不敢專以尊天也。[316]卜郊。受命於祖廟。作龜於[315]抱龜南面。天子卷冕北面。雖有明知之心。必進斷其咎言。詩云。考卜惟王。度是鎬京。惟龜正之。武王成之。左右。王中心無爲也。以守至正。[314]詩云。爾卜。爾筮。履無

之祥.維虺維蛇.女子之祥.[330]牧人乃夢.衆維魚矣.旐維
維何.維熊維羆.維虺維蛇.大人占之.維熊維羆.男子
至.河不出圖.吾已矣夫.[329]夢.[329a]乃寢乃興.乃占我夢.吉夢
相簭.凡國事共簭.[328]河出圖.洛出書.聖人則之.[328a]鳳鳥不
九曰巫環.以辨吉凶.[327a]凡國之大事先簭而後卜.上春
四曰巫目.五曰巫易.六曰巫比.七曰巫祠.八曰巫參.
九簭之名.[327]九簭之名.一曰巫更.二曰巫咸.三曰巫式.
人之作易也.幽贊於神明而生蓍.[326]簭人掌三易.以辨
命.歲終則計其占之中否.[324]蓍.[324a]蓍之德圓而神.[325]昔者聖
占色.史占墨.卜人占坼.凡卜簭既事.則繫幣.以比其
以八卦占簭之八故.以眂吉凶.凡卜簭君占體.大夫
龜.凡旅陳.凡喪事命龜.[323]占人掌占龜.以八簭占八頌.
大祭祀則眂高命龜.凡小事涖卜.國大遷大師則貞
凶.以詔救政.凡國大貞.卜立君.卜大封.則眂高作龜.
瘳.[323a]以八命者贊三兆三易三夢之占.以觀國家之吉

筭。春招弭。以除疾病。王弔則與祝前。[337]女巫[337a]女巫掌歲
巫。[336a]男巫掌望祀。望衍。授號。旁招以茅。冬堂贈無方無
主。及道布。及蒩館。凡祭事守瘞。凡喪事掌巫降之。[336]男
巫而舞雩。國有大烖。則帥巫而造巫恒。凡祭祀則共匰
謂巫風。[334a]誣。[335]司巫。[335a]司巫掌羣巫之政令。若國大旱。則帥
者也。象人兩褎舞形。[333c]舞。[334]敢有恒舞于宮。酣歌于室。時
贈惡夢。遂令始難毆疫。[333b]祝也。女能事無形。以舞降神
聘王夢。獻吉夢于王。王拜而受之。乃舍萌于四方。以
噩夢。三曰思夢。四曰寤夢。五曰喜夢。六曰懼夢。季冬
陽之氣。以日月星辰占六夢之吉凶。一曰正夢。二曰
十。其別九十。[333]占夢。[333a]占夢掌其歲時。觀天地之會。辨陰
築傅巖之野。惟肖。爰立作相。王置諸其左右。[332a]其經運
賚予弼。其代予言。乃審厥象。俾以形旁求于天下。說
溙溙。[331]三夢之瀍。一曰致夢。二曰觭夢。三曰咸陟。[332]夢帝
旟矣。大人占之。衆維魚矣。實維豐年。旐維旟矣。室家

行.[203]子張病召申祥而語之曰.君子曰終.小人曰死.吾
歸復于土.命也.若魂氣則無不之也.無不之也而遂
阼.存室神也.[184]讓之三也.象月之三日而成魄也.[201]骨肉
怨.故物無不懷仁.鬼神饗德.[171]鄉人禓.孔子朝服立于
尚施事鬼.敬神而遠之.[164]故君子有禮則外諧而內無
遠之.殷人尊神.率民以事神.先鬼而後禮.周人尊禮
言而信.神則不怒而威.[132]子曰.夏道尊命.事鬼敬神而
天而親地也.[110]樂則安.安則久.久則天.天則神.天則不
道也.地載萬物.天垂象.取財於地.取法於天.是以尊
二日.士無二王.嘗禘郊社.尊無二上.[93]社所以神地之
二王.國無二君.家無二尊.以一治之也.[71]孔子曰.天無
二日.土無二王.家無二主.尊無二上.[71]天無二日.土無
[42]天下之無道也久矣.天將以夫子爲木鐸.[71]子云.天無
之大烖歌哭而請.
時祓除釁浴.旱暵則舞雩.若王后弔則與祝前.凡邦

龜列祭祀.

以爲畜.故獸不狘.龜以爲畜.故人情不失.故先王秉蓍

四靈.故龍以爲畜.故魚鮪不淰.鳳以爲畜.故鳥不獝.麟

龜.卜人定龜.史定墨.君定體.何謂四靈.麟鳳龜龍謂之

其國不以筮.卜宅寢室.天子不卜處大廟.命龜.卜人作

祥是奪哀之義.吉事謂祭祀冠昏.天子道以筮.諸侯非

內曰近某日.喪事先遠日.吉事先近日.喪事謂葬與二

妾不知其姓.則卜之.凡卜筮日.旬之外曰遠某日.旬之

長.是以上不瀆於民.下不褻於上.取妻不取同姓.故買

子敬.則用祭器.是以不廢日月.不違龜筮.以敬事其君

牲牷禮樂齊盛.是以無害乎鬼神.無怨乎百姓.子曰.君

無時日.有筮.外事用剛日.內事用柔日.不違龜筮.子曰.

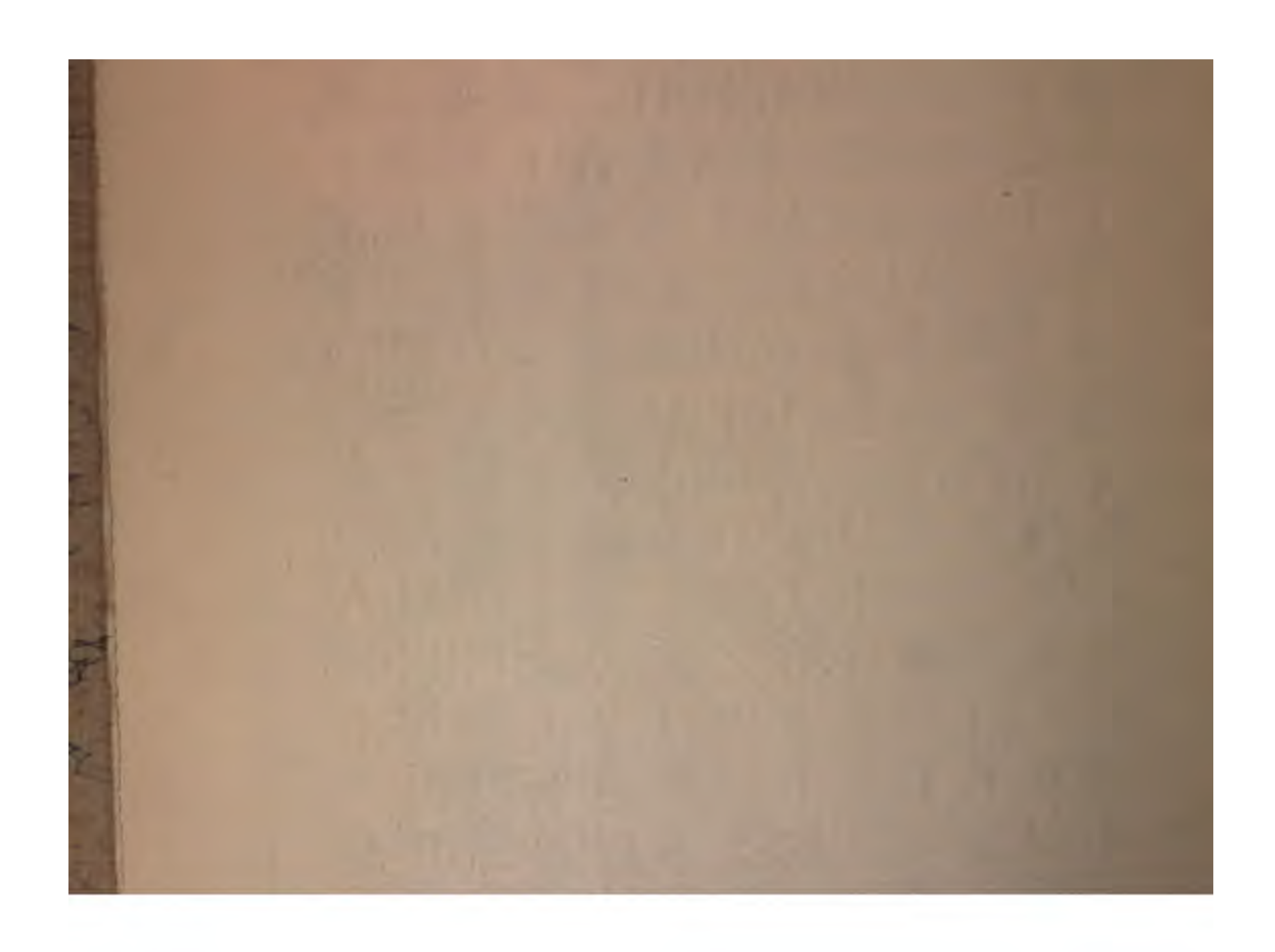
不犯日月.不違卜筮.卜筮不相襲也.大事有時日.小事

地之神明.無非卜筮之用.不敢以其私褻事上帝.是以

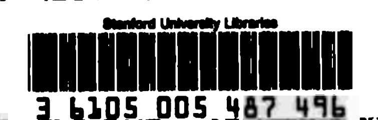
死則以爲樂祖.祭於瞽宗.子言之.昔三代明王皆事天

今日其庶幾乎.鬼神陰陽也.鬼者陰之靈.神者陽之靈

Lith. Anst. v. J. N. Burger München.







STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
CECIL H. GREEN LIBRARY
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004
(415) 723-1493

All books may be recalled after 7 days

DATE DUE

